

Franca D'Agostini

**Breve storia
della filosofia
del Novecento**

L'anomalia paradigmatica

BREVE STORIA DELLA FILOSOFIA NEL NOVECENTO

La «breve storia» raccontata in queste pagine è la storia «della» filosofia in un senso particolare: non è la storia delle correnti, degli autori e delle teorie (lo è solo secondariamente), ma è la narrazione dei modi in cui la filosofia del secolo ha pensato se stessa, e ha cercato di giustificare la propria sopravvivenza nel mondo della scienza e della tecnica. Il pathos filosofico di Heidegger («è difficile vivere da filosofi...»), l'ostinata ricerca di Husserl; le indagini dei neokantiani, di Frege e dei primi fenomenologi intorno agli «oggetti puri»; l'uso della logica formale, che porta «la rivoluzione in filosofia», e la logica «circolare» delle scienze dello spirito, in cui i valori producono storia e sono generati dalla storia; poi le riforme della dialettica, la «scoperta», del linguaggio e delle sue molte voci e tracce, la filosofia delle differenze e del desiderio, la postmodernità e il pensiero debole, la rinascita della filosofia della mente e della metafisica: forse non è poco per un secolo in cui ripetutamente, con tono allarmato o cinico, si è annunciata la fine della filosofia. Ma in tutto il percorso, una stessa inquietudine di fondo unisce i pensatori delle più diverse correnti e tendenze: la necessità di capire e definire il senso della strana scienza-non scienza che ancora costituisce l'ambiguo fondamento dei saperi, e che il mondo tecnologicamente progredito ancora chiama con termine antiquato «filosofia».



Franca D'Agostini

Breve storia della filosofia nel Novecento

L'anomalia paradigmatica

© 1999 Giulio Einaudi editore S.p.A., Torino

Edizione Mondolibri S.p.A., Milano
su licenza Giulio Einaudi editore S.p.A., Torino

Introduzione

1. *Immagini del Novecento.*

Secondo una definizione di Kandinskij il Novecento è il secolo della *coniunzione*, mentre l'Ottocento è il secolo dei *conflitti*. All'«aut-aut» dell'Ottocento si sarebbe sostituito l'«e-e»: a un'epoca di tensioni concettuali sarebbe subentrato un mondo in cui tutto sembra simultaneamente possibile.

Un certo numero di interpretazioni della contemporaneità concordano con Kandinskij su questo punto. Anzitutto Nietzsche, sviluppando un'idea di Paul Bourget, parlava di una «logica della decadenza» che contraddistingue l'età contemporanea e che si afferma precisamente come dominio del particolare, della pluralità, della differenza, contro l'integrazione organica. A partire da Nietzsche o autonomamente altre tesi analoghe sono state proposte, e a volte alcune circostanze di fatto abbastanza evidenti – il multiculturalismo, la fine dell'eurocentrismo, la particolarizzazione e la specializzazione dei saperi, ecc. – hanno fornito buoni argomenti di supporto all'idea del Novecento come età del pluralismo, della singolarità emancipata. Si dice anche, spesso, che il secolo è stato dominato dalle figure di Leibniz, di Nietzsche e di Deleuze: i tre pensatori che forse meglio e più profondamente di chiunque altro hanno pensato il senso della pluralità e della differenza in filosofia.

Ma se è vero che il Novecento è universalmente e da ogni punto di vista il secolo della pluralità senza centro, allora va detto che in questo modo si ottiene un'imma-

gine assolutamente coerente e unitaria di ciò che è supposto essere privo di unità e coerenza. Siamo di fronte a una autocontraddizione, a una anomalia o a un paradosso; di fatto diamo al secolo un'unità mentre gliela sottraiamo, gli assegniamo un'immagine mentre ci neghiamo la possibilità di farlo. Che cosa indica e che cosa comporta questa circostanza?

In realtà il significato della congiunzione, dell'«e-e», è ambiguo: significa pluralismo e al tempo stesso totalizzazione. Il Novecento è stato in effetti descritto anche come epoca della «globalizzazione», della mondializzazione dei fenomeni, e sulla compresenza contraddittoria di locale e globale, particolarismi e totalitarismi, sono state avanzate diverse ipotesi esplicative: si è parlato di «fine della modernità» (anni Ottanta), e a un certo punto (anni Ottanta-Novanta), si è stati tentati di dire che un solo concetto, quello di «complessità», era in grado di spiegare l'intera questione.

Una spiegazione piuttosto semplice e condivisibile (e accettata tanto dal punto di vista del postmodernismo quanto da quello della teoria della complessità), è che tutto dipende dal *modo* in cui si descrivono i fenomeni. È abbastanza evidente infatti che il ricorrere della pluralità e dell'unità, il gioco dell'impossibile unica-immagine di ciò che è senza unità, è un effetto di *linguaggio*: disponiamo di una facoltà di *nominazione*, che «dice» il multiforme come se fosse una cosa sola, e distingue molteplicità e differenze in qualunque unità. Possiamo allora descrivere l'assoluta molteplicità dandole un solo nome, e frammentare l'unità così trovata descrivendola e nominandola nelle sue molte parti.

Questa impostazione del problema corrisponde tra l'altro a un punto di vista che si può altrettanto bene considerare tipico del Novecento. A partire dai primi decenni del secolo, con Frege, con Cassirer, con Wittgenstein e i neopositivisti, e in seguito con Heidegger, lo strutturalismo, la filosofia analitica e l'ermeneutica, diventa sempre più diffusa l'idea che le difficoltà teori-

che tradizionali siano per lo più legate a problemi linguistici, e che il linguaggio (nei molti sensi possibili che questa parola può avere) sia il responsabile di una buona parte delle difficoltà e delle opportunità del nostro pensiero.

Ma ci si può fermare a questa considerazione? L'idea che i problemi teorici siano sempre e soltanto o soprattutto problemi *linguistici* non comporta forse l'apertura di un significativo numero di nuove difficoltà? Per esempio, è abbastanza facile osservare che un punto di vista di questo genere indebolisce il senso e l'utilità della teoria, la porta verso l'aleatorietà dei modi di vita (da cui dipendono i linguaggi), verso il determinismo impersonale ma imperscrutabile della ragione oppure verso l'arbitrio della coscienza etica, o infine la consegna nelle mani della «storia dell'essere», dove come disse Heidegger in una celebre intervista, «solo un dio ci può salvare». Come si vede, l'antinomia, scacciata sul piano teorico, ricompare sul piano etico, o nell'ottica di un'etica della teoria. Incontriamo così un altro nucleo tematico, o una famiglia di problemi, che ha ricevuto nel corso del secolo ripetute elaborazioni e sviluppi: in termini di nichilismo, di «paradosso della razionalizzazione», di «crisi» delle scienze.

2. *La filosofia nel Novecento.*

Ma quel che allora sin da principio possiamo osservare è che il Novecento si offre all'attenzione dei suoi interpreti con le caratteristiche di un secolo che ha anzitutto pensato alcune *circostanze paradossali e condizioni di impossibilità*. Il «gioco» dell'unica immagine capace di definire l'assolutamente molteplice è in effetti solo una delle molte anomalie scoperte, trattate e discusse nel corso del secolo, nei più diversi ambiti culturali, e soprattutto su un piano metateorico. Si è parlato (cfr. Conclusioni) di paradossi dello storicismo (la

storicità della verità è essa stessa una verità storica?) del relativismo (l'universale relatività delle credenze e acquisizioni è essa stessa una credenza o una acquisizione relativa?), del contestualismo (è la contestualità delle regole il principio di una regola essa stessa contestuale?), e si è infinitamente ripreso con opposte intenzioni il tema nietzscheano della fine della verità (l'asserto «non c'è più verità» è una verità a sua volta? Descrive in modo veritiero una situazione effettiva?)

Possiamo ammettere forse che questo è il vero volto del Novecento, o meglio: il terreno su cui il secolo ha pensato e compreso se stesso. L'ipotesi teorica che fa da sfondo a questo libro è che il molo e il destino della *filosofia* nel Novecento siano stati determinanti nel formarsi di tale autocomprensione.

Se Kuhn nel suo libro sulla *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) sosteneva che il paradigma scientifico dominante in una certa epoca lascia il campo ad altri paradigmi nel momento in cui vi emerge una *anomalia* (qualche paradosso, difformità o dissonanza fra teorie o tesi consolidate), ora sembra che la ragione moderna abbia già ampiamente oltrepassato un congruo numero di eventi paradossali e sia giunta anzi a mostrare che l'anomalia non è un dato accessorio ma un elemento costitutivo della sua struttura. In tutta evidenza, quella forma di complessivo «metaparadigma» in cui consiste la ragione occidentale in realtà *si nutre* di paradossi e contraddizioni: l'anomalia non vi agisce come occasionale elemento di disturbo ma è essa stessa costitutiva, determinante. E la filosofia ha certamente una specifica parentela con questo aspetto delle conoscenze e dei saperi.

In effetti all'inizio del secolo scorso, con Hegel e l'idealismo tedesco, un (meta)paradigma di questo tipo è stato descritto, tematizzato e anche praticato come forma propria e complessiva di quella scienza prima o metascienza detta «filosofia». Hegel ha effettivamente descritto, e assegnato alla filosofia, un orizzonte di riferimento in cui l'antinomia (da intendersi come: il «movi-

mento» della contraddizione) è un principio strutturante e a certe condizioni un criterio metodico. Non soltanto, egli si è avvicinato abbastanza alla tesi della derivazione *linguistica* di tali fenomeni, anche se invece di «linguaggio» parlava di «spirito» [*Geist*]. Ciò non vuol dire che Hegel «avesse ragione», o che sarebbe opportuno un qualche «ritorno a Hegel». Piuttosto, considerazioni di questo tipo suggeriscono che il Novecento filosofico, anche nel significato voluto da Kandinskij, *comincia nell'Ottocento*, ed è di qui infatti che inizia l'indagine condotta in questo libro: anzitutto (cfr. cap. 1) chiarendo le ragioni e le opportunità (sul piano storiografico e teorico) di questa definizione della filosofia come «anomalia paradigmatica».

Come si vedrà (cfr. parte II) uno degli elementi *nuovi*, tipicamente novecenteschi, è l'urto anche *negativo* della dialettica della ragione. La celebre tesi di Adorno: «dopo Auschwitz non è più possibile fare filosofia», significa che con la strage degli ebrei (e con gli altri eccidi del secolo) è apparsa in modo inequivocabile la sventura di una consequenzialità che ha smarrito le proprie ragioni, e di una ragione sorta in difesa dell'umano, ma votata per interne necessità (possiamo aggiungere: a causa della sua struttura intimamente contraddittoria) a promuovere la distruzione dell'uomo. Così si può riconoscere che Adorno non aveva torto, assegnando alla filosofia dell'epoca tardocapitalistica il compito di pensare *l'altro lato* della dialettica della ragione.

Ma occorre non fraintendere un punto cruciale: la decisione di definire la filosofia del Novecento in termini di «anomalia paradigmatica» non corrisponde a una scelta di campo – per esempio a favore di un'interpretazione adorniana della contemporaneità, o più in generale a favore della filosofia «continentale», europea, che ha sempre mantenuto un certo rapporto di familiarità più o meno critica con Hegel. Di fatto, anche senza ricorrere alle fortune e alle sfortune dell'idealismo tedesco, o alla riflessione storico-cul-

turale sull'identità di un secolo, si può riconoscere che il genere «filosofia» ha tuttora una collocazione ambigua: e non si tratta tanto di una tipica incertezza nella *definizione di sé* avvertita da tutte le discipline e le scienze (soprattutto nell'ultima parte del secolo), ma di qualcosa di più emblematico e fondamentale, e che anzi è forse all'origine di ogni difficoltà di questo tipo.

Riflettere sul significato della pratica filosofica nel mondo contemporaneo significa infatti imbattersi in una particolare ambivalenza dell'epoca nei confronti della filosofia. La sopravvivenza, in un mondo tecnologicamente molto progredito, di una pratica di discorso e di pensiero quanto mai vaga e indefinita, tuttora indicata – anche se spesso con un certo imbarazzo – con il nome «filosofia», è senza dubbio uno degli aspetti più singolari della cultura contemporanea. Data per morta, finita e superata un numero considerevole di volte, la filosofia è ancora una disciplina universitaria, e periodicamente viene interpellata (non si sa bene con quali risultati) per risolvere grandi e profondi problemi dell'umanità (limiti della scienza, condizioni della guerra, valutazione e gestione delle società multiculturali). Non soltanto: una delle caratteristiche distintive della contemporaneità è stato precisamente (nel bene e nel male) il parziale «filosofizzarsi» delle scienze e delle arti (cfr. cap. 1). Come si sa, nel Novecento la matematica tende a diventare logica, la fisica mira a diventare metafisica, l'arte diventa concettuale, la musica si trasforma in teoria della musica, ecc.

Sembra così che la filosofia conservi, nel mondo della scienza e della tecnica, una posizione ambigua: è qualcosa di irrisolto, un errore o un enigma, una scienza priva di stato civile, e tuttavia non sembra possibile farne a meno, perché tuttora i «fondamenti», ossia le premesse paradigmatiche che danno forma alle più diverse pratiche culturali, le restano profondamente legati. «Anche l'inizio è una divinità, – scriveva Plato-

ne nelle *Leggi*¹, – e finché è tra gli uomini salva ogni cosa»: fino a questo punto, a quanto sembra, la filosofia, scienza dell'inizio, del fondamento, dovrebbe trovarsi ancora tra gli uomini.

3. *Fare teoria con la storia.*

Obiettivo di questo libro è ripercorrere la storia dell'*anomalia* filosofica lungo il corso del Novecento, esaminando alcuni dei modi in cui si è cercato di chiarirne le ragioni e le conseguenze. La *breve storia* di cui si tratta è dunque essenzialmente la narrazione dei modi in cui la filosofia ha pensato se stessa e ha cercato di giustificare la sua imbarazzante sopravvivenza nel mondo contemporaneo. L'intenzione di fondo non è tanto quella di ricostruire una vera «storia», ma piuttosto fornire un *colpo d'occhio preliminare* sul pensiero del secolo, con qualche occasionale suggerimento per analisi più approfondite (alcuni autori e correnti sono infatti affrontati in modo più disteso di altri).

La scelta di questo taglio, che si può ragionevolmente chiamare *metafilosofico*, si deve alla obiettiva dominanza del «problema» della filosofia in tutto l'arco del secolo, dai primi anni (in Germania dominati dalla questione dello psicologismo e dalla teoria delle scienze dello spirito), fino alle discussioni più o meno recenti sulle divergenze tra la tradizione analitica e la tradizione continentale². Inoltre, di fatto e abbastanza prevedibilmen-

¹ PLATONE, *Leggi*, 775: il passo è citato in questa forma da Hannah Arendt nel suo discorso per gli ottant'anni di Martin Heidegger: H. ARENDT, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in «Merkur», 1970 (trad. it. nella raccolta a cura di F. Volpi, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1999, p. 63).

² Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982 (trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986); K. MULLIGAN (a cura di), *Continental Philosophy Analysed*, in «Topoi», n. monografico, X (1991), n. 2; ID., *The Great Divide*, in «TLS», 26 giugno 1998; P. ENGEL (a cura di), *Philosophy and the Analytic-Continental Divide*, in «Stanford French Review», n. monografico, XVII (1994), n. 2-3; F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*, Cortina, Milano 1997; S. CREMASCHI (a cura

te, il problema metafilosofico costituisce anche il più evidente e ampio terreno problematico comune tra le due tradizioni, in tutto l'arco di tempo preso in esame.

Il libro è suddiviso in tre parti, a grandi linee dedicate rispettivamente agli anni 1900-30, 1930-60 e 1960-1999. In alcuni casi il discorso non obbedisce a questa precisa scansione cronologica, perché come è evidente spesso un percorso di pensiero iniziato nei primi anni del secolo, o addirittura negli ultimi decenni dell'Ottocento, trova nuovi sviluppi in epoche molto recenti. In questi casi, è generalmente privilegiata la continuità della narrazione rispetto al dato cronologico: così un autore attivo negli ultimi decenni, come Habermas, compare nella seconda parte del libro, perché il suo cammino di pensiero è una prosecuzione del discorso di Weber e dei primi teorici della Scuola di Francoforte; inversamente, al pensiero di Bertrand Russell si accenna appena nella seconda parte del testo, e se ne parla soprattutto nella terza, poiché si è scelto di fissare il vero e proprio inizio della tradizione di cui Russell è uno dei principali iniziatori, la filosofia analitica, nel periodo in cui questa denominazione inizia a essere considerata canonica e diventa di ampia diffusione, ossia nel secondo dopoguerra.

Ovviamente, non tutti i pensatori significativi del secolo, non tutte le correnti filosofiche che ne hanno caratterizzato i momenti cruciali compaiono nel libro. Una avvertenza è di essenziale rilievo. *Le omissioni non sono significative*, ossia il libro non va letto come una operazione di trasmissione: non si tratta di indicare che cosa si deve «conservare» del Novecento (e dunque indirettamente ciò che va tralasciato). Si tratta invece di fornire una chiarificazione preliminare di alcune vicende (meta) filosofiche che tuttora (a mio avviso) hanno un certo rilievo nella riflessione su che cosa significhi fare filosofia, ora e per il prossimo futuro. Si tratta in altri termini di fornire un aiuto sul piano storico-critico per

la comprensione della pratica filosofica di oggi, un punto di avvio che consenta di comprendere, in alcune delle sue radici, il dibattito filosofico attuale.

A questo scopo si è tentato di corrispondere osservando alcuni criteri di massima: per esempio quello di privilegiare quando possibile le «connessioni», ossia i rapporti – effettivi o ideali, di conflitto, di dialogo o di filiazione – tra pensatori (Frege-Husserl, Husserl-Heidegger, Heidegger-Sartre, Natorp-Husserl, James-Bergson, James-Peirce, Dilthey-Nietzsche, Wittgenstein e il Circolo di Vienna, Carnap-Natorp, ecc.); oppure trattare in modo relativamente più approfondito alcuni autori-orizzonte, ossia pensatori che hanno fornito un punto di vista paradigmatico per interi orientamenti di pensiero, o per diversi sviluppi, come Dilthey, Weber, Frege, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Deleuze, Gadamer e altri (in questo senso si compie qua e là qualche tentativo di *Rezeptionsgeschichte*, o *Wirkungsgeschichte*: storia della fortuna o della ricezione di testi e teorie).

Una questione di *appartenenza* va inoltre precisata. Rispetto alla distinzione tra filosofia analitica e filosofia continentale questo lavoro segue apparentemente un taglio di tipo «continentale», ma ciò è solo in parte vero. Di fatto, è indubbio che il punto di vista analitico in senso lato ossia (cfr. cap. IX) la filosofia di stampo «anglosassone», caratterizzata da esigenze di chiarezza e di rigore argomentativo, interessata a un lavoro minuzioso e collettivo più che alla creazione di grandi sintesi sistematiche, è emerso (con alterne fortune) in questi ultimi trenta-quaranta anni. L'esigenza di mantenere una prospettiva aperta all'intero sviluppo del secolo, dunque anche a epoche precedenti, in cui a rigore non esisteva o non era così chiaramente autoconsapevole un punto di vista di questo tipo, porta inizialmente qualche vantaggio all'altra prospettiva¹.

¹ In particolare, e mantenendosi al punto di vista *territoriale*: c'è una obiettiva dominanza della filosofia *tedesca* nel primo trentennio del secolo, mentre con l'esistenzialismo e il neopositivismo (capp. VII-VIII) si ha l'emergere della prospettiva francese e angloamericana.

In realtà però si è finito per privilegiare, nell'indagine sul primo Novecento, proprio quegli autori e quei temi – per esempio la questione dello psicologismo, il rapporto filosofia-scienza, in generale il senso e l'utilità dei molti «ritorni a Kant»⁴ – che sono di più diretto interesse proprio nell'elaborazione delle tematiche tipiche della tradizione analitica, proverbialmente interessata alla scienza, caratterizzata da una certa preferenza per Kant rispetto a Hegel, programmaticamente attratta da problemi di filosofia del pensiero o filosofia della mente.

Una relativa dominanza del punto di vista continentale si deve in parte a una circostanza di fatto, ossia all'appartenenza effettiva del discorso a un contesto italiano dunque continentale: e ho cercato altrove di indicare che la questione analitici-contro-continentali (se esiste tuttora una «questione» di questo tipo) non può essere trattata in senso decisionistico, ossia accertando quale delle due tendenze sia migliore, dunque adottandola senz'altro. Il problema infatti riguarda questioni di lingua, stile e mentalità (problemi di *ethos* e di «appartenenza» o se si vuole anche di «gettatezza», utilizzando un termine heideggeriano) più che questioni strettamente ed esclusivamente teoriche (non si può decidere il luogo in cui si è nati, anche se si può cambiare la propria residenza, o cercare di dimenticare le proprie origini). Uno dei motivi per cui la problematica analitici/continentali è interessante è, credo, precisamente questo aspetto: esso conferma, con il richiamo alla *territorialità* evocato dall'aggettivo «continentale», che la filosofia non è esattamente (o esclusivamente) una questione di scelte o decisioni teoriche, ma «si decide» almeno in parte all'interno di un *non poter fare altrimenti* preliminare, che ha anzitutto l'aspetto di una contingenza storico-teorica.

⁴ Anche nell'illustrazione del pensiero heideggeriano, che occupa un posto considerevole nel discorso qui svolto, ho cercato di sottolineare quegli aspetti che a mio avviso maggiormente suggeriscono un possibile uso «analitico» dell'ontologia di Heidegger (per esempio dedicando un certo spazio alla questione dei rapporti Husserl-Heidegger).

Infine, l'idea stessa di questo libro, che propone non tanto o non propriamente una «storia» ma una *ricostruzione*, con pretese di «ordinamento» concettuale della materia, può risultare problematica dal punto di vista di una storiografia filosofica di stampo rigorosamente analitico. Ciò si deve in buona parte al fatto che, come cercherò di spiegare, in ambito analitico esiste una certa riluttanza o resistenza a far teoria con la storia, mentre in ambito continentale, e specialmente nella tradizione ermeneutico-neoidealistica (che definirei in senso lato «italiana»), tra storia e teoria c'è un legame necessitante, che è di volta in volta fonte di buone opportunità o di impossibilità, di rischi e conseguentemente di limitazioni.

Nelle pagine rimanenti di questa introduzione tenterò di anticipare la struttura generale del discorso, anzitutto indicando quelle che mi paiono essere le premesse teoriche dell'intero sviluppo del dibattito metafilosofico nel Novecento (cfr. parr. 4-5), quindi riassumendo e schematizzando il contenuto delle tre parti del libro.

4. *La filosofia contro la scienza.*

Il modo in cui la filosofia in questo secolo si interroga su se stessa è determinato da circostanze interne ed esterne alla disciplina, da difficoltà o addirittura condizioni di impossibilità che si producono nella stessa pratica del discorso filosofico, e da elementi di disturbo o fattori di dissonanza che intervengono tra la filosofia e altre regioni del sapere. I presupposti generali di tutto questo (o meglio: le premesse alle quali è minimamente necessario risalire per comprendere l'intero processo) si formano nella seconda metà del secolo scorso. Il nostro percorso comincia allora con qualche accenno sulla situazione della filosofia nel secondo Ottocento, e con particolare riferimento a due snodi problematici: a) la crisi dell'idealismo speculativo (crisi che si può definire *in-*

terna), e *b*) la nascita e lo sviluppo delle «nuove scienze»; particolarmente, delle due «scienze del pensiero», che minacciano l'identità e l'autocomprensione della filosofia: la *logica matematica* e la *psicologia* (sperimentale e naturalistica).

Con l'idealismo speculativo, e particolarmente con Hegel, la ragione filosofica sembra essere giunta a una specie di «punto fisso»: un punto oltre il quale non le è dato altro che ripetere in vario modo sempre una stessa configurazione⁵. Perché avviene questo? Che cosa si nasconde nella cosiddetta morte per «apoteosi» della filosofia con Hegel? Come si cercherà di spiegare, e come spiegano ostinatamente con diverse accentuazioni quasi tutti i pensatori di cui ci occuperemo, la questione ha a che fare anzitutto con un problema di rilevanza istituzionale. In effetti con Hegel e con l'idealismo speculativo il mondo contemporaneo ha assistito all'ultima immagine sicuramente *filosofica* di «teoria»⁶. Dopo Hegel, con un percorso lento ma riscontrabile, il *theorein*, e particolarmente l'ambito della teoria pura, o preliminare, o «fondazionale», è passato nelle mani degli scienziati (in particolare e anzitutto i fisici e i matematici). Come si vede dunque i due aspetti, *a* e *b*, si presentano quasi simultaneamente: la crisi dell'idealismo speculativo coincide con l'affermarsi delle scienze specializzate, nonché con l'inizio di una disputa secolare (ad andamento periodico) tra filosofia e scienza per il primato paradigmatico. Apparentemente, e a detta degli autori di impostazione «antiscientistica», come Ortega y Gasset o Jaspers, avrebbe vinto senz'altro la

⁵ Funzioni di punto fisso in matematica sono funzioni come $a = ax$; per un elementare principio di sostituzionalità (l'uguale equivale a una autorizzazione a sostituire quel che sta a sinistra dell'eguaglianza con quel che sta a destra) si crea una situazione per cui $a = (ax)x$, e ancora $a = ((ax)x)x$, ecc.

⁶ L'impresa dell'idealismo tedesco, scrive Dilthey in *Das Wesen der Philosophie*, Darmstadt 1907 (trad. it. di G. Penati, *L'essenza della filosofia*, Rusconi, Milano 1999, p. 97) «fu l'ultimo e più complesso tentativo di attuare un metodo propriamente filosofico: un tentativo di portata titanica! Ma anch'esso destinato a fallire».

scienza. Ciò però non sembra aver determinato affatto la fine della filosofia, ma se mai la sua sopravvivenza come zona oscura e problematica, punto di sutura o di divergenza tra le «due culture». In realtà è possibile ammettere (come in certo modo riteneva Heidegger: cfr. capp. I e VIII) che la contrapposizione scienza-filosofia è astratta e fuorviante, e che si tratta invece di un unico logos giunto ora a un «nuovo inizio». Così si può ammettere che l'impresa filosofico-scientifica, nel suo progredire unitario, abbia prodotto le nuove scienze, e abbia assistito al fallimento dell'ultimo grande tentativo di riaffermare l'idea di filosofia prima: quello inaugurato dal trascendentalismo e portato avanti dall'idealismo tedesco. Ciò naturalmente non spiega ancora perché l'impresa avviata da Kant dovesse concludersi negativamente (e se effettivamente si sia così conclusa).

Quanto alle nuove scienze specializzate, e in particolare alla logica matematica e alla psicologia, va detto che la possibilità di concepire il pensiero come ambito proprio della filosofia è seriamente messa in forse dall'esistenza di scienze di questo tipo (cfr. cap. III). Pensare significa qualcosa di diverso dal *ragionare* normativizzato dalla logica matematica⁷, o dalle connessioni neurologiche esaminate dalle scienze empiriche del cervello? Esiste un territorio del *pensiero* che sia specificamente «filosofico», distinto dalla logica formale e dalla neurofisiologia, o dalla psicologia sperimentale? Ritorniamo con ciò alla questione posthegeliana, perché un territorio di questo genere è stato tematizzato proprio da Kant, con la sua decisione di

⁷ L'idea che la logica matematica «classica» (assiomatica, bivalente) dia conto solo molto restrittivamente del senso del ragionare (scientifico, filosofico) è un'idea che molti logici del Novecento hanno ben presente; cfr. la recente e articolata presa di posizione sull'argomento di C. CELLUCCI, *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari 1998; cfr. anche per una riforma del paradigma classico «dall'interno», J. HINTIKKA, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

collocare la filosofia sul piano di una «logica trascendentale», quindi è stato perfezionato (o snaturato) da Hegel, che ha interpretato il trascendentale come sintesi di pensiero ed essere. Ma occorre allora chiedersi: che cosa è successo, tra Hegel e Kant, e dopo Hegel, che renda insoddisfacente questa soluzione? Qual è la difficoltà di pensiero che Kant e Hegel rappresentano e incarnano storicamente?

5. «Bootstrapping».

Non è del tutto arbitrario ricollegare le disavventure della filosofia nell'Ottocento a quella sezione della *Critica della ragion pura* che si intitola *Dialettica trascendentale*, dove Kant, «anticipando» in certo modo il teorema di Gödel, dimostra l'*incompletezza* della ragione teoretica. La *Dialettica trascendentale* segna da molti punti di vista la fine della teoria pura e di ogni forma di platonismo, ma segna anche, come dice Heidegger, l'inizio di un destino. Tale destino (anche a detta dello stesso Heidegger) concerne essenzialmente il luogo di collocazione e di esercizio della filosofia, il «terreno preliminare» o il «fondamento» del discorso filosofico.

Si dice spesso, almeno a partire da Jacobi, che il trascendentalismo e l'idealismo sono «filosofie dell'immanenza», ossia filosofie che escludono qualsiasi forma di ulteriorità e di trascendenza (questo è in effetti il portato più caratteristico della *Dialettica trascendentale* e del criticismo kantiano nel suo complesso), e postulano in vario modo l'«autofondazione» della ragione. Ma non è precisamente così, o meglio questo è solo un aspetto del problema: si tratta piuttosto di filosofie che scoprono una essenziale *ambiguità* dell'immanenza, rivelano cioè l'estrema difficoltà o l'impossibilità di usufruire di una ragione *autofondata*. Kant costruisce tutto

l'edificio della ragione su un fondamento *assente*, o di cui afferma la natura inafferrabile: la cosa in sé. Il tipo di fondazione della ragione kantiana assomiglia a ciò che i filosofi della scienza chiamano *bootstrapping*: il sostenersi nel vuoto stando saldamente afferrati alle stringhe dei propri stivali. D'altra parte Hegel scopre per la ragione un fondamento *antinomico*, che vuol dire a un tempo: «contraddittorio» e «in movimento». In entrambi i casi, ciò che Husserl chiama «principio di immanenza» si spinge fino a negare se stesso, poiché in entrambi i casi viene ammessa e considerata ineliminabile una forma di trascendenza: nel primo caso, per *esclusione* (la cosa in sé è utilizzata come limite del pensiero), nel secondo per *inclusione* (il pensiero include il proprio limite: la cosa in sé è essa stessa un discrimine interno al pensiero).

Se dunque si tratta dell'inizio di un destino, tale destino è singolarmente ambiguo e problematico, e perlomeno doppio. Inoltre, la complessità del discorso genera una profonda cesura tra la filosofia accademica, professionale, e il pensiero scientifico: il trascendentalismo e l'idealismo speculativo non riescono subito ad essere assimilati nell'ambito della vita comune e dell'esperienza scientifica. Il loro discorso sembra giunto a un tale livello di sviluppo da aver perso ogni legame con l'esperienza effettiva, e con l'*empirismo* che in fin dei conti costituiva la premessa ormai dimenticata di entrambi (ricordiamo che l'inizio della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ovvero a rigore *l'inizio dell'inizio* del sistema hegeliano, è la figura della «certezza sensibile»). Infine la natura latentemente paradossale delle filosofie dell'immanenza diventa davvero *pratica del paradosso*, ed esercizio sistematico di *autocritica* della ragione, nei pensatori radicali del secondo Ottocento, dai vari esponenti della sinistra hegeliana a Nietzsche. Di qui, da queste circostanze critiche, prendono l'avvio quasi tutte le ipotesi filosofiche che si sviluppano alla fine dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento.

6. *Kantiani, hegeliani, filosofi-scienziati.*

La prima parte del libro si intitola «filosofie dell'esperienza» perché un possibile punto di convergenza tra le diverse ipotesi di ri-fondazione della filosofia che caratterizzano il primo Novecento è costituito dalla nozione di «esperienza», rilanciata anzitutto dal movimento tardo-ottocentesco di «ritorno a Kant», ma accolta come concetto privilegiato, in vario modo, da tutte le altre correnti dell'epoca. L'esperienza fornisce di volta in volta il piano su cui viene collocato il discorso filosofico, oltre che l'oggetto effettivo di indagine. Si tratta dell'esperienza percettiva o di quella storica, dell'esperienza scientifica o di quella esistenziale, dell'esperienza individuale o dell'umanità intera.

La crisi dell'idealismo speculativo, dell'ultima «filosofia prima», fa sì che anzitutto siano gli scienziati a riprendere in mano i fili del discorso (il Novecento filosofico è creato in buona parte come si vedrà da filosofi «non professionisti»: cfr. capp. I e II). Notiamo subito, negli anni tra i due secoli (cfr. capp. II-III), la nascita di «nuove» filosofie (empiriocriticismo, pragmatismo, spiritualismo, fenomenologia) che hanno come ideatori «scienziati», o studiosi di settori specifici di indagine. Autori come Frege, Husserl, Wittgenstein, James, lo stesso Jaspers, non provengono direttamente dalla filosofia ma vi giungono a partire da campi problematici diversi, e in buona parte per esigenze connesse alla pratica delle loro singole discipline. I problemi a partire dai quali iniziano i rispettivi percorsi di pensiero sono singolarmente simili, e una questione senza dubbio centrale, nonostante la grande differenza delle impostazioni e delle soluzioni, è la necessità di riformare radicalmente la visione tradizionale dell'essere e dell'esperienza. Per Brentano e i suoi discepoli⁸ come

⁸ Cfr. la raccolta di saggi L. ALBERTAZZI, M. LIBARDI e R. POLI (a cura di), *The School of Brentano*, Kluwer, Dordrecht 1996.

per Frege, per Bergson, per James e per Husserl, per Meinong (come per il giovane Heidegger), si tratta essenzialmente di *a*) dare conto di ciò che non «esiste» secondo i canoni normali di esistenza previsti dalla scienza empirica e dal pensiero comune (ad esempio enti «ideali», «oggetti logici», funzioni, concetti, relazioni, ecc.), quindi *b*) dare un nome (logica, psicologia cognitiva, filosofia dello spirito, fenomenologia trascendentale, ontologia fenomenologica, ecc.) al tipo di «scienza» o di sapere che si occupa di tali individualità, o che è in grado di cogliere l'esperienza in tutta la sua ampiezza, inclusiva anche di ciò che (in base alla scienza e alla filosofia tradizionali) «non esiste». Si tratta, in ogni caso, di dare un nome e una legittimità a una diversa immagine dell'esperienza che sta di fatto avanzando nella cultura e nel pensiero scientifico dell'epoca, e che non ha ancora una visione del mondo, o un linguaggio filosofico, di supporto.

Accanto alla filosofia degli «scienziati», i filosofi di formazione più tradizionale propongono anzitutto un ritorno ai due grandi dei secoli precedenti, a Kant o a Hegel (cfr. capp. iv-v). Tanto Dilthey quanto i neokantiani della scuola di Marburgo e del Baden riprendono il filo del discorso idealistico-trascendentale. Nel circolo di Heidelberg, capeggiato da Windelband (e a cui appartengono Julius Ebbinghaus, Richard Kroner, Paul Hensel, Lukács, Bloch e altri), nonché in Hartmann, Cassirer, e nello stesso Natorp, ricompaiono temi hegeliani: ma ciò che più conta, la ripresa del kantismo, per lo più *include* anche le critiche di Hegel a Kant⁹, cosicché il risultato complessivo è un kantismo con sfumature idealistiche. Nello stesso periodo, tra l'inizio del secolo e gli anni Trenta, si ha la ripresa del discorso hegeliano in Italia: per Croce e Gentile (cfr. cap. vi) il richiamo a Hegel è espressamente in funzione metafilosofica, si giustifica cioè nel quadro di un rilancio della filosofia, e lo stesso avviene, in varie fasi, nel-

⁹ Cfr. H. G. GADAMER, *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971 (trad. it. di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova 1996², pp. 80 sgg.).

lo sviluppo del «marxismo occidentale», che acquista presto caratteri neohegeliani o posthegeliani. Infine, la stessa fenomenologia di Husserl, a mano a mano che questi precisa il proprio punto di vista in rapporto alla tradizione filosofica, finisce per ricalcare soluzioni e motivi della filosofia speculativa.

Abbiamo dunque la seguente situazione: da un lato si forma una generazione di filosofi-scienziati, dall'altro si ha uno sviluppo della tradizione idealistico-trascendentale. Occasionalmente, si dà il caso di scienziati trascendentalisti, che si richiamano a Kant (ad esempio Mach) o di un trascendentalismo a base scientificistica (ad esempio Helmholtz), più raro è il caso di uomini di scienza attenti agli sviluppi hegeliani del trascendentalismo, o difensori consapevoli di un punto di vista hegeloplatonico. Ma certamente la filosofia più direttamente legata alla pratica scientifica si caratterizza per una chiara estraneità al percorso dell'idealismo tedesco, percepito come una curiosa deviazione metafisica, o come un vero e proprio «errore» storico-teorico, mentre l'altra linea di tendenza, la filosofia fatta «da filosofi» prima o dopo finisce per ricalcare soluzioni hegeliane.

Si formano qui alcune delle premesse della cesura tra le due tradizioni che verso la metà del secolo verranno definite «analitica» e «continentale». È della fine dell'Ottocento l'episodio che alcuni considerano il primo sintomo della divaricazione tra filosofia analitica e filosofia continentale: nel 1884 un allievo di Franz Brentano, Franz Hillebrand, scrive una celebre stroncatura alla *Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey, denunciandone la mancanza di rigore argomentativo, l'assoluta ignoranza delle elementari regole logiche, gli errori e le imprecisioni. Ma per il momento, si tratta solo del contrasto tra la filosofia «scientifica» e la corrente filosofica ad essa più lontana: quella dello storicismo. Inoltre allora il ruolo di Dilthey come filosofo era tutt'altro che chiaro e riconosciuto: occorrerà aspettare il lavoro di trasmissione e chiarimento del suo pensiero svol-

to dai suoi allievi e in particolare dal genero Georg Misch perché sia chiara l'importanza di Dilthey come iniziatore di una tradizione filosofica. Già allora emerge però un fattore di divergenza che più tardi diventerà decisivo: una filosofia «scientifica» si contrappone a una filosofia «storica», una filosofia descrittiva ed «esatta» si contrappone a una filosofia valutativa, problematica, critica.

Tuttavia, nei primi trent'anni del secolo circa, l'orientamento della filosofia scientifica non è così diverso da quello della filosofia neotrascendentale. A ben guardare i temi in gioco – per quel che riguarda il nostro contesto – sono essenzialmente gli stessi (alcune radici del neopositivismo, che costituisce più tardi la versione paradigmatica dello «scientismo» in filosofia, sono ravvisabili nel neokantismo: cfr. cap. VII). Per i neokantiani e i neohegeliani dell'inizio del secolo la difesa della filosofia rispetto alla scienza e il rilancio del discorso filosofico avvengono grazie alla definizione di un «piano» discorsivo per la filosofia distinto da quello delle scienze positive (operazione che spesso si traduce in varie riformulazioni del concetto kantiano di «trascendentale» e di quello hegeliano di «spirito»), e tale definizione si avvale essenzialmente di un taglio «antimetafisico», che significa: *a*) la filosofia non si occupa dell'essere, ma del conoscere, considera i metodi e non gli oggetti, il linguaggio e non le cose dette; o anche: *b*) la filosofia si occupa di entità «funzionali» o «ideali» e non «sostanziali», il suo punto di vista sull'essere è diverso da quello della metafisica tradizionale (è questo il problema che unisce Frege e Husserl, ma anche Heidegger e Cassirer, al di là delle molte differenze di metodi e obiettivi: cfr. capp. III-IV).

Tra gli anni Venti e Trenta, sul tessuto composito del neoidealismo e del neokantismo, dell'empiriocriticismo e dello storicismo, della fenomenologia e della filosofia scientifica di Brentano, iniziano a formarsi due tendenze profondamente divergenti, che dominano la fase cen-

trale del secolo, e che probabilmente rappresentano una vera novità anche rispetto a kantismo ed hegelismo. Si tratta delle filosofie *esistenziali*, e del *neopositivismo* o empirismo logico. Si formano qui le autentiche premesse della cesura tra le due tradizioni che più tardi verranno definite «analitica» e «continentale». Ma c'è ancora, e in una posizione eminente nei trent'anni centrali del secolo, *un terzo termine*, ed è rappresentato da un complesso insieme di teorizzazioni sul destino della ragione e sui fondamenti filosofici del marxismo, e che non ha soltanto rilievo nell'ambito della riflessione sociologica e politica, ma riguarda anche il senso e l'utilità della filosofia.

7. *La ragione, l'esistenza e la scienza.*

Nel 1958, in apertura al convegno di Cérisy la Salle sulla filosofia analitica, Jean Wahl distingue tre linee principali della filosofia mondiale: la filosofia analitica, la filosofia continentale, il marxismo. È significativo il fatto che pochi anni più tardi, nelle successive analisi sulla situazione filosofica, il terzo termine sia scomparso, e la «coppia» analitici-continentali divenga dominante (cfr. l'Introduzione alla seconda parte).

La tripartizione va però considerata valida per la filosofia del trentennio centrale del secolo, 1930-60, in cui accanto al neopositivismo (una delle fasi preliminari della filosofia analitica) e all'esistenzialismo (una delle prime espressioni della filosofia continentale) si sviluppa la rielaborazione occidentale del marxismo. Così mentre la terza parte del libro si intitola *Analitici e continentali*, la seconda rinvia nel titolo alle linee tematiche conduttrici dei tre percorsi: la *scienza*, l'*esistenza*, la *ragione*.

Il «marxismo occidentale» (secondo la fortunata espressione di Merleau-Ponty) inizia nel primo Novecento con le prime indagini di Lukács e Bloch e con i marxisti italiani e culmina con la Scuola di Francoforte

e i suoi eredi (Habermas, Apel, Honneth e altri), ma il vero esordio si può collocare all'inizio degli anni Trenta, con la pubblicazione delle opere giovanili di Marx¹⁰ e quindi la scoperta del Marx «hegeliano». La nascita del neopositivismo è anticipata dal vasto movimento della «filosofia scientifica» di cui abbiamo parlato, dalla «filosofia logica» di Frege e della Scuola di Leopoli-Varsavia, dalle prime riunioni dei circoli di Vienna e Berlino, ma diviene effettiva nel 1929 con la pubblicazione del manifesto sulla concezione scientifica del mondo, e con il primo numero della rivista «Erkenntnis» (1930). La nascita delle filosofie dell'esistenza, già annunciata nelle filosofie della vita del primo dopoguerra, nelle ricerche del giovane Lukács, nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) di Jaspers, è facilmente e più propriamente periodizzabile con la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927), di Martin Heidegger.

C'è una chiara continuità tra i tre percorsi e la filosofia precedente, così come c'è una riconoscibile azione delle tre tendenze sulle vicende del pensiero mondiale negli anni successivi al 1960. Dare conto di tutte le connessioni e le affinità è ovviamente impossibile, ma le condizioni di una «storia in breve» possono essere soddisfatte forse rilevando soltanto alcuni temi particolarmente significativi e specificamente legati agli esiti attuali. Così nel primo dei tre capitoli della seconda parte (cap. VI), ci si concentra soprattutto su due aspetti della elaborazione filosofica legata al marxismo: la scoperta dei «paradossi» della ragione borghese, avviata da Weber e portata a una possibile soluzione da Habermas; la critica dell'«oggettivismo», che si collega alla reazione antipositivistica del primo Novecento e significativamente forma il terreno di un'alleanza tra due dei tre fronti del pensiero mondiale (il neomarxismo e l'area fenomenologico-esistenziale)

¹⁰ La *Critica della filosofia hegeliana del diritto* è pubblicata nel 1927, i *Manoscritti economico-filosofici* nel 1932.

contro il terzo. Il ruolo decisivo della *dialettica* nei due processi richiede che si accenni al neohegelismo italiano, i cui esponenti, Gentile e Croce, anticipano due temi classici del dibattito critico sulla dialettica e sulla «logica filosofica» in area continentale: il tema della *differenza* (Croce) e quello dell'*azione* (Gentile). Attraverso Lukács, Bloch, Adorno, Habermas, si assiste in ultimo all'ascesa e al declino della dialettica come «logica della filosofia» secondo l'espressione di Croce, e alla rinascita di un atteggiamento antidialettico di tipo kantiano.

L'esistenzialismo e il neopositivismo raccolgono e portano avanti nel corso del secolo, con fortune discontinue, temi tuttora al centro della discussione metafisica. L'esistenzialismo nasce per l'inserimento di tematiche di rilievo ontologico (ossia riguardanti l'essere dell'uomo, l'essere di Dio, nonché l'essere delle cose) all'interno dell'impostazione essenzialmente «gnoseologica» e «metodologica» della filosofia tedesca dei primi anni del secolo. Uno dei temi di fondo del distacco del pensiero esistenziale da quello fenomenologico è infatti il rifiuto del «metodologismo» e del «teoreticismo» propri dell'impostazione fenomenologica originaria (e condivisi dal neokantismo). Tanto per Husserl quanto per i neokantiani e a certe condizioni per lo stesso Dilthey l'obiettivo fondamentale è formulare una teoria generale della conoscenza e del sapere. In tutti i casi, quel che viene fornito è un metodo, non una visione dell'essere: la critica della metafisica si spinge in tutti questi autori fino alla delegittimazione del problema da cui essa stessa è sorta. Come si esprime Heidegger, si tratta di un fondamentale «oblio» del problema dell'essere, che riguarda tutta la filosofia, e certamente il pensiero moderno.

La ripresa dell'interrogativo ontologico¹¹, una esigen-

¹¹ La problematica ontologica è anzi il punto di sutura tra la fenomenologia e i giovani allievi di Theodor Lipps che da Monaco si avvicinano a Husserl e formano il primo circolo fenomenologico. Su questi aspetti si veda il cap. VIII e le indagini di B. Smith, K. Mulligan, P. M. Simons e altri in B.

za molto avvertita nel gruppo dei primi seguaci di Husserl (e tra esponenti del neokantismo che nel primo decennio del secolo si riavvicinavano a Hegel, come Emil Lask), si deve soprattutto a *Essere e tempo*, l'opera che segna non soltanto l'inizio di una nuova filosofia ma anche l'inizio di un nuovo stile filosofico, capace di celebrare il buon accordo tra pensiero accademico e pensiero comune, e di stimolare diversi orientamenti filosofici in tutto il restante sviluppo del secolo. Tra le intuizioni avanzate da Heidegger, quella che subito viene recepita nella sua novità e nel suo potere euristico è la visione dell'uomo come un particolare tipo di ente, le cui caratteristiche sono: a) la capacità di porsi il problema dell'essere, anzi il costituire il luogo proprio in cui il problema dell'essere viene avanzato e svolto; b) l'essere «progetto» (l'uomo non possiede una *essenza* anteriore alla sua *esistenza*, ma deve sempre comunque *diventare quel che è*); c) l'essere «progetto-gettato», ossia il nascere già «anticipato» e «deciso» nel suo essere dalla situazione storico-epocale in cui si trova. Heidegger inoltre, riformulando e aggiornando le ragioni che Kierkegaard aveva fatto valere contro Hegel, sosteneva che l'analitica dell'essere non può svilupparsi come una filosofia fondata sulla «logica» ma deve avere un suo metodo proprio, e tale metodo è quello fenomenologico, ossia l'indagine dell'esperienza, ma a partire dall'«innanzi tutto e per lo più» dell'esistenza.

Il passaggio heideggeriano all'ontologia era in realtà l'espressione di una esigenza di innovazione del discorso filosofico avvertita anche da altri autori, come Jaspers, Scheler e in seguito Sartre e Merleau-Ponty. Di qui nasceva il vasto e composito movimento delle filosofie del-

SMITH (a cura di), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Philosophia Verlag, München-Wien 1982; cfr. anche ID., *Logic and the Sachverhalt*, in «The Monist», LXXII (1989), n. 1. Inoltre, come si vedrà nel cap. VIII, il programma heideggeriano è per molti aspetti una prosecuzione del programma di Scheler, mentre la prospettiva di una ontologia formale in ambito fenomenologico è portata avanti anzitutto da Hartmann.

l'esistenza. Si creava, intorno a una nuova concezione dell'uomo e dell'essere, un nuovo orizzonte paragonabile al «trascendentale» kantiano e al *Geist* hegeliano: l'orizzonte fenomenologico-esistenziale (cfr. cap. VIII).

Ma proprio mentre la filosofia heideggeriana prendeva forma, il neopositivismo o positivismo logico andava diffondendosi, dapprima in Europa, quindi nei paesi di lingua inglese (cfr. cap. VII). Il neopositivismo eredita il programma che, in modo non sempre del tutto autoconsapevole, era alla base delle ricerche dei «filosofi-scienziati» tra i due secoli, ossia quello di fornire un supporto filosofico alle innovazioni scientifiche e allo straordinario progredire della scienza. L'idea del neopositivismo austro-tedesco è precisamente concepire una *filosofia scientifica* nel duplice senso di: a) rigorosa, cioè non «metafisica» (ossia non fondata sul superamento della realtà empirica descritta dalla scienza, né sulla «reificazione» delle proprietà che è l'errore logico di base di ogni idealismo, nonché di ogni filosofia antiscientifica); b) applicata alla scienza (con il compito di chiarire i presupposti e i metodi del lavoro scientifico, di perfezionare il linguaggio utilizzato dagli scienziati, in ultimo di individuare e fissare il «metodo unico» della prassi scientifica).

Come si vede, il neopositivismo accoglie alcuni elementi portanti del kantismo – essenzialmente: l'impostazione antimetafisica – e li pone al servizio della nuova scienza: si tratta di un programma comune anche al neocriticismo¹², ma esistono ora nuovi e decisivi elementi di differenza, soprattutto collegati alla *discriminante logica*. Infatti, il metodo di cui la razionalità neopositivistica

¹² La tendenza storiografica più recente consiste nel sottolineare gli elementi di affinità tra le due scuole: cfr. M. FERRARI, *Un'altra storia. Tendenze e prospettive della più recente storiografia sulle origini dell'empirismo logico*, in M. DI FRANCESCO, D. MARCONI e P. PARRINI, *Filosofia analitica 1996-1998*, Guerini, Milano 1998; cfr. anche A. COFFA, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; M. FRIEDMAN, *The Re-Evaluation of Logical Positivism*, in «The Journal of Philosophy», LXXXVIII (1991); P. PARRINI, *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht-Boston-London 1994.

si serve (cioè il secondo senso dell'espressione «filosofia scientifica») è essenzialmente l'applicazione della nuova logica formale creata da Peano e Frege (e da altri) alla valutazione degli enunciati filosofici e scientifici. Compito del lavoro filosofico è chiarire i metodi e le acquisizioni della scienza, nonché discriminare quali teorie sono accettabili in base alla concezione scientifica del mondo, e quali invece vanno scartate, e per fare ciò la filosofia si serve dell'analisi logica del linguaggio, che significa: 1) raffronto tra la lingua naturale e un linguaggio formalizzato e controllato, capace di rilevare gli errori e le espressioni malformate; 2) valutazione degli enunciati scientifici e filosofici in base a teorie logiche consolidate, per lo più create allo scopo di evitare le antinomie (ad esempio la teoria dei tipi, l'esclusione dell'autoriferimento o la distinzione tra linguaggio oggetto e metalinguaggio, ecc.).

Si capisce allora perché la filosofia possa e debba essere «scientifica», e debba essere anche o in massima parte «logica». Il suo lavoro consiste infatti essenzialmente, per adempiere al compito 1), nella messa a punto sempre più perfezionata di linguaggi formali che forniscano strumenti di controllo; quindi, per adempiere al compito 2), lo sviluppo di teorie del linguaggio e della verità che forniscano le premesse filosofiche alla valutazione (criteri). Così *il neopositivismo proponeva un nuovo tipo di primato della logica in filosofia, dopo quello proposto da Hegel*: anche se la logica in questione non era più la dialettica (dunque uno strumento «filosofico», appartenente alla tradizione della disciplina), ma la logica formale creata (o inaugurata) dai matematici.

In quegli stessi anni, poco prima o poco dopo, sorsero altre teorie della scienza e altre ipotesi di raffronto tra filosofia e scienza (ad esempio Bachelard e lo strutturalismo in Francia, Enriques in Italia) che ponevano la questione in termini diversi. Alcune ambiguità e alcuni problemi del programma neopositivistico inoltre venivano subito rilevati, e molto presto il movimento giun-

geva a una nuova impostazione, in cui avevano un ruolo decisivo l'influsso del pragmatismo americano e della «filosofia linguistica» elaborata in Inghilterra (cfr. cap. ix). In effetti, è abbastanza legittimo pensare al neopositivismo piuttosto come un unico percorso che include tanto la concezione scientifica del mondo difesa nei primissimi anni quanto tutte le critiche e le variazioni sugli stessi temi: un percorso dunque che da Schlick, Carnap, Neurath, Reichenbach risale a Popper e a Quine, quindi alle teorie di Hempel e Lakatos, e in certo modo include anche l'epistemologia storico-dinamica di Kuhn e Feyerabend e quella dei sociologi della scienza.

8. *Dall'esperienza al linguaggio, dal linguaggio al pensiero.*

Riprendendo in breve il percorso fin qui schematizzato, possiamo ammettere che la ricerca filosofica sorta dalla crisi dell'idealismo speculativo e dal problematico confronto tra scienza e filosofia sia stata principalmente orientata all'individuazione e definizione di un *terreno* di indagine, da pensarsi in alternativa al trascendentalismo e all'idealismo, o all'interno di una reinterpretazione dell'uno e dell'altro. L'esperienza è il termine comune su cui convergono storicisti, neokantiani, fenomenologi, neocriticisti. Tale impostazione non muta sostanzialmente nella fase centrale del secolo. L'idea trascendental-idealistica di collocare la filosofia non nella teoria pura ma nel mondo della «fenomenologia dello spirito» continua dunque a valere come orientamento comune di base, al di là di ogni differenza, anche se restano divergenti le definizioni dell'orizzonte, o del terreno appunto, entro il quale si colloca e si descrive l'esperienza.

Negli anni Venti-Trenta inizia però a prendere forma una soluzione destinata ad avere ampia fortuna: si tratta della cosiddetta *svolta linguistica*, a cui si è accennato nel primo paragrafo di questa Introduzione, ovvero della scoperta del linguaggio come ambito specifico e/o pri-

vilegiato di esercizio della filosofia. Un primo passo essenziale su questa via è compiuto da Cassirer, nella *Filosofia delle forme simboliche*, ma è soprattutto il lavoro di Russell, del primo Wittgenstein e del neopositivismo (a sua volta proveniente dalla logica e dalla filosofia del pensiero di Frege) a rivelare quanto, nelle questioni filosofiche, si debba a problemi logico-linguistici, cioè a spostare l'attenzione filosofica e scientifica sul linguaggio. Tale risultato domina la parte centrale del Novecento, dagli anni Trenta agli anni Settanta, ma diventa vistosamente evidente a partire dagli anni Cinquanta.

I due percorsi divergenti dell'esistenzialismo e del neopositivismo nel secondo dopoguerra si attestano ora in *tre diverse immagini del linguaggio*: quella che Heidegger inizia a proporre negli anni Quaranta, e che viene in seguito sviluppata nell'*ermeneutica* (cfr. cap. XI), quella che si precisa nella *filosofia analitica*, nella «scuola americana», direttamente erede del neopositivismo, e nella scuola inglese, che continua un cammino inaugurato da Moore e dal «secondo» Wittgenstein, e concepisce l'analisi filosofica come studio del linguaggio ordinario (cfr. cap. IX); infine, quella proposta dallo *strutturalismo* e dal *poststrutturalismo*, variamente connessa al «secondo Heidegger» e alla linguistica strutturale di De Saussure.

Prende origine qui, e precisamente come si è accennato verso la fine degli anni Cinquanta, la consuetudine di dividere la filosofia in «analitici» e «continentali». Va sottolineato il fatto che *proprio nel momento in cui il terreno della pratica filosofica sembra farsi unico*, perché ormai ovunque si parla (più o meno positivamente) di linguaggio, *gli stili filosofici si scoprono profondamente e forse irrimediabilmente divergenti*.

Si noterà che i due aggettivi sono asimmetrici: una corrente filosofica, la filosofia analitica, viene contrapposta a una determinazione territoriale, ovvero alla filosofia del Continente europeo. Ma c'è una spiegazione: nell'ambito dei paesi di lingua inglese, come spiega Rorty in un celebre testo del 1981, *La filosofia oggi in America*, la filo-

sofia analitica è considerata l'unica filosofia veramente degna di questo nome, e dunque è abbastanza naturale definire come «continentali», europee, tutte le altre tendenze del pensiero mondiale. Si è discusso molto sulla effettiva appropriatezza della distinzione e sul suo significato, ma indiscutibilmente, negli anni tra il secondo dopoguerra e gli anni Settanta, non esiste un'unica comunità filosofica internazionale, bensì esistono a grandi linee due tradizioni, che operano su riviste internazionali diverse, con stili filosofici diversi, che fanno riferimento a due diversi gruppi di autori, e i cui rispettivi esponenti, come scrive Apel in una prima messa a punto, del 1973, «raramente prendono nota gli uni degli altri». La situazione si attesta in quegli anni, anche per l'emergere di altre correnti filosofiche europee che presto entrano in contatto con gli eredi della fenomenologia e dell'esistenzialismo, in particolare: la *teoria critica* di Habermas, lo *strutturalismo* e il *poststrutturalismo*.

In entrambi i fronti del pensiero mondiale, l'analitico e il continentale, l'attenzione sembra convergere sull'ormai avvenuta identificazione del *Geist* hegeliano e/o del trascendentale kantiano nel linguaggio. Per gli eredi del neopositivismo e di Wittgenstein questa era una acquisizione abbastanza prevedibile: ma anche la teoria critica, che pure sorgeva da una fonte diversa, con Habermas (*Teoria dell'agire comunicativo*, 1981) giunge a una stessa dominanza della *linguisticità*. Inoltre, anche lo strutturalismo, la cui origine è matematica, e che si sviluppa seguendo una via del tutto autonoma, afferma uno stesso primato della ragione linguistica, anche se la linguisticità di cui si tratta è mutuata dai linguisti, più che dalle riflessioni di Frege, Wittgenstein, Moore (cfr. cap. XI).

Una singolare uniformità dell'idea di fondo fa da correlato a una grande varietà di sfumature e di accentuazioni. Dall'interno della grande svolta linguistica nascono diversi orientamenti, alcuni dei quali in aperto conflitto con queste forme di panlinguismo, altri impegnati

nell'elaborazione delle conseguenze più o meno indesiderate che ne dipendono. Una di queste vie, frequentata soprattutto in area angloamericana, è la ripresa dell'interrogativo fondazionale sul «pensiero» da cui sorgevano le filosofie di Husserl e Frege nonché lo psicologismo del secondo Ottocento: un interrogativo che è rimasto sempre sullo sfondo del discorso analitico, anche nell'epoca di più accesa fiducia nella *linguisticità* dei problemi e delle soluzioni. La novità di questa ripresa consiste nel fatto che mentre Frege e Husserl per vari motivi (cfr. cap. III) sviluppavano il problema in aperto antagonismo con la psicologia sperimentale e naturalistica, oggi la domanda filosofica sul tema si intreccia profondamente con l'elaborazione scientifica (che in questo ambito, attraverso la computerizzazione e l'indagine neurologica, nonché attraverso l'incontro tra l'una e l'altra, ha ottenuto risultati notevoli). Come è stato osservato, si tratta di una vera *rivincita* dello psicologismo e del naturalismo. Ancora oggi però la questione è aperta, e sempre più chiaramente si profila l'ipotesi di una psicologia filosofica come effettiva «filosofia del pensiero» capace di ripensare il trascendentalismo in una nuova chiave.

Una seconda via è la teoria della postmodernità (cfr. cap. XII), sorta in filosofia sostanzialmente come elaborazione e aggiornamento dei relativismi che già avevano attraversato la cultura filosofica tra i due secoli: una rielaborazione che si avvale di diversi elementi di supporto, come la teoria dei «giochi linguistici», le analisi della «società informatizzata», la definizione nietzscheana e heideggeriana della contemporaneità come epoca del «nichilismo», la teoria weberiana della «secolarizzazione». Con l'idea di postmodernità la filosofia contemporanea cerca di muoversi sull'incerto terreno di una definizione di sé, e delle proprie condizioni di impossibilità, di fatto per lo più riproducendo le circostanze critiche dell'epoca della sinistra hegeliana. La conclusione più conseguente della teoria della postmodernità sul piano metafilosofico

è in effetti un gioco di *contaminazione*, in cui la filosofia si allea ora alla letteratura e all'arte, ora alla religione.

In un certo senso, sembra di poter dire che i due percorsi, iniziati nella seconda metà del secolo scorso, si compiono ora ritornando su se stessi: quello della «fuga» dalla filosofia messa in opera dagli hegeliani di sinistra; quello dello «psicologismo» e delle sue molte forme (filosofiche, scientifiche) difeso e teorizzato da coloro che riprendono il discorso filosofico dopo la morte di Hegel e contro l'idealismo speculativo.

BREVE STORIA DELLA FILOSOFIA
NEL NOVECENTO

per Elena

Parte prima
Filosofie dell'esperienza
(1900-30)

Capitolo primo

Questioni ottocentesche

Ha scritto José Ortega y Gasset: «Gli ultimi sessanta anni del secolo XIX sono stati una delle tappe meno favorevoli alla filosofia. È stata un'epoca antifilosofica. Se la filosofia fosse qualcosa da cui si potesse radicalmente prescindere, non c'è dubbio che durante quegli anni sarebbe scomparsa del tutto»¹. L'idea del secondo Ottocento come epoca profondamente critica per la filosofia è quasi universalmente condivisa. Di solito le cause più o meno dirette della crisi vengono individuate in due circostanze di rilievo storico-filosofico: l'*autosuperamento* dell'idealismo speculativo (non è un caso che i sessanta anni indicati da Ortega coincidano più o meno con l'epoca successiva alla morte di Hegel, avvenuta nel 1831), e il *pluralizzarsi* del territorio della filosofia nelle singole scienze sorte dalla strutturazione illuministica e poi positivistica dei saperi.

Si tratta di una crisi *interna*, che intercorre nello stesso sviluppo del linguaggio filosofico tradizionale, giunto con Hegel a una estrema elaborazione e dunque a una forma di compimento o di «apoteosi»²; e dell'insorgere di una difficoltà dall'*esterno*, proveniente da ciò che Ortega chia-

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Qué es filosofía?*, corso tenuto a Madrid nel 1929, in *Obras Completas*, Madrid 1961-64, vol. VII (trad. it. di A. Savignano, *Che cos'è filosofia?*, Marietti, Genova 1994, p. 14. Una precedente traduzione del corso, insieme ad altri saggi di filosofia della scienza è uscita con il titolo *Scienza e filosofia*, trad. it. di L. Gallinari, Armando, Roma 1983).

² Cfr. D. E. COOPER, *Postmodernism and the end of philosophy*, in «International Journal of Philosophical Studies», 1993, n. 1.

ma la minaccia dell'«imperialismo» scientifico, e sostanzialmente connessa al rischio di una delegittimazione definitiva della filosofia, vista, nell'ottica delle scienze positive, come una forma di sapere impraticabile per la sua genericità e per le sue ambizioni totalizzanti. La filosofia del Novecento costituisce in gran parte una risposta a questa doppia difficoltà.

1. *La libertà di essere nulla.*

La coincidenza tra la crisi della filosofia e la crisi dell'idealismo speculativo è uno dei principali motivi conduttori della riflessione metafilosofica lungo tutto il corso del Novecento¹. La connessione era peraltro già evidente nell'epoca subito successiva alla morte di Hegel. In un libro famoso, *Hegel und seine Zeit*, del 1857, Rudolf Haym, commentando l'improvviso declino delle fortune hegeliane, rilevava: «La decadenza della filosofia di Hegel è senza dubbio collegabile con l'esaurimento della filosofia in generale. Questa grande ditta – la filosofia hegeliana – ha fatto fallimento perché l'intero ramo commerciale era a terra». Solo pochi anni prima, ricorda Haym: «Ogni scienza si nutre alla doviziosa tavola della sapienza hegeliana [...], tutte le facoltà facevano l'anticamera di fronte alla facoltà di filosofia, per trarre almeno qualche profitto dall'alta ispe-

¹ Cfr. esemplarmente J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985 (trad. it. di E. ed E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997¹, in particolare pp. 52 sgg.). In una raccolta di saggi, dal titolo, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge 1989 (trad. it. di G. Boringheri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989), Richard Rorty offre una significativa variazione, rispetto alla tesi, canonicamente diffusa in ambito continentale (neoi-dealistico, neomarxista), del culmine e della caduta, in Hegel, del discorso filosofico: a suo avviso l'idealismo tedesco è stato l'unico caso storico di un effettivo primato culturale della filosofia rispetto alla scienza; prima e dopo, la pratica filosofica si è sempre presentata come una pratica *interna* alla scienza, o decisamente eccentrica, legata alla politica e alla letteratura morale. Sulla teoria della «fine della filosofia» in connessione con la crisi dell'idealismo hegeliano cfr. anche D. E. COOPER, *Postmodernism and the end of philosophy* cit.

zione dell'assoluto e dalla onnipotente versatilità della celebre dialettica»⁴.

Ma proprio la celebre dialettica, ultimo sforzo espressivo della teoria «pura», era l'arma che i giovani hegeliani impugnavano contro la filosofia. Nei suoi studi sull'età successiva alla morte di Hegel Karl Löwith ha messo in luce in modo dettagliato il ruolo destrutturante che l'idea di dialettica esercitò nell'ambiente dei pensatori radicali del secondo Ottocento. L'applicazione sistematica del metodo dialettico, eseguita con speciale rigore e radicalità, con una forma di «disperata onestà», dagli hegeliani di sinistra – tra i quali Löwith include anche Kierkegaard e Nietzsche – generava a partire dalle stesse premesse di Hegel «l'uscita della filosofia dalla filosofia»⁵.

Di fatto i giovani hegeliani sono i primi *filosofi-non-filosofi* della contemporaneità: sono scrittori e giornalisti, moralisti, economisti e politici. Si assiste a una *fuga* aperta e programmatica della filosofia dalla propria collocazione istituzionale e accademica. Il principio di più generale applicazione, spiega Löwith, è la difesa della «libertà di essere nulla». Un esempio è particolarmente indicativo: quando un amico di Feuerbach si adopera per trovargli un impiego accademico, Feuerbach gli scrive: «Quanto più si vuol fare di me, tanto meno sono qual-

⁴ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim, Olms 1962, pp. 6 e 4. L'idea del grande «potere» hegeliano negli anni dell'insegnamento berlinese del filosofo di Stoccarda è però a quanto sembra non del tutto storicamente fondata. In realtà Hegel ebbe molti e agguerriti avversari accademici, tra storici, filologi e studiosi di diritto. Cfr. C. CESA (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 323: «Queste notizie indicano come sia del tutto fuori luogo ritenere che Hegel avesse, a Berlino, una posizione dominante; cercò di costruirsi, onde assicurare alla filosofia il ruolo di fondamento di tutto il sapere; ma era ben consapevole, e lo dichiarò più volte, di essere lontano da quel risultato».

⁵ K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich-Wien 1949 (trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, p. 119); si veda anche M., *Hegel und Hegelianismus*, in «Zeitschrift für Deutsche Bildung», 1931; M. (a cura di), *Die hegelische Linke*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1962 (trad. it. di C. Cesa, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1966³).

cosa, e viceversa. In generale, sono qualcosa solo sino a quando sono nulla».

Si tratta di una fondamentale avversione per l'*oggettualità*, per la fase «tetica», «posizionale», della dialettica, che si ritrova in una vasta famiglia di teorizzazioni otto-novecentesche: dalla critica marxiana dell'alienazione, in tutti i suoi sviluppi, al privilegio gentiliano del *pensare sul pensato*; dalla avversione esistenzial-fenomenologica per il realismo naturalistico alla caratterizzazione sartriana dell'io come «nulla». Nel Novecento, questa impostazione servirà – da diversi punti di vista – a contrapporre la filosofia all'*oggettivismo* scientifico: se la scienza privilegia la presenzialità e la datità degli oggetti, la filosofia ha un compito di *resistenza*, serve cioè a ricordare che ogni dato è intenzionato, e ogni produzione rischia la reificazione e l'alienazione, e ogni pretesa di neutralità descrittiva è illusoria se non fondamentalmente ideologica.

Già nell'età posthegeliana questa posizione aveva però mostrato i suoi punti critici. Gli hegeliani e gli antihegeliani radicali promuovevano infatti, sostanzialmente, una dissoluzione dialettica della filosofia. Il compito essenziale e fondamentale della teoria risultava essere in ultimo un compito autodistruttivo: fine proprio della teoria filosofica è *negare se stessa*, dissolvendosi nella prassi, realizzandosi nella vita e nell'esistenza. L'immagine resterà paradigmatica per diverse generazioni di pensatori antiaccademici e antisistematici, e la ritroviamo ancora – con qualche variazione – in autori recenti che possono essere considerati eredi della sinistra hegeliana (nel senso ampio inteso da Löwith), come Adorno o Derrida⁶.

⁶ La parentela con la sinistra hegeliana è apertamente riconosciuta da Adorno, che accenna alla vocazione autodissolutiva della filosofia in apertura di *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966 (trad. it. di A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970); Derrida può essere considerato un hegeliano di sinistra per diverse ragioni, e anzitutto, e per qualche ci riguarda, in quanto pratica e teorizza un filosofare *al limite*, tra ironia e invenzione testuale (cfr. M. FERRARIS, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990).

2. Le scienze «specializzate».

Se l'autosuperamento della filosofia è un evento in qualche misura inafferrabile, che riguarda vicende non esattamente delimitate nella storia dello spirito, la *frammentazione* del territorio filosofico è un dato direttamente osservabile e di evidenza istituzionale. Verso la metà dell'Ottocento, con una mossa peraltro preparata da una tradizione di riflessioni matematiche sulla sillogistica aristotelica, George Boole annunciava (*L'analisi matematica della logica*, 1847) la traducibilità dell'enunciato «tutti gli uomini sono mortali» nell'equazione « $xy = x$ ». Era un passo che Leibniz aveva già in buona parte compiuto, ma solo nel secondo Ottocento lo slittamento dal *logico-filosofico* al *logico-matematico* inizia ad assumere una rilevanza istituzionale e culturale. Grazie a questa e ad altre acquisizioni Boole apriva la via all'algebrizzazione della logica: il più intimo fondamento del sapere filosofico, la sua struttura più esemplarmente essenziale e pura, cioè la «scienza del logos», iniziava allora a trasferirsi nelle mani dei matematici.

La fondazione a Lipsia, nel 1879, del primo laboratorio di psicologia sperimentale è un evento esattamente simmetrico. Anche l'altro luogo tradizionale di fondazione del discorso filosofico, l'ambito riflessivo-introspectivo dell'anima, della mente, della coscienza, con l'autonomizzarsi della psicologia veniva ereditato dagli scienziati, «dai medici e dai fisiologi»⁷ – ed è un processo che in Germania avrà diretti riscontri nella controversia sullo psicologismo, di cui si parlerà più avanti (cfr. capp. III e IV).

La nascita della logica matematica e della psicologia sperimentale sono probabilmente, anche se non del tutto denunciamente (le conseguenze dell'emancipazio-

⁷ Cfr. E. MELANDRI, *Le «Ricerche logiche» di E. Husserl*, il Mulino, Bologna 1990.

ne della logica iniziano a essere registrate in filosofia molto più tardi), gli eventi più rilevanti del secolo scorso per quel che riguarda la pratica filosofica. La sfera del pensiero, tradizionalmente identificata come territorio proprio della filosofia, orizzonte e fondamento del metodo filosofico a partire almeno da Descartes, si rivela ora, a rigore, un ambito di competenza dei matematici e/o degli psicologi sperimentali. Non è un caso che gli psicologi di fine Ottocento siano interessati anche alla logica, e che i logici matematici siano impegnati a chiarire le differenze tra logica e psicologia (esemplarmente, Frege: cfr. cap. III), mentre per tutti i filosofi interessati a un discorso fondazionale il problema centrale risulta essere la chiarificazione dei rapporti e delle differenze tra logica, filosofia e psicologia. Non è neppure un caso che, come vedremo, i filosofi di area antiscientifica lungo tutto il corso del Novecento si trovino impegnati in una simultanea presa di distanza tanto dalla logica formale quanto dalla psicologia: l'una e l'altra infatti sono i due luoghi istituzionali di una «scientizzazione» del pensiero che non può che risultare problematica per l'identità stessa della filosofia.

Il pensiero tra logica e psicologia è uno dei grandi centri tematici dell'inizio del secolo (nonché come vedremo degli ultimi dieci anni: cfr. Conclusioni). Ma nello stesso periodo, poco prima o poco dopo, anche la sfera dei rapporti umani, dell'etica e del diritto, veniva colonizzata da saperi specifici, con la nascita e lo sviluppo della sociologia, della linguistica, dell'antropologia culturale, della storiografia come discipline autonome. Quali sono allora il ruolo e il posto della filosofia in questo nuovo quadro culturale? C'è ancora bisogno di una «filosofia» come territorio unico comune di queste scienze, e a quali condizioni può essere definito un territorio di questo tipo? Il neokantismo, lo storicismo, la fenomenologia, le tre grandi correnti con le quali si apre il Novecento filosofico, nascono e si sviluppano preci-

samente ponendosi tali domande (cfr. capp. III-v), e per lo più la risposta prende la forma di ciò che è stata definita una «reazione antipositivistica», ma occorre forse precisare meglio il discorso.

In effetti, il concetto di scienza «positiva» ha evidenti requisiti antifilosofici. In un contesto in cui si prevede la definizione delle scienze in termini di «oggetti» e «metodi», risulta ovviamente difficile una determinazione del compito e della natura della filosofia, per tradizione scienza plurimetodica e priva di oggetto determinato. L'acquisizione comune dei pensatori dell'inizio del secolo è che comunque stiano le cose, l'opportunità e la natura della filosofia non possono essere valutate a partire da simili criteri: occorre una diversa determinazione dell'*oggetto*, una nuova concezione e una nuova messa a punto del *metodo*, occorre la nuova idea di una *scienza rigorosa* che tuttavia non è *scienza* nel comune senso del termine.

3. *La materia vivente e la filosofia dopo la filosofia.*

L'insieme di queste circostanze critiche porta, a partire dal secondo Ottocento, a un processo di progressiva «de-filosofizzazione» della filosofia professionale. «De-filosofizzazione» significa che la autocomprensione professionale del filosofo come tale diventa problematica, e la stessa denominazione «filosofia» appare, più di quanto avvenisse in altre epoche, di difficile applicazione o «imbarazzante» (Heidegger usa espressamente questo termine nel colloquio con Cassirer avvenuto a Davos nel 1929: cfr. cap. IV). Il filosofo non è uno scienziato, ma non è neppure quel tipo di superintellettuale che legifera sulla ragione grazie alle sue specifiche armi trascendentali e/o dialettiche. Il passaggio delle innovazioni scientifiche dal piano della ricerca al piano «strutturale» della produzione, evento che viene solitamente

designato come evento della «tecnica» e che negli ultimi anni del secolo scorso riceve un impulso del tutto peculiare, genera un'ulteriore complicazione del quadro complessivo.

Ritorniamo ancora alle pagine del posthegeliano Haym:

Il nostro non è più tempo di sistemi, di poesia e di filosofia, è un tempo invece in cui, grazie alle grandi scoperte del secolo, la materia sembra essere divenuta vivente. I fondamenti più profondi della nostra vita tanto fisica quanto spirituale vengono demoliti e ricostruiti in forma diversa da questi trionfi della tecnica⁸.

La descrizione si attaglia forse ancora perfettamente alle circostanze attuali: dal punto di vista della struttura di fondo dell'esperienza, dal punto di vista dello «spirito», come ha sostenuto Gadamer, «Il xx secolo porta avanti soltanto ciò di cui furono allora [nel secolo precedente, età dell'industrializzazione avanzante] poste le basi»⁹. Ma si può legittimamente discutere la conseguenza che ne trae Haym, ossia l'irreversibile declino della filosofia. In effetti, la nozione di materia vivente – almeno in questo contesto – è così tipicamente dialettica da far pensare non tanto alla fine della filosofia speculativa quanto a una sua estrema realizzazione. L'epoca della fine del pensiero hegeliano si presenterebbe allora con i tratti di un *hegelismo realizzato*: il rapporto della filosofia con il proprio tempo non sembra affatto rescisso, ma sembra invece giunto a una forma di familiarità prossima all'identificazione.

Nella stessa epoca che vede il trionfo dell'idea di concretezza e il sorgere, come dice Haym, della «materia vivente», è infatti anche avvertibile un movimento opposto. Proprio mentre il filosofo puro dichiara la pro-

⁸ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit* cit., p. 16.

⁹ H. G. GADAMER, *Kleine Schriften*, I, Tübingen 1967 (trad. it. *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in ID., *Ermeneutica e metodica universale*, a cura di U. Margiotta, Marietti, Genova 1973, p. 120).

pria volontà di essere nulla, mentre un certo discredito culturale grava sull'idea e la pratica di filosofia, si assiste a una generalizzata «filosofizzazione» delle pragmatiche e dei saperi. Gli oggetti, i valori e i principî un tempo di pertinenza della filosofia vengono indagati, perseguiti e applicati in ambiti extrafilosofici, dalle arti figurative alla musica, dalle arti applicate alle singole scienze – ed è un processo che si annuncia con la nascita delle *avanguardie* artistiche (non casualmente anticipate dall'avanguardia romantica), nonché con l'affermarsi, come si vedrà, di nuove filosofie create da «scienziati», da studiosi di formazione non direttamente filosofica.

Così alla fine della filosofia come scienza, o come scienza prima e fondamento dei saperi, fa da correlato la dispersione e la frammentazione dello specifico filosofico nei diversi ambiti della cultura. Il mondo della scienza e della tecnica si rivela, rispetto alla filosofia, profondamente ambiguo: da certi punti di vista è la fine del logos filosofico, da altri è la sua realizzazione estrema. Una testimonianza di questo fenomeno, che corrisponde a un «clima» acutamente avvertito nella cultura europea dell'inizio del secolo, ci è data da Kandinskij:

Lentamente molte arti si avviano a dire quello che hanno da dire, con i loro mezzi specifici. E nonostante questa separazione, o grazie ad essa, le arti non sono mai state tanto unite come in quest'ultima fase della svolta spirituale. In tutte si avverte la tendenza all'antinaturalismo, all'astrazione, e all'interiorità [...]. Nasce di qui l'attuale ricerca di un ritmo pittorico, di una costruzione matematica astratta; nasce di qui il valore che si dà alla ripetizione della tonalità cromatica, al dinamismo dei colori, ecc.¹⁰.

La filosofia non sembra dunque di fatto dissolta nelle singole arti e scienze, ma anzi sembra dominare dall'interno e «abitare» ciascuna di esse. La domanda fi-

¹⁰ *Über das Geistige in der Kunst*, München 1912⁷ (trad. it. di E. Pontiggia, *Lo spirituale nell'arte*, SE, Milano 1989, p. 39).

losofica sembra rinascere in ogni singolo settore della cultura, in concomitanza con un vasto processo di de-realizzazione della vita, che Weber descriverà nei primi anni del secolo come razionalizzazione, e primato della «razionalità formale» (cfr. cap. VI).

Nel saggio dal titolo *La fine della filosofia e il compito del pensiero*¹¹ (1969) Heidegger approfondisce il senso di questa realizzazione-dissoluzione mettendo esplicitamente in rapporto l'autosuperamento della filosofia e la frammentazione del territorio filosofico nelle scienze specializzate. I due processi si riducono a un solo percorso. La nascita delle scienze particolari, sostiene Heidegger, si deve all'inevitabile destino dell'ontologia occidentale: è la stessa domanda filosofica sull'essere che a un certo punto ha dovuto smembrarsi nelle singole «regioni» e nei settori specifici di indagine. In certo modo, la filosofia era impostata in modo tale da imporre il proprio superamento nelle singole scienze. Così non è la scienza che ha soggiogato la filosofia producendone la frammentazione ma è la filosofia che ha superato se stessa dissolvendosi nelle scienze.

Ma perché tale *autosuperamento* era inevitabile? La risposta di Heidegger è che sin dall'epoca platonica si è sviluppato un modo di porre e risolvere la domanda sull'essere tale da determinare la fine-realizzazione della filosofia nella scienza. Il requisito proprio di tale domanda-risposta sull'essere è (cfr. cap. VIII) il privilegio della «presenza», ovvero il privilegio della *oggettualità* degli enti, e la riduzione degli enti a oggetti di manipolazione tecnico-scientifica. Come si vede, siamo di nuovo (benché con rilevanti differenze) di fronte alla questione che già interessava i pensatori radicali posthegeliani, ossia all'avversione per l'oggettualità, all'idea che la «presenza» data-costruita-istituita dell'essere sia essenzialmente una prigione e un limite per il pensiero. La filosofia

¹¹ In M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969 (trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980).

dunque, scegliendo la presenza, avrebbe voluto e decretato la propria autodissoluzione nelle scienze particolari, e tale dissoluzione non è che la sua più propria *realizzazione*.

Tuttavia, la risposta di Heidegger¹² (come la risposta, non molto diversa, dei pensatori posthegeliani, di Kierkegaard, di Nietzsche) sarebbe definitiva se effettivamente la filosofia si fosse *dissolta* nella scienza, o nelle arti. Di fatto però questo non è successo e la filosofia pensata dagli scienziati è risultata essere «vera» filosofia in molti sensi, mentre altre soluzioni al problema dell'autosuperamento dell'idealismo e della particolarizzazione delle conoscenze (soluzioni che si devono anche alle diverse fasi del pensiero heideggeriano) si sono di volta in volta presentate.

¹² Peraltro non definitiva, perché Heidegger non ha mai smesso di interrogarsi su questo punto, e di fornire di volta in volta risposte sottilmente diverse (cfr. capp. VIII e XI). Cf. anche M. HEIDEGGER, *Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie*, 1965 (trad. it. *Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, Ets, Pisa 1988).

Capitolo secondo

Filosofi-scienziati

Gli iniziatori del Novecento filosofico incominciano a lavorare negli ultimi decenni del secolo scorso, e sono nella maggior parte dei casi filosofi-scienziati, o meglio scienziati che per qualche motivo ampliano la propria indagine fino a trasformarla in una riflessione globale e a fondare nuove filosofie. Nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) Karl Jaspers scriveva:

Forse oggi il filosofo migliore è uno scienziato, che tiene per così dire i piedi in un settore della scienza, e in pratica indaga, senza mai perdere di vista il concreto, tutti i lati del rapporto con la conoscenza in generale [...], e potrebbe darsi che [...] meriti più che ogni altro il nome di filosofo un economista, un filologo, uno storico, un matematico¹.

Il fatto che per fare filosofia sembri necessario a Jaspers² «tenere i piedi» in qualche campo particolare della scienza può essere visto come un esito dei processi di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, ossia di ciò che Ortega definiva «l'imperialismo» della scienza moderna. Si può ammettere che il credito (quasi indiscusso) della scienza in materia di verità nel mondo tardo-ottocentesco e del primo Novecento sia all'origine

¹ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919 (trad. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 12).

² Prima di diventare uno degli iniziatori dell'esistenzialismo, e di cambiare in parte atteggiamento nei confronti della scienza, lo stesso Jaspers era un medico.

di questo primato del punto di vista «scientifico» in filosofia. Ma l'aspetto interessante della questione è piuttosto un altro, e si può formulare nel seguente modo: perché lo scienziato dovrebbe occuparsi di filosofia e indagare sul problema della «conoscenza in generale»? Quali dovrebbero essere le motivazioni del passaggio dalla scienza alla filosofia? Nelle pagine che seguono si tenterà di rispondere, esaminando qualche caso esemplare, e illustrando le teorie di alcuni scienziati-filosofi (o filosofi con iniziali interessi scientifici) il cui lavoro ha esercitato largo influsso sul pensiero successivo: Frege e Husserl, iniziatori di quelle che sono forse le più importanti correnti filosofiche del Novecento, rispettivamente la filosofia analitica e la fenomenologia (par. 1); Ernst Mach, che è stato tra l'altro uno dei principali ispiratori del neopositivismo (parr. 2-3); Bergson, figura centrale nella cultura francese del primo Novecento (par. 4); James e Peirce (par. 4), iniziatori del pragmatismo.

1. *Oggetti puri.*

Frege e Husserl (di cui parleremo più in dettaglio nel prossimo capitolo) partono da problemi di metamatematica, o meglio ancora dalla difficoltà di definire, con i soli strumenti che la scienza e la filosofia tradizionale mettono loro a disposizione, «oggetti puri» come il numero o gli enti geometrici. Per entrambi, il riscontro che dà avvio alla ricerca è l'insufficienza del punto di vista naturalistico per la determinazione di entità di questo tipo.

Che genere di oggetti sono, si chiede Frege, per esempio l'equatore, o il centro di massa del sistema solare? Si tratta di entità «oggettive», non di stati d'animo, né di allucinazioni, ma non si tratta neppure di cose «reali» o «effettive» [*wirklich*], almeno nel senso in cui normalmente si intendono il reale e l'effettivo. Se un pun-

to della superficie terrestre si trovi a nord o a sud dell'equatore, è un fatto oggettivo, eppure non possiamo vedere l'equatore né camminarci sopra. Questa problematica si affaccia nelle prime opere di Frege³, ed è il punto di partenza del suo discorso di filosofia della matematica precisamente perché il numero è una entità di questo tipo, e la concezione tradizionale del pensiero, che oscilla tra psicologismo e trascendentalismo, non sembra in grado di dar conto di simili modalità di esistenza: secondo Frege, si tratta di entità tipicamente «logiche», e sarebbe fuorviante ridurle a costrutti *mentali*, di qualunque tipo, o a dati *empirici*.

Non dissimile è l'avvio problematico del discorso husserliano. Da Bernhard Bolzano (1781-1848) il giovane Husserl eredita l'idea di una «logica» come scienza di oggetti «in sé» ideali, che non sono tanto esistenti o reali nel comune significato del termine, ma che tuttavia sono «veri». Egli inoltre accoglie dal maestro Franz Brentano (1838-1917) – «Il solo e unico maestro in filosofia» che riconobbe – la nozione di *intenzionalità*, ossia l'idea che tali oggetti «in sé» sono presenti alla coscienza quali fenomeni psichici, dotati, se non di realtà, di «in-esistenza intenzionale», ovvero di un «rapporto con un contenuto», una «direzione verso un oggetto»⁴. La psicologia descrittiva di Brentano era basata, schematicamente, sulle seguenti assunzioni: lo stato psichico è indubitabile, ed è rappresentazione di qualcosa che non necessariamente «esiste», ma ha senz'altro una esistenza-presenza in quanto contenuto «intenzionato». Il rinnovamento brentaniano dell'empirismo consisteva dunque nell'estensione della nozione di esperienza oltre l'ambito sensibile, e la sua caratterizzazione come intero orizzonte delle evidenze psichiche.

³ G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884 (trad. it. parziale, *I fondamenti dell'aritmetica*, in ID., *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1977).

⁴ Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, il cui primo volume uscì nel 1874; ed. definitiva, F. Meiner, Leipzig 1924-28, vol. I, pp. 124-25.

Nella sua tesi di abilitazione, discussa con un allievo di Brentano, Karl Stumpf (cfr. cap. III), e pubblicata nel 1891 a Lipsia con il titolo *Philosophie der Arithmetik - Psychologische und logische Untersuchungen*⁵, Husserl esamina i concetti elementari della matematica, come «tutto», «unità», «parte», e dimostra la loro irriducibilità alla definizione «logico-formale»: non è possibile comprendere tali concetti-oggetti puri senza capirne la natura «costituita», la genesi nel pensiero. Come si vedrà (cfr. cap. III), la sua posizione in seguito muta: nelle *Ricerche logiche*⁶ – anche seguendo i suggerimenti di Frege – egli si pone a indagare gli oggetti puri distinguendone più radicalmente la natura da quella dei processi mentali. Ma resta in lui determinante e costante un'insoddisfazione fondamentale per il modo con cui la filosofia tradizionale, e la scienza che su di essa si modella, hanno trattato le componenti pure e preliminari del pensiero. Il suo obiettivo di fondo, nel passare dalla matematica alla logica, e più tardi alla filosofia della conoscenza (cfr. cap. III), è quello di capire il terreno originario e puro del senso, dell'esperienza, del pensiero. La sua fondamentale esigenza è capire quale sia l'impostazione migliore per affrontare una tale indagine.

Husserl giunge alla nozione di «fenomenologia», che significa «descrizione dell'esperienza», ma già prima che gli sia del tutto chiaro il campo del suo cercare egli è attratto dal problema di una «teoria della teoria». E teoria della teoria significa indagine sull'*inizio*, puro e insormontabile, di ogni lavoro teorico.

Una certa insufficienza delle scienze a comprendere le proprie premesse, e insieme una insufficienza dell'ontologia tradizionale, del modo «comune» (e tradi-

⁵ Una raccolta dei testi husserliani di filosofia della matematica dal 1890 circa al 1901, inclusi alcuni manoscritti inediti, è pubblicata in traduzione inglese (E. HUSSERL, *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*, a cura di D. Willard, Kluwer, Dordrecht 1994).

⁶ ID., *Logische Untersuchungen*, 2 voll., Halle 1900-901 (trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968).

zionalmente «filosofico») di pensare gli enti, sono dunque all'origine del percorso di Frege e Husserl. Essi giungeranno a teorizzare due diverse «filosofie del pensiero», con sbocchi e sviluppi molto diversificati. Ma il problema da cui partono è l'orizzonte comune di una grande quantità di ricerche che si svolgono nell'area austro-tedesca in quegli stessi anni, poco prima e poco dopo, e che coinvolgono anzitutto Brentano e i suoi allievi, ma anche autori di diversa provenienza. La stessa speculazione dei neokantiani, come si vedrà (cfr. cap. IV), prende origine da una ricerca su «oggetti» puri, e tipicamente «non oggettuali», come le idee platoniche.

La questione di base è *chiarire il modo d'essere di cose che non «esistono» secondo i canoni consueti per cui assegniamo l'esistenza*, e che tuttavia «esistono» in quanto in qualche modo ne facciamo uso, o ne abbiamo «esperienza»⁷.

2. *Rinnovamento dell'empirismo.*

Se Frege e Husserl si impegnano anzitutto nell'indagine sugli oggetti dell'esperienza «pura», altri pensatori a cavallo dei due secoli sono impegnati nella ridefinizione degli oggetti dell'esperienza sensibile. Se

⁷ In parte, la diffusione di tale problematica si deve allo sviluppo dell'indirizzo psicologico nella filosofia del pensiero, alla cosiddetta *Denkpsychologie* che si contrapponeva all'indirizzo allora imperante, quello di W. Wundt e dell'associazionismo, e che fornì il primo nucleo della psicologia della *Gestalt*. Cfr. F. TOCCAFONDI, *I linguaggi della psiche*, Guerini, Milano 1995, in particolare pp. 19-61, dove si spiegano le ragioni e le teorie della cosiddetta «scuola di Würzburg», al cui centro è l'opera di Oswald Külpe, noto teorico del «pensiero senza immagine». È abbastanza importante la rilevazione di tali influenze, perché esse decidono una buona parte dell'impostazione «antirealistica» della filosofia europea del primo Novecento: non va trascurata per esempio l'influenza che il pensiero di Külpe ebbe sul giovane Heidegger, estensore delle osservazioni sul concetto di realtà e sulla situazione della logica nell'anno 1912 (cfr. M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1978; trad. it. in ID., *Scritti filosofici 1912-1917*, a cura di A. Babilin, La Garangola, Padova 1972).

il punto di riferimento preliminare di Frege e Husserl sono le scienze esatte, altri autori hanno come referente privilegiato e punto di avvio le scienze della natura.

L'empirismo, giunto a conclusioni scettiche in Hume, aveva certamente trovato con Kant nuove ragioni di sopravvivenza. L'estrema dispersione dell'empiricità, sede di intuizioni atomiche, isolate, e non collegabili se non in funzione di opportunità pragmatiche, trovava negli a priori altrettante forme organizzatrici e strutturanti. La soluzione kantiana doveva però essere adattata alle nuove scoperte della psicologia e della fisiologia. Inoltre, la svolta idealistica dell'inizio del secolo aveva insegnato che molti rischi erano connessi allo sviluppo dell'impostazione trascendentale, specialmente alla relativa astrattezza e arbitrarietà della descrizione kantiana degli a priori. In questo quadro, e all'interno del grande movimento di «ritorno a Kant» che interessa la filosofia tedesca del secondo Ottocento (cfr. cap. IV, par. 1), si sviluppa il rinnovamento dell'empirismo che va sotto il nome di «empiriocriticismo». Richard Avenarius (1843-96) ed Ernst Mach (1838-1916) – il primo studia fisiologia e filosofia, il secondo fisica e filosofia – tentano un aggiornamento della teoria dell'esperienza sensibile e dei rapporti tra percepire e pensare, scienza ed esperienza. Mentre per tutta la tradizione empiristica il punto di partenza è una visione atomistica dell'esperienza (Kant stesso partiva dall'idea di una discontinuità o molteplicità originaria dell'empirico), tanto per Avenarius quanto per Mach ciò che esperiamo è anzitutto e originariamente uno sfondo *continuo* indifferenziato sul quale interviene la funzione discriminatoria dell'intelligenza.

Nella *Critica dell'esperienza pura*⁸ Avenarius aggiorna la teoria kantiana della conoscenza alle acquisizioni

⁸ R. AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 voll., Leipzig 1888-90 (trad. it. di A. Verdino, *Critica dell'esperienza pura*, prefazione di V. Somenzi, Laterza, Roma-Bari 1972).

della fisiologia cerebrale, e rende dinamica la descrizione degli a priori attraverso il ricorso a un principio di sviluppo che definisce «del minimo sforzo» (probabile riformulazione del «principio di economia» di Mach, o dell'antecedente principio della «minima costruzione» di Gauss). L'impostazione centrale del discorso è connessa alla critica di ogni apriorismo o costruzione teorica che tenda a preordinare i dati empirici. Se il requisito proprio del criticismo kantiano era l'*immanenza dell'esperienza a se stessa*, l'empiriocriticismo di Avenarius radicalizza tale punto di vista, mostrando che le stesse strutture individuate da Kant sono trascendimenti non del tutto legittimi dell'esperienza nella sua effettiva immediatezza, ossia come immediata «introiezione» dell'oggetto all'interno del mondo fenomenico. In ciò Avenarius anticipava le tesi di Wilhelm Shuppe (1836-1913) teorico della «filosofia dell'immanenza», ma soprattutto dava un certo impulso alle coeve teorie di Mach, destinate ad avere una risonanza notevole nella filosofia europea del primo Novecento.

Le ricerche di Mach costituiscono il punto di arrivo di un intenso lavoro sviluppato nella *Naturphilosophie* austro-tedesca sin dagli anni Trenta dell'Ottocento, e prevalentemente incentrato su problemi già cruciali per il trascendentalismo e l'idealismo tedesco⁹. Si tratta, essenzialmente, dell'estrema problematicità del concetto tradizionale di «cosa» come entità sostanziale unitaria soggiacente alle variazioni osservabili. Quel che Mach ottiene, con i suoi lavori di fisica e di storia della scienza, nonché con i due testi più noti, l'*Analisi delle sensazioni*, del 1886, e *Conoscenza ed errore*, del 1905, è: a) una messa a punto dei rapporti tra *scienza* ed *esperienza*, alla cui base è b) una posizione rigorosamente «fenomenistica» e antimetafi-

⁹ Cfr. F. MOISO, *Fisica, fisiologia e psicologia nel pensiero di Ernst Mach*, in *Annuario filosofico*, vol. XIII, Mursia, Milano 1997.

sica, e il cui punto di arrivo è c) la celebre «dissoluzione» dei tre cardini del pensiero fisico: l'*io*, la *cosa*, la nozione di *causa*.

Mach espressamente dichiara il proprio debito a Kant. La sua vocazione filosofica a quanto sembra si dovette alla lettura dei *Prolegomeni* kantiani, che egli fece a quindici anni, nella fornitissima biblioteca del padre, e che immediatamente lo indirizzò alla considerazione dei fenomeni empirici come requisiti fondativi di ogni conoscenza¹⁰. Come molti autori dell'epoca (Husserl e i neokantiani, oltre che Shuppe) Mach orienta le sue indagini in base a un rigoroso criterio di «immanenza», che trae dalla metodologia trascendentale kantiana. Egli inoltre eredita una delle acquisizioni centrali del «ritorno a Kant» nell'Ottocento, ossia l'idea di Kant come *nemico della metafisica*, e del criticismo come definitivo congedo della filosofia dall'ontologia¹¹.

Tuttavia, come avviene per tutti coloro che, a partire da Fichte stesso, sottolineano in Kant il motivo della libertà e dell'autonomia o *immanenza* della ragione, egli non riesce a comprendere l'uso e l'utilità della nozione di «cosa in sé», e ne avverte tutta la natura problematica e ambigua. La risposta al problema gli giunge in una folgorante intuizione giovanile, quando, in una giornata luminosa, a diciotto anni all'improvviso «vede» l'intera realtà come una massa fluida e «continua» di sensazioni¹². La chiave di lettura di tale passaggio va rintracciata nel termine «continuo». Nelle sue ricerche scientifiche e filosofiche Mach propone in effetti una vi-

¹⁰ Cfr. E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1886 (trad. it. di L. Sosio, *Analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 56-57).

¹¹ Idea che viene anzitutto avanzata nei notissimi O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart 1865, e F. A. LANGE, *Die Geschichte des Materialismus*, Iserlohn 1866 (Leipzig 1921¹⁰), quindi portata a un definitivo autochiarimento nella scuola marburghese (cfr. cap. IV).

¹² E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen*, trad. it. cit., p. 57.

sione dell'esperienza come massa continua indifferenziata di «elementi» sensibili, sui quali interviene il lavoro discriminatorio e strutturante del pensiero. Se per Kant i concetti *collegano* ciò che nell'empiria è sconnesso e isolato, per Mach l'intelletto, il linguaggio, le formazioni concettuali, *ritagliano* dalla mescolanza dei fatti psichici entità provvisorie e artificiali dette «cose», «io», e in seguito le «teorie» mettono in connessione tali unità artificiali individuando leggi e regolarità causali. Ma come si vede non c'è obiettiva consistenza e permanenza dei dati empirici. Anzi, anche se il compito della critica della gnoseologia consiste nello sconfessare ogni forma di apriorismo, non c'è neppure propriamente un *in sé* dei fenomeni o qualche *verità* dell'esperienza pura che debbano essere restaurati al di là delle formazioni concettuali¹³.

Ma perché allora scopriamo leggi e regolarità, che si ripropongono in diverse epoche e latitudini? L'unica concessione in qualche misura «trascendente» del fenomenismo di Mach è l'idea del «principio di economia», ossia l'ipotesi che tutto il lavoro conoscitivo, per ragioni biologiche ed evolutive, sia orientato a conseguire il maggior numero di risultati con il minor dispendio di energia¹⁴. Come si vede, il fenomenismo di Mach tocca questioni di vasto rilievo teorico, classici dubbi e ambiguità della teoria della conoscenza vengono affrontati e risolti con estrema radicalità. Ciò spiega la fortuna del pensiero machiano, la sua capacità di costituire uno sfondo comune di una parte considerevole della cultura austro-tedesca.

Nelle *Ricerche logiche* Husserl sottopone a critica le teorie di Avenarius e Mach mostrando che l'intera con-

¹³ Ciò autorizza a parlare di una affinità di fondo tra le teorie di Mach e l'impostazione «smascherante» dell'ultimo pensiero nietzscheano.

¹⁴ Mach non riuscì però a dimostrare la validità di tale principio se non ricorrendo alla *storia* delle scienze. Si creava così una singolare conseguenza tra una rigorosa impostazione empiristica della conoscenza e una forma di «storicismo».

figurazione di pensiero a loro propria, nonché la loro descrizione dell'esperienza, e l'uso degli ambigui principî di economia e del «minimo sforzo», si devono a una profonda sottovalutazione della sfera delle «entità ideali». Tutta la critica dell'apriorismo e dell'intellettualismo proposta da Mach e Avenarius, avverte Husserl, si basa su un inespresso e non del tutto motivato privilegiamento dell'esperienza sensibile, con un chiaro oblio delle componenti ideali, non-empiriche, dell'esperienza. «Essi, – scrive Husserl, – si occupano della scienza come fenomeno biologico e non si accorgono di trascurare il problema gnoseologico della scienza intesa come unità ideale di verità oggettiva»¹⁵. Due «orientamenti di pensiero», profondamente diversi, scaturiscono ad avviso di Husserl qualora ci si appunti sull'ideale o sul reale: una «fondazione valida definitiva della filosofia» deve rendere ragione di entrambi i punti di vista, chiarificandoli.

Ma qual è invece il compito «filosofico» che Mach assegna a se stesso? C'è una subordinazione della filosofia alla scienza, da parte di Mach? Effettivamente, nell'*Analisi delle sensazioni* egli critica «il pensatore filosofico», colui che «fa dell'unico problema in linea di principio insolubile, quello dell'io, il punto di partenza per tutti gli altri»¹⁶. Ma la «filosofia» che sembra a Mach soprattutto inaccettabile è quella sostanzialistica, basata sulla datità e stabilità degli enti¹⁷. In realtà, nel primo capitolo di *Conoscenza ed errore*, intitolato *Pensiero filosofico e pensiero scientifico*¹⁸, si chiarisce piuttosto bene quali dovrebbero essere le relazioni tra

¹⁵ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., p. 216.

¹⁶ E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen*, trad. it. cit., p. 292.

¹⁷ Cfr. F. MOISO, *Fisica, fisiologia e psicologia nel pensiero di Ernst Mach* cit., p. 288: «La critica alla "filosofia" che risuona in queste pagine di Mach è in effetti anzitutto una critica rivolta agli abusi filosofici della scienza stessa, tutti riconducibili all'illusione oggettivistico-sostanzialistica».

¹⁸ E. MACH, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1921¹ (1^a ed. 1905); trad. it. di S. Barbera, *Conoscenza ed errore*, Einaudi, Torino 1982.

i due punti di vista, e l'autore ci fornisce anche una risposta alla domanda circa le motivazioni del passaggio dalla scienza alla filosofia. La differenza tra scienza e filosofia consiste nel fatto che la prima ha un orientamento «specialistico», mentre la seconda «cerca un orientamento quanto più è possibile compiuto e comprensivo della totalità dei fatti»¹⁹.

Ora a lungo andare allo scienziato non può bastare la limitatezza del suo lavoro:

Alla fine [conclude Mach] lo scienziato si convince che per orientarsi nel proprio campo bisogna prendere in considerazione i risultati di tutti gli altri scienziati: così anche la totalità degli scienziati tende chiaramente a un orientamento generale [...]. E poiché può ottenere [ciò] solo imperfettamente, chiede apertamente dei prestiti – più o meno nascosti – al pensiero filosofico²⁰.

La filosofia infatti «ha acquisito una ricca esperienza in questa direzione» – ossia nel creare collegamenti e connessioni.

Dal canto suo, il filosofo nella sua indagine sulla totalità «non può fare a meno di costruire prendendo a prestito dalle scienze speciali»; egli prende dalla scienza «fondamenti più solidi di quelli che può offrirgli il senso comune». In definitiva, «ogni filosofo ha la sua scienza privata, e ogni scienziato ha la sua filosofia privata». E per lo più gli scienziati aderiscono filosoficamente a un «vecchio materialismo», mentre i filosofi restano legati a fasi molto «arretrate» della scienza²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ Queste conclusioni vengono ricalcate quasi in ogni punto da Habermas, nella sua descrizione del ruolo della filosofia come «sostituto provvisorio» della scienza (cfr. cap. vi).

²¹ Le idee di Mach ebbero una certa influenza nella cultura austriaca dell'inizio del secolo: Musil scrisse la tesi di dottorato sulle teorie machiane; l'Associazione Ernst Mach, fondata da Otto Neurath nel novembre del 1928 costituì il primo centro politico-culturale in cui fu avanzato il programma neopositivista (cfr. cap. vii).

3. *L'esperienza e la scienza.*

È importante ricordare che anche altri autori di diversissima impostazione perseguono negli stessi anni obiettivi in fondo non distanti da quelli di Mach²². Il centro tematico intorno a cui ruota il pensiero di Henri Bergson (1859-1941) è la differenza tra il *continuo* dell'esperienza interiore e il *discreto* della visione dell'essere postulata dalle scienze. L'esperienza interna è continua, si svolge nella pura durata senza interruzioni del tempo; la visione esteriore delle cose (cartesiana-newtoniana) coglie solo frammenti sconnessi di realtà, sui quali applica la procedura matematica dell'enumerazione, della misura. Bergson si laurea in matematica e letteratura, e solo successivamente passa alla filosofia. Egli elabora il positivismo evoluzionistico di Spencer, di cui era grande ammiratore, in un senso antipositivistico, concentrandosi soprattutto su un principio di «fedeltà all'esperienza» (per questo dichiarava di voler essere «più positivista dei positivisti»). Nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) vengono poste le basi di un ripensamento del concetto di esperienza che finirà per incontrarsi con l'impostazione di molti altri pensatori dell'epoca, e con profonde esigenze avvertite anche in ambiti extrafilosofici ed extrascientifici, dando luogo a un incrocio complesso di influssi e interazioni.

Ciò che più tardi si chiamò «il bergsonismo» è un fenomeno piuttosto vasto, che investe la letteratura e l'arte del tempo, e penetra così profondamente nella cultura francese da essere tuttora rintracciabile²³. È difficile

²² Cfr. C. A. VIANO, *La ragione, l'abbondanza, la credenza*, in A. GARGANI (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979, in cui viene ricostruito il percorso che porta dalla «regressione» del primato della conoscenza tra Ottocento e Novecento all'«Eclisse della ragione» lamentata da Horkheimer nel secondo dopoguerra (cfr. cap. VI).

²³ Cfr. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris 1966 (trad. it. di F. Sossi, *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1983). Sull'attualità della concezione bergsoniana del tempo cfr. M. DORATO, *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione*

però capire i margini esatti dell'influenza di Bergson sull'epoca senza confonderla con l'influenza dell'epoca su Bergson. In effetti, l'avvio del pensiero bergsoniano coincide in larga misura con quello di molti contemporanei: si tratta di dare credibilità a fenomeni che l'impianto positivistico (atomistico, effettualistico, naturalistico) del sapere scientifico tende a far passare sotto silenzio. E ciò che Bergson anzitutto trova come elemento muto, rimasto inesplicito nel modello fisico-matematico della scienza positivistica, è il *tempo*. La scienza non riesce a cogliere né la continuità né il movimento reale e vissuto dell'esperienza interna del tempo, ma neppure l'elemento essenziale costitutivo della vita, cioè la continua produzione di novità. L'intelligenza su cui si fonda la scienza opera mediante finzioni astrattive che irrigidiscono i processi reali, predisponendoli all'analisi, cioè alla scomposizione in parti classificabili e facilmente maneggevoli attraverso il calcolo. Al contrario l'intelligenza intuitiva è una forma di coglimento *empatico* dell'essere, di visione dall'interno, è la «simpatia», mediante la quale ci si inserisce nell'interiorità di un oggetto per coincidere con ciò che c'è in esso di «unico».

Compaiono qui tutti gli elementi-guida della teoria dell'esperienza che la filosofia dell'epoca va sviluppando. Come si vedrà meglio in seguito l'idea di una penetrazione empatica, *partecipativa*, come presuppo-

alla filosofia del tempo, Laterza, Roma-Bari 1998. Tuttavia, dopo la straordinaria fortuna nei primi venti anni del secolo, la «sensibilità» bergsoniana va incontro a un rapido declino. Riassumendo la situazione filosofica francese nel 1950 (J. WAHL, *La situation présente de la philosophie française*, in M. FARBER (a cura di), *L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis*, Presses Universitaires de France, Paris 1950), Jean Wahl nota che alla metà del secolo la grandezza di Bergson è ignorata, il suo pensiero è frainteso. In realtà già dai primi anni Trenta Bergson è del tutto dimenticato – quando non apertamente avversato – con l'affiorare nella cultura filosofica francese della fenomenologia husserliana, del pensiero di Heidegger, e di un nuovo interesse per Hegel, che si lega all'insegnamento di Alexandre Koyré e dello stesso Wahl. Sulla fortuna e sfortuna del bergsonismo nel corso del secolo, cfr. R. RONCHI, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990.

sto di una ontologia *antiscientistica*, capace di cogliere la *singularità* dei fenomeni vitali, storici, esistenziali, è anche uno dei grandi motivi conduttori della filosofia a impianto fenomenologico e storicistico²⁴; lo stesso dicasi per la critica dell'apriorismo e dell'universalità concettuale (che abbiamo già visto messi in seria difficoltà dalla filosofia scientifica di Avenarius e Mach), nonché per l'accentuazione dell'elemento della *continuità*.

In particolare, i punti di contatto tra l'ontologia bergsoniana e la fenomenologia sono stati rilevati da diversi autori²⁵, ma Husserl e Bergson non si conobbero personalmente, e a quanto sembra si ignorarono. Il pensatore francese fu invece in contatto diretto con William James (1842-1910), a cui lo legano molte tematiche e soluzioni²⁶. Bergson scrive l'introduzione alla traduzione francese del *Pragmatismo* di James, nel 1911, e nel *Pensiero e il movente*, una raccolta di saggi del 1934 in cui espone in modo sintetico e colloquiale, da varie pro-

²⁴ «L'intreccio del tempo nella coscienza, - scrive Heidegger nel corso del 1928 su *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978 (trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, il Melangolo, Genova 1990, p. 189), - è stato chiarito [da Bergson] più che in tutti i suoi predecessori»; Heidegger tuttavia critica l'astrattezza della teoria bergsoniana della durata come continuità qualitativa: Bergson «non dice che cosa siano né la quantità né la qualità, non dà nessuna fondamentale spiegazione di questi due fili conduttori, li considera semplicemente come noti e descrive il tempo qualitativo, la durata, solo con immagini, senza parlare di una qualche elaborazione concettuale» (cfr. ed esempio M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (corso marburghese del 1925-26), Frankfurt am Main 1976; trad. it. di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p. 165; cfr. anche pp. 176-78).

²⁵ Cfr. il mutamento delle posizioni di Merleau-Ponty nei confronti di Bergson: dall'iniziale presa di distanza critica, nella *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945) all'aperta ripresa di concetti e impostazioni bergsoniani in *Le visible et l'invisible* (Paris 1964). Su Merleau-Ponty e la fenomenologia, cfr. cap. VIII.

²⁶ Cfr. W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, Longmans, New York 1958³, p. 271: «aprite Bergson, e nuovi orizzonti vi si aprono a ogni pagina: Egli è come la brezza del mattino e il canto degli uccelli. Vi dice la realtà stessa invece di limitarsi a ripetere ciò che professori dalla mente polverosa hanno scritto, intorno a ciò che altri professori hanno precedentemente pensato».

spettive, tutta la sua filosofia, è contenuta un'analisi del pensiero jamesiano che mostra in dettaglio l'affinità di spiritualismo e pragmatismo²⁷.

William James era il figlio primogenito di Henry James senior (il figlio più giovane, Henry junior, è il noto romanziere), singolare figura di intellettuale eccentrico americano, amico di Waldo Emerson, nonché ammiratore di Swedenborg e del socialismo utopistico di Fourier. La formazione di William fu quanto mai varia ed eclettica, poiché la famiglia era spesso in viaggio²⁸. Frequentò ogni tipo di scuola, a Londra, Ginevra, Parigi, Bonn. Ad Harvard (dove il padre, autore tra l'altro di un'opera filosofica, *Substance and Shadow*, era occasionalmente *visiting professor*) iniziò studi di chimica, scienze naturali e medicina, e si laureò in medicina in ritardo, nel 1869. In seguito, in Germania e in Francia studiò la fisiologia del sistema nervoso, e la «psicologia fisiologica» di Wundt e di Charcot. L'incontro con il pensiero di Charles Renouvier (1815-1903), che aveva promosso in Francia un ritorno a Kant in chiave antipositivistica²⁹ determinò l'inizio della sua carriera filosofica, orientandolo anzitutto nel senso di una psicologia genetico-funzionale.

²⁷ In Italia, tra i principali diffusori del pensiero bergsoniano fu il pragmatista Giovanni Papini (1881-1956). Egli tradusse e presentò nel 1930 la prima edizione italiana dell'*Introduction à la métaphysique*, di Bergson (cfr. G. PAPINI, *Presentazione a H. BERGSON, Introduzione alla metafisica*, Carabba, Lanciano 1930).

²⁸ Cfr. F. O. MATHIESSEN, *The James Family*, Knopf, New York 1961. Tra i James occorre ricordare la meno nota ma forse altrettanto versatile sorella Alice, i cui scritti sono raccolti e commentati da Mathiessen.

²⁹ Negli *Essais de critique générale*, a partire dal 1854 Renouvier formula quel che forse è il primo programma neocriticista dell'Ottocento. Qui appaiono alcune premesse del contegno di pensiero tipico del pragmatismo. Renouvier infatti interpreta Kant come filosofo dell'immanenza e del pluralismo (un'interpretazione che a certe condizioni è da considerarsi tipica della ricezione francese di Kant: cfr. G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1963). In nome del fenomenismo kantiano (la cosa in sé viene senz'altro rigettata quale «assurdo feticcio filosofico») si giunge a formulare il principio secondo cui «tutto nella conoscenza è relativo» (*ibid.*, p. 52). Immanenza, pluralismo, relativismo sono componenti essenziali del pragmatismo nella versione jamesiana.

Primo professore di psicologia nell'università americana, James esordisce pubblicando nel 1890 un'opera classica della psicologia moderna, i *Principi di psicologia*, dove appare la fortunata descrizione della realtà psichica come «flusso di coscienza». Ci troviamo così di fronte, come nel caso di Bergson, al «continuo» della realtà interna che si contrappone ai metodi discreti di osservazione esteriore. Pur mantenendo un approccio empiristico al problema della realtà psichica, James critica tanto gli associazionisti quanto i materialisti, e l'adozione della teoria della continuità lo porta a concepire (non diversamente da Avenarius e Mach) la stessa dicotomia soggetto-oggetto come un effetto derivato dell'unica corrente vitale che costituisce «l'esperienza pura». Inoltre, in base agli stessi presupposti, James è indotto a pensare la mente come entità inserita nel concreto delle sue interrelazioni ambientali e indissociabile da esse, e a concepirla come uno strumento duttile, funzionale all'adattamento³⁰.

La teoria della continuità della vita psichica faceva dei *Principi di psicologia* uno dei primi programmi di ciò che più tardi si chiamò «funzionalismo», e uno dei primi atti d'accusa contro la visione «atomistica» ed «esternistica» dei processi psichici che aveva fornito la base della psicologia scientifica, e che fu il presupposto di sfondo del behaviorismo. La critica dell'atomismo empiristico, la critica dei metodi osservazionali estrinseci, sono per James i correlati naturali di una critica dell'astratto, del metodo aprioristico: quel che egli persegue, non diversamente da Bergson, da Mach, e come si dirà dallo stesso Husserl, è una nuova visione dell'esperienza, *un nuovo*

³⁰ Con ciò James fornisce anche una nuova descrizione dell'io come entità presa in un flusso di interrelazioni, e non descrivibile se non a partire dall'immediatezza concreta dei suoi rapporti: un primato dell'«applicazione» e della «contestualità» che già ci fa capire le fortune del pragmatismo lungo tutto il corso del secolo, e fino alla grande Nietzsche-Renaissance degli ultimi trenta anni. Per una recente ricezione del pensiero jamesiano cfr. R. RORTY, *Contingency, irony and solidarity* cit.; cfr. anche C. WEST, *The American Evasion of Philosophy*, 1989 (trad. it. di F. R. Recchia Luciani, *La filosofia americana*, Editori Riuniti, Roma 1997).

empirismo, basato su principi profondamente diversi da quelli dell'empirismo classico.

Il vero iniziatore del pragmatismo (anche se la sua collocazione nel movimento è discussa) fu Charles Sanders Peirce (1839-1914), il figlio di un professore di Harvard che era entrato in amicizia con i James durante gli anni di università. A dodici anni Peirce era già un valentissimo chimico, e aveva organizzato un laboratorio in cui conduceva esperimenti molto seri: il rapporto profondo e fiducioso con la ricerca sperimentale restò anzi uno dei requisiti più caratteristici della sua impostazione filosofica. Dopo la laurea, nell'osservatorio astronomico di Harvard raccolse i dati dell'unico testo da lui pubblicato in vita, le *Photometric Researches*³¹. Benché votato per amicizie e parentele, oltre che per la straordinaria erudizione e per l'originalità di vedute, alla carriera universitaria, non ottenne mai un regolare impiego accademico ed ebbe solo occasionali incarichi temporanei. Terminò la sua vita in grandi ristrettezze economiche, aiutato dall'amico James.

Profondo conoscitore di Kant e dell'idealismo tedesco (di cui ammirava soprattutto Schelling), Peirce fu un tipo di pensatore eccentrico rispetto alla distinzione tra teorici dell'esperienza «ideale» e teorici dell'esperienza «empirica» (sensibile) tracciata da Husserl (cfr. par. 2). Ciò si deve probabilmente al fatto che egli pur essendo legato alla pratica della scienza empirica e ai suoi specifici problemi ebbe un'attenzione particolare per i fenomeni linguistici, e per il ruolo dei segni logici e linguistici nella conoscenza³². Come Husserl, Peirce fu anzitutto

³¹ C. S. PEIRCE, *Photometric Researches*, in «Annals of the Astronomical Observatory of Harvard College», Cambridge 1878. Gli scritti di Peirce sono raccolti in *Collected Papers of C. S. Peirce*, a cura di C. Harstorne, P. Weiss e A. Burks, 8 voll., Harvard University Press, Cambridge 1931-58.

³² In effetti, come mostrerà la ricerca filosofica della seconda metà del secolo, l'oggetto linguistico è insieme *ideale* ed *empirico*, così che in sede linguistica la distinzione cade, come già cadeva per la nozione hegeliana di *Geist*.

attratto dal pensiero «preliminare» e «fondazionale», e pur riconoscendosi in contrasto con Hegel su quasi tutti i punti³³, riconobbe che l'idea hegeliana di «fenomenologia» assolve un ruolo assolutamente determinante per l'impresa filosofica.

Egli stesso praticò la propria ricerca inizialmente come una forma di fenomenologia della conoscenza. Nel breve testo del 1878 *Come rendere chiare le nostre idee*³⁴ ridimensionava il ruolo della verità nella conoscenza ammettendo che «la produzione di credenze è l'unica funzione del pensiero»³⁵. Il meccanismo della conoscenza consiste nell'azione del pensiero, il quale viene stimolato dall'irritazione del dubbio, e infine trova pace allorché giunge alla credenza. Il pensiero, spiegava Peirce, «è un filo di melodia che corre attraverso la successione delle nostre sensazioni»³⁶: il suo scopo unico è fermarsi, raggiungendo uno stato di quiete, e ciò è possibile solo grazie al conseguimento di una credenza. La credenza ha tre proprietà: «primo, è qualcosa di cui siamo consapevoli; secondo, placa l'irritazione del dubbio, terzo, involge lo stabilirsi nella nostra natura di una regola d'azione o, per dirlo in breve, di un *abito*»³⁷.

Ora, per stabilire il significato di una cosa, noi dobbiamo semplicemente determinare «quali abiti essa produce»: il significato è dunque un effetto proiettato verso il futuro, verso l'*efficacia pragmatica* dell'abito conoscitivo. «La nostra idea di una qualunque cosa è l'idea dei suoi effetti sensibili, – scrive Peirce, – la nostra concezione di tali effetti è la totalità della nostra concezione dell'oggetto»³⁸.

³³ Cfr. C. S. PEIRCE, *Collected Papers* cit., 1.368.

³⁴ *Id.*, *How to make our ideas clear*, 1878 (trad. it. di L. M. Leone, *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Id.*, *Scritti di filosofia*, a cura di W. J. Callaghan, Cappelli, Bologna 1978, pp. 159-80).

³⁵ *Ibid.*, p. 162.

³⁶ *Ibid.*, p. 164.

³⁷ *Ibid.*, pp. 164-65.

³⁸ *Ibid.*, p. 167. Oltre a James e Peirce, sono considerati «pragmatisti» quasi tutti i principali pensatori americani di questo secolo, se si ammette che anche Quine e Goodman e a certe condizioni Putnam rientrano nella defini-

4. *La questione della cosa.*

Complessivamente, lo sfondo in cui si muovono questi autori impegnati in un ripensamento dell'oggetto e del soggetto, e della forza vitale (o dell'orizzonte esperienziale) che sta *prima* dell'uno e dell'altro, è un'inclinazione generalizzata che riguarda l'intera cultura tra Otto e Novecento: le arti come le scienze e la filosofia. Si tratta, eminentemente, del problema della *cosa*, dell'essere, dell'oggetto. Più particolarmente, è in gioco l'insufficienza dei metodi scientifici e filosofici tradizionali – di cui l'epistemologia positivista sembra ora la principale depositaria – nel dar conto della natura dell'essere, e della sua varietà e complessità, e della varietà e complessità del modo in cui ne abbiamo esperienza.

Si tratta, inoltre, dell'apparente insufficienza della visione tradizionale dell'essere di fronte alle scoperte scientifiche e ai nuovi strumenti che le scienze mettono a disposizione. Ci occorre una visione «più ampia» dell'essere, scriverà Heidegger negli anni Trenta⁹, scegliendo come punto di riferimento polemico la scienza moderna e la visione tradizionale dell'essere di cui la scienza gli sembra portatrice. Ma proprio questa esigenza, a quanto pare, era a tal punto avvertita dagli stes-

zione (cfr. cap. VII). Tra i nomi più noti F. C. S. Schiller, George H. Mead, John Dewey (il quale, oltre a essere continuatore di James e Peirce, era allievo di G. S. Morris), e C. I. Lewis; tra gli europei, gli italiani Papini, Vailati, Calderoni (cfr. M. DAL PRA, *Studi sul pragmatismo italiano*, Bibliopolis, Napoli 1984). Il pensiero di Peirce, oggetto di varie riprese, attualizzazioni e riscoperte, è considerato da Apel (cfr. cap. IX) un ingrediente fondamentale per un accostamento tra Heidegger e Wittgenstein nonché per un'attualizzazione «semiotica» del kantismo.

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen 1966 (trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, p. 208: «Il concetto tradizionale di essere non basta quindi a designare tutto ciò che è. Onde poter mettere in opera il nostro esserci storico in quanto tale, è dunque necessaria una nuova radicale esperienza dell'essere in tutta l'ampiezza della sua possibile essenza»).

si scienziati (o almeno da alcuni tra loro) da indurli a riprendere gli interrogativi filosofici fondamentali.

Tutte le problematiche principali elaborate nell'epoca a cavallo dei due secoli, dalla teoria della percezione e dell'esperienza nell'empiriocriticismo alla fenomenologia, dalla teoria espressionista della visione all'ontologia e psicologia di Brentano e dei brentaniani, dai dati immediati di Bergson allo *stream of consciousness* jamesiano, e al «pensiero in azione» di Peirce possono essere ricondotte a questa problematica, che si riduce a una critica e a un ripensamento delle nozioni di fattualità, di oggetto, essere, esperienza.

Una nuova «cosa» filosofica si annuncia nel pensiero degli autori sin qui esaminati: il *pensiero* di Frege, distinto dal processo psicologico del pensare, l'*essenza* husserliana (cfr. anche il cap. III), la *massa indifferenziata* dei dati dell'esperienza in Mach, la *durata* e il *flusso* della vita della coscienza in Bergson e James, il complesso insieme che costituisce il *destino pragmatico della cosa* in Peirce. Un intenso sforzo di rinnovamento dell'ontologia sta qui emergendo⁴⁰.

Ma a certe condizioni, il passaggio della filosofia nelle mani degli «scienziati», o comunque di autori legati alla pratica delle scienze naturali ed esatte, è un portato del silenzio dell'ontologia filosofica. L'ultima grande riflessione ontologica dell'Occidente, il punto d'arrivo della «sperimentazione filosofica sull'essere» (per usare una curiosa espressione di Heidegger), era rappresentato allora dal sistema hegeliano, ma anzitutto tale sistema si presentava, come abbiamo visto, quale compimento-dissoluzione del metodo filosofico, come il metodo giunto alla sua massima espressione autodissolutiva; secondariamente, le innovazioni portate dal trascendentalismo nella visione tradizionale dell'ontologia non erano ancora del tutto chiare e acquisite (cfr. nel cap. IV gli sfor-

⁴⁰ Un esplicito sforzo di prosecuzione e ripensamento dell'ontologia è portato avanti dal neotomismo, il cui più illustre rappresentante nel Novecento è probabilmente Jacques Maritain (1882-1973).

zi di attualizzazione e chiarificazione del trascendentale compiuti, anche da filosofi-scienziati, lungo tutto il corso dell'Ottocento).

È sintomatico il fatto che invece la ripresa dell'interrogativo propriamente *filosofico* contro l'«effettualismo» positivista assuma per lo più la forma di un «ritorno a Kant», ovvero a ciò che, collocandosi in epoca anteriore all'idealismo, ne ha preparato l'emergenza storica. Ma prima di esaminare il percorso della filosofia fatta «da filosofi», cioè da pensatori che espressamente e sin da principio allacciano i propri legami con la tradizione dell'ontologia occidentale e cercano di condurne avanti le acquisizioni (cfr. capp. IV-V), occorrerà esaminare in dettaglio qualche aspetto delle due filosofie del pensiero prodotte da Frege e Husserl.

Capitolo terzo

Due filosofie del pensiero

Con la nascita della logica matematica e della psicologia sperimentale il territorio del *pensiero*, tradizionalmente assegnato alla filosofia, risulta collocato in una zona imprecisata, in una specie di indefinita strettoia tra scienze esatte e scienze naturali. Anzi, a rigore il pensiero sembra ora essere un oggetto di competenza degli *psicologi* (e dei neurofisiologi, medici, psichiatri), o dei *logici* (matematici). Come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, già i dibattiti sull'interpretazione del «trascendentale» kantiano, sin dall'inizio dell'Ottocento, mostravano l'estrema complessità del problema. Se è vero che, come riteneva Kant, l'esperienza è sin da principio strutturata grazie a forme a priori trascendentali, di che natura sono tali forme? Si tratta di strutture psicologiche, neurologiche, logiche? Con lo sviluppo autonomo delle scienze la questione acquista toni apertamente istituzionali: non si tratta più soltanto di scegliere i fondamenti della filosofia trascendentale, ma piuttosto di chiarire se è ancora legittimo parlare del pensiero come di un oggetto di rilevanza filosofica, e di conseguenza specificare il ruolo della filosofia rispetto alle altre scienze: particolarmente rispetto alla logica (alle scienze esatte) e alla psicologia (alle scienze della natura).

Tutta l'elaborazione filosofica del Novecento si è trovata ad affrontare o in qualche modo a sfiorare il problema dei rapporti tra psicologia e filosofia: e l'ha tematizzato, o sfiorato, per lo più precisamente come un problema

di rilevanza metafisica, come una questione che decide i compiti e/o la sopravvivenza di una forma di sapere o pratica discorsiva o disciplina che si occupi del pensiero, e che si distingua tanto dalle scienze naturali quanto da quelle esatte. Su questo terreno (e nel quadro della grande polemica contro lo psicologismo che sboccia in Germania alla fine del secolo XIX) sorgono la riflessione di Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) e quella di Edmund Husserl (1859-1938). L'indirizzo di entrambi è segnato dalla problematica della psicologia, più particolarmente, come si è già accennato, della natura psicologica o non psicologica degli oggetti del pensiero puro (numeri, concetti). Ma in entrambi gli autori, la necessità di distinguere il numero, o gli «oggetti ideali», dai processi mentali, sfocia in una vera e propria rifondazione della pratica filosofica: due nuove «filosofie prime» si annunciano nel pensiero di Frege e Husserl, e due nuove «filosofie del pensiero» vengono avanzate come territori fondativi dell'intera filosofia¹. In questo capitolo si esamineranno nelle linee essenziali e preliminari il programma filosofico-matematico di Frege e l'impostazione della fenomenologia husserliana, cercando di collocare entrambe le prospettive nella grande controversia sullo psicologismo che costituisce lo sfondo dell'autocomprensione della filosofia negli anni tra il 1880 e il 1920.

1. *La lotta contro lo psicologismo.*

Nella Germania di fine Ottocento il positivismo si afferma

con una connotazione medica, e psichiatrico-psicologica [...], le cattedre di filosofia vengono una dopo l'altra espugnate da psicologi provenienti dalla medicina [...]; abbiamo dunque in Ger-

¹ Questa interpretazione dello sviluppo della filosofia agli inizi del secolo si deve a M. Dummett; cfr. in particolare *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1988 (trad. it., dall'ed. inglese, di E. Picardi, *Alle origini della filosofia analitica*, il Mulino, Bologna 1988).

mania il trionfo filosofico dei medici specializzati in psico-fisiologia e fondatori della psicologia come scienza osservativo-sperimentale [...]: tra i tanti, basti ricordare W. Wundt, in cui culmina lo sviluppo del movimento che nella prima generazione annovera Helmholtz, J. Müller, Lotze e Fechner².

Senza dubbio, la nuova scienza permette di affrontare e occasionalmente risolvere alcune incertezze e alcuni enigmi classici della filosofia; ma può la psicologia ereditare l'intero campo della filosofia? Oppure: può la psicologia sperimentale e «fisiologica» diventare il fondamento del lavoro filosofico? La questione si traduce presto in una vera e propria lotta istituzionale, dando luogo alla celebre controversia sullo psicologismo che con fasi alterne interessa la cultura europea tra il 1860 e il 1920, e che definisce profondamente la fase inaugurale della filosofia del Novecento³.

In una dettagliata ricostruzione della controversia Martin Kusch ha sottolineato il ruolo del fattore sociologico nell'intero dibattito: il progressivo insediarsi degli psicologi nel campo accademico sarebbe stato percepito dai filosofi come una minaccia. È innegabile in effetti che nelle dispute paradigmatiche (quando cioè si tratta di paradigmi in competizione), quasi sempre sono implicate anche questioni di finanziamenti, di cariche accademiche, di «potere». Di fatto, nel 1913 una petizione firmata da un centinaio di filosofi (tedeschi, austriaci, svizzeri: in prevalenza neokantiani) viene inoltrata al ministero dell'Istruzione per lamentare il fatto che le cattedre di filosofia vengano sempre più frequentemente assegnate a psicologi. I firmatari, tra cui figurano Natorp, Husserl, Rickert,

² E. MELANDRI, *Le «Ricerche logiche»* cit., pp. 16-17.

³ Il giovane Heidegger, in *Neuere Forschungen über Logik* del 1912 (in *Frühe Schriften*, trad. it. cit.), un saggio tutto teso a mostrare l'illegittimità di ridurre la logica, come «teoria della teoria» (p. 157) o «filosofia del pensiero» (p. 154) alla psicologia, scrive: «L'estesa indagine psicologica, condotta con vera e propria passione, l'impostazione psicologica nelle ricerche etiche ed estetiche, il dominante metodo psicologico della pedagogia e della prassi giuridica, la sensibilità psicologica quasi ipertesa nella letteratura e nell'arte, tutto ciò spiega l'espressione "epoca della psicologia"» (p. 151).

Windelband, Eucken, Riehl, chiedono che per gli psicologi siano create cattedre apposite, e che ai giovani filosofi non sia preclusa ogni prospettiva di carriera universitaria⁴.

È però indubbio che se si esaminano da vicino i primi «vincitori» della lotta secondo la ricostruzione di Kusch, cioè Frege e Husserl, la teoria del primato accademico vale solo parzialmente. Anzitutto il fronte antipsicologista in questo caso non è così uniforme: la risposta di Frege a ciò che egli chiama la «moda» psicologica come vedremo non è tanto «filosofica» nel senso istituzionale del termine, ma se mai metamatematica, o anche *logica* – nel senso in parte nuovo che Frege assegna a questo termine. Husserl è effettivamente orientato a opporre una filosofia rigorosa («fenomenologica») all'emergere dello psicologismo, ma egli stesso si muove sin da principio sulla linea della *nuova psicologia* escogitata da Franz Brentano⁵.

Kusch stesso rileva la varietà delle posizioni metodologiche nell'ambito dello psicologismo. Accanto all'emergere della psicologia come campo autonomo di indagine, promosso variamente da autori come Johannes Müller, Helmholtz, Wundt, Ebbinghaus, Külpe, si colloca la posizione dei brentaniani, che concepiscono il lavoro filosofico come analisi a priori dei fenomeni mentali ma non priva di aspetti sperimentali. Mentre Wundt sostanzialmente accetta lo statuto ibrido della psicologia, posta tra sperimentazione e analisi introspettiva, e pensa a una psicologia filosofica o a una filosofia psicologica, altri come Külpe ed Ebbinghaus sono meno favorevoli alla commistione dei campi, e concordano sostanzialmente con l'idea di una divisione metodologica e istituzionale del lavoro tra filosofi e psicologi⁶.

⁴ Cfr. M. KUSCH, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1995.

⁵ Su tutto ciò cfr. P. ENGEL, *The Psychologists Return*, in «Synthese», giugno 1997.

⁶ Altri fattori di divergenza, su cui attira soprattutto l'attenzione F. Toccafondi nel suo studio sulla scuola di Würzburg e sullo *Psychologische Institut* fondato a Vienna da Karl Bühler (F. TOCCAFONDI, *I linguaggi della psiche*

Su questo terreno composito prendono forma le ipotesi filosofiche di Frege e di Husserl. Tanto in Frege quanto in Husserl, non è soltanto in gioco una questione di primati «enciclopedici» (primato della logica o della psicologia), né si tratta di un problema di teoria della conoscenza. L'esigenza di fondo sembra essere piuttosto la ricerca di un punto di vista *immanente* nell'analisi del pensiero (dell'esperienza, del senso): e ciò significa soprattutto la ricerca di un fondamento, di un orizzonte preliminare, in senso *antinaturalistico*. Per entrambi, uno degli ascendenti significativi in tale ricerca è la *Logik* (1874) di Rudolf Hermann Lotze (1817-81), che proponeva un'identificazione destinata ad avere un'ampia risonanza nella cultura tedesca dell'epoca⁷: quella tra «valore» e «significato». Il nucleo dell'«idealismo» di Lotze consisteva infatti nel riscontro che «nessuna teoria sensistica o empiristica dell'origine del nostro pensare o sapere» può fornire argomenti «per una confutazione o una dimostrazione dei principî logici: essa anzi ha bisogno di tali principî per potersi formulare»⁸.

Questa *anteriorità della logica* è il centro tematico che unifica le ricerche di Frege e del primo Husserl, anche se è soprattutto Frege a farne il nucleo costitutivo della propria posizione filosofica. In tale anteriorità inoltre deve vedersi una significativa premessa di quel che a par-

cit.), sono di natura teorica più che istituzionale, e per lo più riguardano il progressivo emergere di un punto di vista «pregestaltico», antiassociazionistico e antipositivista, che costituisce la preistoria della lotta cognitivista contro il behaviorismo.

⁷ Cfr. G. GABRIEL, *La «Logica» di H. Lotze e la nozione di validità*, in «Rivista di filosofia», LXXXI (1990). Sull'influenza di Lotze nel neokantismo di Heidegger cfr. A. BABOLIN, *La ricerca filosofica del giovane Martin Heidegger nella critica d'oggi*, in M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften* cit.; cfr. anche O. PÖGGLER, *Heidegger logische Untersuchungen*, in AA.VV., *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Hrsg. Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; sui rapporti tra Lotze, Frege, Husserl, cfr. E. MELANDRI, *Le «Ricerche logiche»* cit., pp. 65 sgg.

⁸ H. LOTZE, *Logik (System der Philosophie, I)*, Leipzig 1912 (1^a ed. 1874), § 323, p. 543; cfr. E. MELANDRI, *Le «Ricerche logiche»* cit., pp. 68-69.

tire dagli anni Venti del Novecento inizierà a presentarsi in vario modo con i caratteri di una *anteriorità* (o addirittura un *primato*) *del linguaggio*.

2. Frege.

Frege come si è visto è spinto a indagare la natura del numero come uno strano tipo di oggetto, «obiettivo» e tuttavia irriducibile alla forma di oggettività prevista dalle scienze naturali. Paradigmatica è la sua critica a Mill: definire il numero a partire dalla percezione sensibile è del tutto fuorviante: per esempio, «il numero zero sarebbe un mistero; perché nessuno finora, credo, ha mai visto o toccato zero sassolini»⁹. Il suo programma è la dimostrazione che i numeri hanno una natura «logica» e non empirica, che di conseguenza è possibile darne una definizione puramente «analitica», logica, senza ricorrere alla psicologia, all'empiria, o ad altri «campi particolari della scienza»¹⁰. In tale indagine Frege incontra subito un primo scoglio, ossia la natura fondamentalmente *difettosa* del linguaggio usato di solito in filosofia e nelle stesse dimostrazioni matematiche. Egli allora, a trentun anni, mette mano all'opera che alcuni considerano l'atto di nascita della logica moderna, l'*Ideografia*, o *Begriffsschrift* [scrittura di concetti], un minuzioso tentativo di liberare il pensiero dalle «trappole» del linguaggio, dagli inganni, vaghezze ed equivocità che intervengono nell'uso della lingua.

Credo di poter rendere nel modo più chiaro il rapporto della mia ideografia con la lingua di tutti i giorni, paragonandolo al rapporto esistente fra il microscopio e l'occhio. Quest'ultimo, per

⁹ Cfr. G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik* cit.; cfr. la trad. ingl. di J. L. Austin, *The Foundations of Arithmetic*, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1980, § 7, p. 11; cfr. anche §§ 8, 9 e 89.

¹⁰ Sui rapporti tra la nozione di fecondità dell'analisi formale in Frege e il «chimismo» delle idee – una metafora di grande successo nell'Ottocento – cfr. E. PICARDI, *La chimica dei concetti. Linguaggio, logica, psicologia* 1879-1927, il Mulino, Bologna 1994.

l'estensione della sua applicabilità, per la rapidità con la quale sa adattarsi alle più disparate circostanze, ha una grande superiorità nei confronti del microscopio. Considerato però come apparecchio ottico, esso rivela certamente parecchie imperfezioni che di solito passano inosservate solo in conseguenza del suo intimo collegamento con la vita spirituale¹¹.

L'ideografia dunque, come «linguaggio in formule del pensiero puro», è una rappresentazione «al microscopio» dei «contenuti concettuali». Essa consente una visione «ravvicinata» dei problemi teorici; ma oltre a ciò, costituisce anche per i filosofi uno strumento analogo a quello cercato da Leibniz con la sua idea di un «calculus philosophicus» o «ratiocinator», poiché serve a «liberare il pensiero da quanto di difettoso gli proviene soltanto dalla natura dei mezzi linguistici di espressione», e in ultimo – precisa Frege – a «spezzare il dominio della parola sullo spirito umano»¹².

Ma il portato forse più significativo dell'*Ideografia*, l'idea che doveva condurre lo stesso Frege ad avvalorare la sua ipotesi di una possibile fondazione del pensiero matematico nella logica, è il superamento della forma «soggetto-predicato» su cui era basata la logica tradizionale di tipo aristotelico. Il privilegiamento della forma linguistica soggetto/predicato è il naturale correlato logico di una ontologia gerarchica, in cui si distingue ciò che è per sé sussistente, ontologicamente fondamentale, e ciò che può sussistere solo «“appoggiandosi” ad altro». Per esempio: il colore deve sempre essere il colore *di* qualche cosa, non esiste la *bluità* sconnessa dalle cose blu; d'altra parte Carlo Magno è una individualità non predicabile di altro. È evidente che il soggetto grammaticale è un'entità del tipo «per sé sussistente», mentre il predicato appartiene all'altra categoria¹³.

¹¹ G. FREGE, *Begriffsschrift*, Halle 1879 (trad. it. *Ideografia*, in ID., *Logica e aritmetica* cit., p. 105).

¹² *Ibid.*, p. 106.

¹³ Cfr. M. MARIANI, *Introduzione a Frege*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 19.

Si tratta di una distinzione le cui origini affondano nelle origini stesse dell'ontologia occidentale, e ne decidono profondamente il percorso¹⁴. Come scrive Frege, invece, portare un oggetto sotto un concetto non significa assegnare certe proprietà a un sostrato, ma riconoscere una relazione «preesistente» al nostro atto. In tal modo la «relazione» è considerata determinante («preesistente», anteriore all'atto di connessione soggetto/predicato). Ciò permetteva a Frege di avanzare non soltanto una variazione decisiva nella considerazione di quell'unità dotata di senso che già per Lotze era il centro della logica, ossia la «proposizione», spostando l'accento sui concetti, i predicati e le relazioni, ma anche un'importante riconsiderazione del platonismo, e di tutta quella sfera di indagine sulle componenti pure del pensiero che da sempre ha costituito il territorio comune tra filosofia e matematica. Emergeva cioè quella *concezione «funzionale» dei concetti* che come vedremo è anche caratteristica dell'elaborazione dei neokantiani (cfr. cap. IV), e che da loro trapassa all'ontologia heideggeriana e all'ermeneutica.

In varie opere Frege precisava allora un'idea non *soggettivistica* e non *psicologico-naturalistica* ma *logica* del pensiero: un'idea che, come ha sottolineato Michael Dummett, è la premessa di un decisivo accostamento di pensiero e linguaggio, anche al di là di quanto Frege esplicitamente riconoscesse¹⁵. Si tratta di una concezione

¹⁴ L'errore dei platonici ad avviso di Aristotele consiste nell'assegnare una realtà «per sé» a ciò che è essenzialmente e fondamentalmente «in altro», ossia i predicati (bello, giusto), le relazioni (uguale), le essenze (uomo). La distinzione forniva anche ad Aristotele il modo di definire la differenza tra la sostanza e le altre categorie – poiché essa è l'unica delle categorie a definire l'essere «per sé» – nonché la teoria del primato della sostanza individuale – poiché a rigore solo l'individuo singolo è assolutamente per sé. Cfr. l'applicazione di tale distinzione nella determinazione del senso della ontologia aristotelica in E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962; cfr. anche su ontologia aristotelica e logica postfregeana ID., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, cap. III.

¹⁵ Cfr. M. DUMMETT, *Frege: Philosophy of Language*, London 1973 (trad. it. di C. Penco, *Filosofia del linguaggio*, Marietti, Casale Monferrato 1983); ID., *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge 1991 (trad. it. di E. Picardi,

in senso lato *linguistica* dei «pensieri»: essi – precisa Frege nella ricerca *Der Gedanke*, del 1918 – «non sono né cose del mondo esterno né rappresentazioni», ma appartengono a un «terzo regno», distinto dalle cose materiali e dai processi psicologici¹⁶. Una peculiare forma di idealismo linguistico, in cui l'oggettività del «terzo regno» è l'oggettività propria di funzioni e relazioni, più che di «cose» o «ousie» si affacciava allora nella riflessione di Frege: un idealismo in cui era anzitutto rivisto (ed eliminato) l'aspetto della produttività trascendentale¹⁷. Tale profonda revisione dell'iperuranio platonico, del regno delle oggettività «pure» (logiche), consentiva a Frege di confermare l'ipotesi di partenza, ossia di pervenire a una definizione *logica* del numero (come «proprietà di proprietà»).

Ma di fatto, la riduzione del ruolo grammaticale del soggetto finiva per corrispondere anche a una riduzione del ruolo ontologico e metodologico del soggetto-Io, della coscienza (costituente o «intenzionante»): ed è su questo punto che emerge la differenza più evidente rispetto alla filosofia del pensiero husserliana.

3. Frege e Husserl.

Frege rimase profondamente deluso dell'accoglienza che i contemporanei tributarono al suo lavoro. Persua-

La base logica della metafisica, il Mulino, Bologna 1996); id., *Frege and Other Philosophers*, Clarendon, Oxford 1991.

¹⁶ G. FREGE, *Logische Untersuchungen*, 1918-23 (trad. it. di R. Casati, *Ricerche logiche*, Guerini, Milano 1988, p. 60); cfr. anche M. DUMMETT, *Frege and Other Philosophers* cit., pp. 249-62.

¹⁷ La caratterizzazione di Frege come pensatore antiidealista e antihegeliano, è in buona parte, come mostrato da Hans Sluga (*Frege and the Rise of Analytical Philosophy*, in *Inquiry*, 1975, n. 18), fuorviante. Sluga ha criticato Dummett osservando che «l'hegelismo era completamente crollato in Germania venticinque anni prima che mai Frege ponesse la penna sul foglio». Dummett (cfr. *Frege and Other Philosophers* cit., p. 79) dal canto suo ha risposto che le sue osservazioni sul rapporto di Frege con l'hegelismo si limitavano al riscontro che il «realismo» fregeano è stato utilizzato in funzione antihegeliana. In ogni caso, è ancora tutta da calcolare l'affinità tra il *Logisches* hegeliano e la concezione fregeana della logica.

so che la formalizzazione avesse reso troppo succinta e pertanto incomprensibile l'esposizione, riformulò le sue idee nei *Fondamenti dell'aritmetica* (1884); ma anche in questo caso la posizione fregeana non fu subito compresa nei suoi molti meriti.

Risulta invece da chiari segni (sottolineature e annotazioni a margine) sui testi di Frege trovati nel lascito di Husserl che questi doveva aver studiato con una certa attenzione varie opere del logico tedesco, e in particolare il saggio dal titolo *Funzione e concetto*¹⁸, testo di una conferenza tenuta da Frege nel 1891. È stato scritto: «Mai due autori contemporanei ebbero di fatto tanti presupposti in comune, pur non trovando in pratica alcun determinante motivo di collaborare l'uno all'opera dell'altro»¹⁹. Per cogliere almeno alcuni dei motivi di questa estraneità e insieme affinità occorre fare un passo indietro, alle lettere che i due autori si scambiarono negli ultimi anni dell'Ottocento.

Nel 1891 Frege riceve varie opere di Husserl, tra cui la *Filosofia dell'aritmetica*, e gli scrive ringraziandolo²⁰; dal canto suo Husserl risponde professando la sua ammirazione per le *Grundlagen*: «Nel leggerle sempre mi rallegro per l'ingegnosa originalità, per la chiarezza e vorrei quasi dire: per l'onestà della sua ricerca». Il termine «onestà» è una spia testuale piuttosto importante. Come ha ricordato Gadamer, l'ossessione principale del pensiero husserliano, fin da principio e lungo tutto corso della vita, è stato il tentativo di rispondere alla domanda «Come posso essere un filosofo onesto?» Lo stile e la natura del discorso husserliano forse si riassumono interamente in tale sforzo, che equivale alla ricerca di una chiarificazione estrema di se stesso e della propria esperienza²¹.

¹⁸ G. FREGE, *Funktion und Begriff*, Jena 1891 (trad. it. in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973).

¹⁹ E. MELANDRI, *Le «Ricerche logiche»* cit., p. 80.

²⁰ G. FREGE, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg 1976 (trad. it. di C. Mangione, *Alle origini della nuova logica*, Boringhieri, Torino 1983).

²¹ In una famosa pagina del suo taccuino, datata 25 settembre 1906, Husserl scriveva infatti: «Al primo posto voglio menzionare il compito genera-

L'incontro spirituale con Frege nasceva dunque sotto i migliori auspici. Nel 1894 però Frege scrive una recensione alla *Filosofia dell'aritmetica* che è quasi una stroncatura, e forse in seguito a ciò i rapporti tra i due autori subiscono un raffreddamento. È utile tenere conto della recensione di Frege, anzitutto perché, come è stato detto, è «un vero e proprio piccolo saggio “anti-psicologista”»²², in secondo luogo perché fu molto probabilmente tale recensione a indurre Husserl a prendere in parte le distanze dallo «psicologismo» che aveva sino ad allora orientato il suo lavoro.

Ora Frege accusa Husserl di perseguire la giustificazione scientifica di «un modo ingenuo di concepire il numero». Husserl concepisce il numero come «un mucchio, uno sciame, nel quale le cose sono contenute con tutte le loro qualità», e per la chiarificazione di tale concetto, come molti altri, egli si serve del «calderone psicologico», del grande magma soggettivo in cui

le cose assumono una malleabilità tutta speciale, non cozzano più così rigidamente nello spazio, e lasciano cadere molte scomode proprietà e distinzioni [...]. Il miscuglio, oggi così gradito, di psicologia e logica, serve da buona lisciva a questo scopo²³.

In tal modo, scrive ancora Frege, «tutto si svolge nel soggettivo», tutti gli oggetti, qualunque tipo di oggetti, non sono che rappresentazioni, e la nozione di concetto (di «oggetto logico») si riduce a una sorta di *rimanenza*

le che devo assolvere per me stesso, se devo potermi chiamare filosofo [...]. Senza venire in chiaro per me stesso, nelle linee generali, del senso e dell'essenza, dei metodi e dei principali punti di vista di una critica della ragione, senza avere escogitato, abbozzato, stabilito e fondato un piano generale per essa, io non posso veramente e veracemente vivere. I tormenti della mancanza di chiarezza, del dubbio che oscilla di qua e di là, li ho assaporati abbastanza».

²² Dalla *Presentazione* di C. Mangione a G. FREGE, *Recensione a Husserl, «Filosofia dell'aritmetica»*, in *Id.*, *Logica e aritmetica* cit., p. 418. Sulle posizioni di Frege riguardo allo psicologismo, espone nelle *Grundlagen*, nella prefazione al primo volume di *Grundgesetze*, nella recensione a Husserl e nel testo del 1918 dal titolo *Der Gedanke* (in *Logische Untersuchungen* cit.), cfr. E. PICARDI, *La chimica dei concetti* cit., pp. 14 sgg.

²³ *Ibid.*, p. 421.

dell'atto rappresentativo: quel che rimane dopo un lavoro di eliminazione progressiva delle proprietà. L'oggetto puro allora non è che una rappresentazione come qualunque altra, «solo un po' meno completa».

La riduzione del ruolo *ontologico* e conoscitivo del soggetto-Io è il punto di divergenza più ovvio tra i due pensatori: «soggetto» è infatti il termine-chiave – nel bene e nel male – della filosofia husserliana, ciò che ne contrassegna le fortune e sfortune nel Novecento; mentre il nucleo costitutivo dell'innovazione portata da Frege in filosofia è, secondo l'espressione di Dummett «l'estrusione dei pensieri dalla mente»²⁴.

Ma prima di giungere a questa conclusione c'è un punto in cui i due percorsi si incrociano. Husserl infatti, pur nel «raffreddamento» dei rapporti seguito alla stroncatura, sembra aver accettato completamente le critiche di Frege. Le *Ricerche logiche* (1900-901) husserliane²⁵ sono anticipate da un lungo *excursus* sulle principali dottrine logiche del tempo, dal titolo *Prolegomeni a una logica pura*, in cui l'autore si pone essenzialmente i seguenti obiettivi: definire il senso e l'importanza della logica, chiarire la sua collocazione tra le discipline teoretiche, discutere dettagliatamente, e quindi definitivamente smentire, l'approccio psicologista in logica (operazione che occupa un'ampia parte centrale dei *Prolegomeni*, ossia i capp. III-X), quindi pervenire a una definizione nuova di

²⁴ Cf. M. DUMMETT, *Ursprünge der Analytischen Philosophie*, trad. it. cit., p. 31.

²⁵ I due volumi di questa importante opera, usciti ad Halle rispettivamente nel 1900 e nel 1901, comprendono, dopo il lungo saggio sul problema della logica come teoria della teoria, sei «ricerche» rispettivamente dedicate a: 1) il concetto di significato e i correlati «espressione», «segno», «atto di conferimento di senso», ecc.; 2) le nozioni «moderne» di universalità e di astrazione; 3) le nozioni di «parte» e «tutto»; 4) la possibilità di una «grammatica logica» che esplori le leggi che regolano le dipendenze tra i significati; 5) i vissuti intenzionali, ovvero una teoria della rappresentazione a partire dagli atti di conferimento di senso da parte della coscienza; 6) prima e preliminare teoria fenomenologica della conoscenza. Come già si vede dai titoli e come noteranno alcuni allievi e seguaci di Husserl, la quinta e la sesta ricerca avviano il lavoro husserliano in una direzione che non è più propriamente «logica», ma già si configura a tutti gli effetti come fenomenologica.

«logica pura» come – lo si è già accennato – teoria pura o «teoria della teoria» («il concetto di logica pura così come lo abbiamo finora sviluppato, – scrive Husserl, – abbraccia un ambito teoreticamente chiuso di problemi che si riferiscono essenzialmente all'idea della teoria»²⁶).

La tesi centrale avanzata contro lo psicologismo (che Husserl assimila ad «antropologismo», «soggettivismo», «scetticismo» e «naturalismo») è che ogni considerazione psicologica del pensiero è destinata a culminare nel relativismo, dunque ad autoconfutarsi²⁷. L'argomentazione di fondo consiste nel rilevare che ogni relativismo si basa su una forma di fallacia naturalistica: infatti, la considerazione che ogni verità è relativa è una teoria che deduce una norma (una regola, un principio) dai fatti, e applica tale regola alla determinazione dei «principi logici». «I fatti, – scrive Husserl, – sono “accidentali”, potrebbero anche non essere oppure essere diversi da quello che sono»²⁸, il relativismo in sede logica ed epistemologica consiste in una universale e inopinata applicazione della struttura dei fatti (ossia l'essere contingenti e transitori) ai contenuti ideali.

Ora tutto ciò si applica secondo Husserl allo psicologismo: «Ogni teoria che concepisce empiristicamente le leggi della logica pura come leggi empirico-psicologiche [...] è *eo ipso* relativistica [...], tutte le obiezioni che abbiamo rivolto contro [il relativismo] valgono anche in rapporto a una teoria di questo genere»²⁹. Ciò vale, spiega Husserl, tanto per i kantiani (che fondano le leggi della logica sul *fatto* della natura umana, ossia su certe facoltà dello spirito come intelletto e ragione) quanto per gli empiristi: gli uni e gli altri continuano a derivare erroneamente «la necessità delle leggi dalla accidentalità dei fatti»³⁰. E anche al di là della variazione apportata

²⁶ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. I, p. 259.

²⁷ *Ibid.*, p. 138.

²⁸ *Ibid.*, p. 136.

²⁹ *Ibid.*, p. 138.

³⁰ *Ibid.*, p. 139.

dai kantiani alla teoria empiristica della conoscenza, la considerazione psicologica della «logica» (nel senso suddetto) in uso in quegli anni, tanto in area inglese quanto in area tedesca, è secondo Husserl universalmente colpevole di tale fraintendimento basilare del senso del «logico», ovvero *del senso stesso della teoria*¹¹.

Nel cuore della critica husserliana allo psicologismo, e proprio nel punto in cui si tratta non di confutare posizioni avverse, ma di formulare la nuova concezione del «logico» che si intende difendere, troviamo allora alcune chiare professioni di fede fregeana, ovvero esplicite difese della «analiticità» del logico. Ma pur accennando di passaggio, in una nota alla prima ricerca, al ruolo di Frege, Husserl non gli annette grande importanza: come emergerà nel suo lavoro successivo, e già nel seguito delle *Ricerche*, la posizione di Husserl riguardo alla dimensione soggettiva (mentale) del «logico» sostanzialmente non muta. Nel 1936, a Heinrich Scholz che gli chiede notizie del suo rapporto con il grande logico, egli scrive su una cartolina postale alcune righe illuminanti: «Non ho mai conosciuto personalmente Frege e non ricordo più come abbia avuto inizio la nostra corrispondenza. In generale egli era allora considerato come un tipo originale, sagace ma non fecondo, né come matematico né come filosofo»¹².

¹¹ In particolare Husserl critica la *Logik* di Christoph Sigwart (2 voll., 1873 e 1878), nella quale vede la summa dello psicologismo tedesco a lui contemporaneo (E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., p. 139), e ciò che soprattutto sembra a Husserl sintomatico dell'errore psicologistico è l'idea, avanzata da Sigwart, di derivare le *norme* logiche sulla base delle «forme fondamentali del nostro pensiero». Una valutazione complessiva dei rapporti Husserl-Sigwart-Frege sullo psicologismo in logica è offerta dal saggio di E. PICARDI, *Sigwart. Husserl and Frege on Truth and Logic, or Is Psychologism Still a Threat?*, in «European Journal of Philosophy», agosto 1997, n. 5. Frege non si riferisce mai a Sigwart nella sua opera, ma sappiamo che era a conoscenza della *Logik*. Benché una parte degli scritti fregeani siano andati perduti dopo la guerra sappiamo dei suoi appunti sull'opera a partire da una lista dei contenuti del lascito di Frege, redatta da H. Scholz (cfr. E. PICARDI, *Sigwart. Husserl and Frege* cit., pp. 163 e 180).

¹² Lettera di Husserl a Scholz, in G. FREGE, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, trad. it. cit., p. 75.

4. *Che cosa significa «fenomenologia»?*

Forse il mancato dialogo tra Frege e Husserl è una delle grandi occasioni perdute della filosofia di questo secolo. Probabilmente, una effettiva collaborazione tra i due autori avrebbe affrettato i tempi di ciò che più tardi si chiamò la «svolta linguistica», e avrebbe sin da principio creato un collegamento storico tra la prima fenomenologia e la filosofia analitica (cfr. capp. VIII e IX). Husserl avrebbe più rapidamente colto l'importanza del linguaggio nella determinazione dell'essere di quelle entità «ideali» che sono le «essenze» fenomenologiche; Frege forse avrebbe compreso che una completa esclusione del mentale può essere problematica nel quadro di una teoria del significato. Invece, Husserl stesso e alcuni dei suoi continuatori arrivarono a teorizzare l'importanza del linguaggio, ma ciò avvenne per vie profondamente diverse da quelle seguite dai continuatori di Frege.

Infatti, il percorso della fenomenologia portava Husserl molto lontano dall'impostazione logico-analitica. Mentre Frege si confermava nell'esclusione di qualsiasi forma di mentalismo e di trascendentalismo, il punto di vista di Husserl anzitutto si orientava a una considerazione degli *Erlebnisse* (esperienze vissute) che stanno alla base degli enti logici, quindi giungeva a una parziale riattivazione di Kant, a riproporre cioè la questione dell'io trascendentale, e a elaborare il tema kantiano della *costitutività* degli oggetti di esperienza nel quadro di un nuovo cartesianesimo. I passaggi successivi di questo percorso sono scanditi piuttosto chiaramente.

Già nel secondo volume delle *Ricerche* Husserl chiarisce la propria posizione, accentuando la dimensione dell'esperienza soggettiva, e affermando che i concetti logici hanno origine nella «concreta esperienza vissuta». Ciò non significa negare la loro universalità e idealità. In effetti, è vero che i numeri infiniti non si «enu-

merano», e che lo zero «non si vede», ma di fatto *abbiamo esperienza* degli uni e dell'altro, anche se si tratta di una specifica esperienza logico-matematica. Ma a questo punto, certamente non è più la *logica* la disciplina fondativa che studia le premesse universali della conoscenza e della scienza, bensì una *analitica generale dell'esperienza*, alla quale Husserl dà il nome di «fenomenologia».

Il termine «fenomenologia» compare anzitutto nel *Neues Organon* di J. H. Lambert (1764), poi ritorna in Kant (lettera a Lambert del 2 settembre 1770) a indicare il programma poi realizzato con la *Critica della ragion pura*, cioè l'idea di una *Phänomenologie überhaupt* che *anticipi* la metafisica, infine si afferma in Hegel in un senso che si avvicina molto a quel che Husserl cercava (anche se Husserl stesso non fu mai del tutto consapevole della vicinanza del suo programma, in molti aspetti, al senso della filosofia hegeliana¹⁹). Il senso del termine «fenomenologia», come si può notare, è duplice: si tratta anzitutto di *a*) descrizione dell'esperienza, ossia di ciò che ci «appare», in modo immanente, ossia senza ricorrere a nessun tipo di valutazione su ciò che trascende l'esperienza; inoltre si tratta *b*) di una scienza preliminare e fondazionale.

Questo è il senso di fenomenologia che Husserl eredita, traendolo anzitutto dai lavori dello psicologo brenztaniano Karl Stumpf (1848-1936) con cui aveva studiato a Berlino. Stumpf aveva precisamente definito con questo termine il terreno neutro e preliminare dell'attività conoscitiva, posto tra psicologia e scienze fisiche: la «scienza neutrale» o «prescienza» che fornisce la base della ricerca scientifica, e il piano di osservazione e descrizione dei dati coscienziali. Ma a Husserl non poteva

¹⁹ Cfr. la lezione su Kant e la filosofia dell'idealismo tedesco, del 1916, compresa in *Erste Philosophie* (1923-24), Dordrecht 1956 (trad. it. di C. La Rocca in E. HUSSERL, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990), in cui Husserl critica l'idealismo, ma in realtà sviluppa una analisi critica del kantismo in ogni aspetto identica a quella di Hegel.

bastare l'applicazione puramente sperimentale che Stumpf faceva di tale idea: egli intendeva farne una grande scienza fondazionale, il terreno proprio di una filosofia come scienza rigorosa.

L'intuizione molto semplice che avanza nelle *Ricerche*, e che resta il punto di maggior fascino della filosofia husserliana, è che la fenomenologia è solo analisi dell'esperienza nella sua semplice datità. Come Husserl scrive in gran fretta, presagendo un compito sconfinato, nella notte dopo l'ultima delle cinque lezioni su *L'idea di fenomenologia* (2 maggio 1907)³⁴: «L'essere [...] del vissuto, nel momento in cui lo si vive, e nel semplice riflettervi sopra, è indubitabile; il diretto, guardante, afferrare e possedere la *cogitatio* è già un conoscere, le *cogitationes* sono le prime datità assolute», e una volta che abbiamo «fenomeni direttamente guardati», con ciò abbiamo anche «una fenomenologia»³⁵.

5. *La riduzione fenomenologica.*

Fenomenologia è dunque «puro guardare» che «non si lascia dimostrare». Sembra molto semplice, ma ci si chiede allora perché sia stato necessario a Husserl il grande dispiegamento di scritti che costituisce la sua produzione edita e inedita. In effetti, raggiungere il «puro guardare» non è semplice, poiché il guardare che ci caratterizza è per lo più «impuro». Il guardare fenomenologico invece richiede una «rottura dell'atteggiamento naturale», e il disporsi in un particolare punto di vista.

Come spiega Eugen Fink³⁶ (1905-75), nel saggio del

³⁴ E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, Den Haag 1950 (trad. it. di A. Vasa, *L'idea di fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 45).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Divenuto assistente di Husserl nell'agosto del 1928, dopo Heidegger, Fink collabora intensamente con il maestro alla revisione dei manoscritti e alle riedizioni e ampliamenti delle opere. Il suo intervento si fa particolarmente significativo per quel che riguarda l'edizione tedesca delle *Méditations*

1933, *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl* (in *Studi di fenomenologia*, 1966), di cui Husserl dichiara di «sottoscrivere ogni frase», con fenomenologia si intende una «esperienza dell'esperienza» (Heidegger in *Essere e tempo*, nel 1927, aveva già definito «fenomenologia» come «lasciare apparire l'apparenza»), ora tale esperienza *va fatta*: non se ne può cogliere la natura *in abstracto*. Se non si «fa» *esperienza dell'esperienza*, dice Fink, difficilmente si comprendono i punti essenziali della visione fenomenologica e del metodo che ne contrassegna lo sviluppo.

Ma quali sono i punti essenziali dell'esperienza dell'esperienza? Qual è il metodo che ci permette di coglierli? Il metodo scoperto da Husserl è la *riduzione*. La riduzione fenomenologica è la progressiva eliminazione di ogni dato prevalutativo e prestrutturante la realtà, incluso il pregiudizio circa l'esistenza di un mondo separato dal pensiero, ovvero il pregiudizio circa l'esistenza di qualcosa che *trascende* il pensiero³⁷. Qui appare allora la *datità pura*. La «cosa in sé», se per cosa si intende il semplice presentarsi dell'oggetto, è già nel pensiero: *abbiamo già le cose*, ed esse ci sono date nelle *cogitationes*.

Come si vede, l'impostazione di Husserl prometteva di riconquistare quella «chiave gettata via» della conoscenza idealistico-trascendentale che è il mondo delle co-

Cartesiennes, uno degli ultimi scritti di Husserl, in cui vengono presentate «le linee fondamentali della metodica e sistematica fenomenologica», pubblicate nel 1931 in francese e nel 1950 in tedesco, in un'edizione riveduta e accresciuta. Fink scrive anzi, tra il 1931 e il 1932, sviluppando il tema dell'ultima meditazione, ossia quello dell'intersoggettività, una «sesta meditazione», poi pubblicata, insieme ai molti materiali connessi agli intensi colloqui di Fink con il maestro, nel 1988: E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation*, Den Haag 1988. Sui rapporti Husserl-Fink e sulla sesta meditazione cartesiana cfr. G. VAN KERKHOVEN, *Mondanisation et individuation*, 1995 (trad. it. di M. Mezzanica, *Mondanizzazione e individuazione*, Il Melangolo, Genova 1999).

³⁷ Cfr. nella seconda delle lezioni *Die Idee der Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 75: «Bisogna compiere la riduzione fenomenologica, cioè munire ogni trascendenza [...] dell'indice di neutralizzazione, ovvero dell'indice di indifferenza, di nullità gnoseologica, di un indice che in una parola dice: l'esistenza di tutte queste trascendenze, che io vi creda o no, qui non mi importa affatto».

se: si apriva la via all'*autodati* della cosa, si annunciava l'uscita dall'atmosfera soffocante dell'autocoscienza. La «scoperta» di Husserl veniva siglata infatti, sin da principio, dal famoso motto «alle cose stesse», che pronunciato in un'epoca in cui si proponevano vari ritorni a Kant o a Hegel suscitò un certo ammirato scalpore tra i giovani studiosi di Gottinga e Friburgo, le due città in cui Husserl insegnò (cfr. cap. VIII, par. 1).

La prima acquisizione a cui si giunge con la riduzione è che la cosa è *divisa in due*, consta cioè di un lato oggettivo e di un lato soggettivo. «Nel bel mezzo della pura dati», nell'esser dato del puro guardare, noi troviamo che proprio qui «si contrappongono l'apparenza e ciò che appare» (dunque, dice Husserl, pur stando nella semplice immanenza del pensiero «diventiamo diffidenti»)³⁸.

Il punto di arrivo della riduzione è però ancora un altro: non si tratta solo della cosa sdoppiata. Nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, apparso nel 1913, Husserl spiega che per quanto si riduca e riduca, per quanto si elimini ogni mondo e universo, l'ultimo residuo del mio ridurre, ciò che resta, sono io stesso. «Rimane appunto, o meglio si dischiude per la prima volta attraverso l'*epoché*, la sfera assoluta dell'essere, la sfera della soggettività assoluta e "trascendentale"»³⁹. A partire da questo punto, la fenomenologia diviene una «scienza del soggetto»: una scienza di quel campo fenomenico dell'esperienza che erroneamente, dice Husserl, è stato considerato come una piatta e chiusa uniformità, ma che invece è sede di una quantità infinita di eventi.

Ma a questo punto apparirà chiaro che nel tematizzare il «regno del soggettivo» come universo delle es-

³⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁹ *Id.*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913 (trad. it. condotta sull'ed. Den Haag 1950-52 di G. Al-
liney e E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura*, a cura di E. Filippini,
Einaudi, Torino 1965², vol. I, p. 71).

senze soggettive-oggettive, che include e non esclude le cose in sé, Husserl si avvicinava parecchio a una forma di idealismo speculativo. In Husserl – e il divenire della scuola fenomenologica l'ha mostrato – convivono istanze di oggettività realistica e di produttività trascendentale, speculatività ed empiricità, metodologia e ontologia, ed esse non hanno ricevuto subito una precisa collocazione. L'interpretazione di Fink nel testo del '33 portava decisamente verso la speculatività, e in seguito Fink stesso in un saggio del 1952 (*L'analisi intenzionale e il problema del pensiero speculativo*)⁴⁰, elencava criticamente tutte le questioni rimaste irrisolte all'interno del dibattito sull'oscillare della fenomenologia tra empirismo e idealismo speculativo: in particolare l'irrisolutezza del concetto di costituzione trascendentale, che a volta a volta viene interpretato e usato ora come equivalente di «creazione», ora come sinonimo di «formazione di senso».

In buona parte, gli equivoci a cui dava adito la prima impostazione della fenomenologia sono stati risolti con la pubblicazione dei molti inediti husserliani, e con l'elaborazione degli stessi temi in ambito esistenziale ed ermeneutico. Ma sin da principio e fino agli ultimi sviluppi la «filosofia del pensiero» di Husserl si caratterizza come una singolare disciplina soggettiva-oggettiva. Nelle conferenze tenute a Vienna e a Praga nel 1935, poi pubblicate su «Philosophia» (1936) con il titolo *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, il campo si allarga, e Husserl si spinge a un'indagine della situazione epistemologica mondiale, mostrando che la sottile e complessa struttura analitica della fenomenologia è in grado di interrogare e chiarificare «le cose stesse» anche nell'ottica della contingenza storica. Nella *Crisi* appare ciò che Husserl chiama la *Lebenswelt* (mondo della

⁴⁰ In AA.VV., *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1952.

vita), come un nuovo terreno di sviluppo dell'indagine fenomenologica: questo passaggio era già stato in parte compiuto, benché in una prospettiva diversa, da Scheler e Heidegger, di cui si parlerà più avanti; il destino della fenomenologia, incrociandosi con lo storicismo e l'analitica esistenziale (cfr. capp. v e viii), si allontanava dalla prima fondazione sul terreno della «teoria della teoria», sul quale avrebbe potuto forse incontrarsi con l'analisi di Frege.

Capitolo quarto

Ampliamento dell'orizzonte trascendentale

L'obiettivo di Husserl nelle opere degli anni 1900-1911 è collocare l'indagine filosofica su un terreno distinto sia dal «naturalismo ingenuo» dello scienziato e dell'uomo comune, sia dal «formalismo astratto» della logica, sia dal «relativismo storicista» e delle «filosofie della vita»¹. A questo punto, l'avvicinamento a Kant, già strutturalmente inevitabile, come si è visto, a partire dalle premesse della fenomenologia husserliana, diventava essenziale: Kant infatti aveva indicato nell'ambito *trascendentale* delle condizioni dell'esperienza proprio questo tipo di territorio specificamente *filosofico*: non storico, né logico, né naturalistico. Si apriva così la questione del confronto con l'eredità kantiana, che proprio negli stessi anni in Germania costituiva, per i pensatori delle scuole di Marburgo e del Baden, lo sfondo di riferimento per una nuova filosofia, oltre che per ridefinire il ruolo della filosofia rispetto alla scienza. In particolare gli esponenti della scuola di Marburgo - Cohen, Natorp, Cassirer - tentavano allora di basare su una nuova e rivoluzionaria interpretazione del criticismo un programma di «filosofia pri-

¹ Quest'ultimo riferimento era diretto a Dilthey (cfr. cap. v). Se nei *Prolegomeni* a una logica pura Husserl tenta di reimpostare la questione logico-filosofica in alternativa al formalismo matematico, in *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, il saggio pubblicato da Husserl nel 1911 sulla rivista «*Logos*» dietro invito del neokantiano Rickert (*Husserliana*, vol. XXV), emergono i due restanti fronti polemici: il naturalismo e lo storicismo relativistico.

ma» molto simile a quello di Husserl, e destinato a esercitare un'influenza notevole, benché non sempre del tutto riconosciuta, nello sviluppo successivo della filosofia tedesca.

Il neokantismo costituì in effetti un importante punto di riferimento per le esperienze filosofiche che si andavano allora sviluppando in Germania². In una lettera a Natorp del giugno del 1917 Husserl scrive: «nell'ultima generazione solo la scuola di Marburgo ha elaborato propri motivi di sviluppo filosofico»; e poco dopo, nel 1918, definisce Cassirer: «il solo uomo veramente significativo di tutta la sua generazione filosofica»³. Autori tuttora centrali nel dibattito filosofico, come Heidegger e Gadamer, hanno ricevuto dai neokantiani (di entrambe le scuole) impulsi decisivi, e lo stesso neopositivismo, come oggi si tende a sottolineare, è più o meno palesemente orientato dal confronto con i temi e l'impostazione del «ritorno a Kant» della scuola di Marburgo.

Secondo un diffuso luogo comune la filosofia di Cohen, Natorp, Cassirer si caratterizza però per una certa freddezza intellettuale, per una impostazione tanto teoretica da risultare a volte rigida e inespressiva. Ma conviene dire che invece proprio a partire da questo rigore teorico, che di fatto si traduce – soprattutto in una fase centrale – in una passione per il *pensiero puro* non dissimile da quella di Frege e del primo Husserl⁴, Cohen

² Sull'importanza del neocriticismo nel formarsi del punto di vista fenomenologico-esistenziale cfr. K. LÖWTH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986, postumo (trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988); sul neocriticismo di Marburgo cfr., G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli 1989, per Cohen e Natorp; M. FERRARI, *Introduzione al neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

³ Cfr. G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale* cit.

⁴ Sui rapporti tra Frege e il neokantismo cfr. G. GABRIEL, *Frege als Neukantianer*, in «Kant-Studien», LXXVII (1986); sui rapporti con Husserl cfr. anzitutto I. KERN, *Husserl und Kant*, Nijhoff, Den Haag 1964. Cfr. anche M. FERRARI, *Introduzione al neocriticismo* cit., pp. 138-40. Il neokantiano Rickert

e Natorp diedero l'avvio a una forma di «idealismo scientifico» che costituisce forse una delle grandi occasioni perdute del pensiero contemporaneo.

1. *Ritorni a Kant.*

«L'astrazione di Fichte e il suo duro intelletto hanno qualcosa che spaventa il pensiero», scrive Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*⁵ commentando l'impopolarità dell'idealismo speculativo; la «pigrizia della ragione», aggiunge, si ritrae dalla troppo complicata freddezza della filosofia fichtiana e preferisce ritornare al «semplice immediato» della rappresentazione, difeso da Kant e da Jacobi. Così Kant appare l'alfiere della filosofia aperta alla semplicità dell'esperienza comune, e in questo quadro di rinascita del «semplice» Hegel colloca il punto di vista di J. F. Fries, autore della *Nuova critica della ragione* (1807), e primo teorico di un eventuale «ritorno a Kant» (la proposta viene avanzata infatti a soli quattro anni dalla morte del filosofo di Königsberg) come condizione per una ridefinizione della filosofia.

Ora Kant, ad avviso di Fries, può costituire un'utile via di fuga dalla filosofia speculativa, ma a condizione che non si fraintenda un punto cruciale, ossia l'interpretazione degli a priori, degli elementi puri del conoscere (le intuizioni dello spazio e del tempo, gli schemi, i concetti, le categorie, le idee) isolati e tematizzati nelle critiche kantiane. Si tratta certamente di determinazioni pure, necessarie e generali, della nostra facoltà rappresentativa, ma l'indagi-

fu maestro di Heidegger, ed è nota l'importanza delle sue teorie e di quelle di Emil Lask, di cui parleremo più avanti (cap. VIII), per il formarsi della prospettiva heideggeriana in quell'intenso periodo di studi che anticipò *Sein und Zeit* (cfr. cap. VIII): cfr. O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1990¹ (trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, pp. 25-26).

⁵ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1945, III/2, p. 374).

ne che ne dà conto è *empirica*, a posteriori, e consiste in una forma di psicologia introspettiva, basata sull'autoservazione. Venivano così avanzati i preliminari di una interpretazione *psicologica* del trascendentale⁶.

Nel 1832, l'anno dopo la morte di Hegel, appariva *Kant e il compito filosofico del nostro tempo* di F. E. Beneke, dov'egli a priori venivano senz'altro interpretati come strutture psicologiche, e alla psicologia veniva assegnato il ruolo di scienza filosofica fondamentale. Nel 1855 H. von Helmholtz nel discorso *Sul senso della vista nell'uomo* (1855), rivendicava alla psicofisiologia sperimentale il merito di aver mostrato le condizioni soggettive dei fenomeni percettivi: esattamente quelle condizioni di cui Kant per primo aveva tentato un'illustrazione in sede filosofica. A partire dai due volumi dedicati a Kant dall'hegeliano K. Fischer, e dal discorso tenuto da Zeller a Heidelberg nel 1862 *Sul significato e il compito di una teoria della conoscenza*, emerge poi un nuovo orizzonte per una ripresa e un'attualizzazione di Kant: quello di una generale *teoria della conoscenza* (un punto condiviso sia da Fischer che da Zeller).

Ed è infine il giovane Otto Liebmann, nel famoso volume *Kant e gli epigoni* (1865), scritto all'età di ventiquattro anni, a svolgere ogni aspetto delle tesi di Fischer (di cui era allievo) e di Zeller. Com'è noto, ogni capitolo del volume fornisce una presentazione delle più recenti filosofie dell'epoca, quindi si conclude con la formula «bisogna dunque ritornare a Kant». Tale ritorno ad avviso di Liebmann si rende essenzialmente necessario a causa dell'«errore» o dell'«enigma» che porta ogni filosofo postkantiano a intraprendere il proprio destino epigonale, ovvero la cosa in sé, vano e contraddittorio tentativo di «rappresentare l'ir-rappresentabile» e «pensare l'impensabile»⁷. In Liebmann,

⁶ Nel secondo Ottocento, una ripresa delle teorie di Fries si deve anzitutto all'opera di J. B. MEYER, *Kants Psychologie*, Berlin 1870, a cui fece riferimento Cohen nella sua attualizzazione del concetto di esperienza in Kant.

⁷ In verità il primo a individuare il «paradosso» della cosa in sé fu Hamann, nella *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, scritta poco dopo la prima pubblicazione della prima critica kantiana nel 1783 (in *Sämtliche Werke*,

in Zeller (e in altri autori, come F. A. Lange) avanza un'idea destinata a restare determinante, nel bene e nel male, per la storia del kantismo nel Novecento: tolto l'«errore» della cosa in sé appare con chiarezza in Kant una incompatibilità di fondo, o una chiara tensione, tra *ontologico* (o metafisico) e *trascendentale*: la filosofia trascendentale è cioè, fondamentalmente, una filosofia *antiontologica*, una filosofia che non si pone il problema dell'essere o delle cose, ma resta ferma alle condizioni dell'esperienza. Il punto di vista kantiano si distingue così per una radicale scelta antimetafisica, per la rinuncia a «uscire» dal nesso soggetto-oggetto, inevitabile «cerchio magico» del conoscere.

Tre sono dunque i temi essenziali del ritorno a Kant nell'Ottocento: lo *psicologismo*, l'esigenza *enciclopedica* e *metascientifica*, l'impostazione *antimetafisica*. L'operazione essenziale compiuta dai neokantiani del primo Novecento consiste nel sottolineare l'impostazione *antimetafisica* a vantaggio del programma *metascientifico* (e metafilosofico) e a scapito dello *psicologismo*. La filosofia trascendentale viene rilanciata (da entrambe le scuole neokantiane) come terreno di una rifondazione critica dei saperi, ma su una doppia condizione: l'eliminazione di ogni eventuale e residuale impostazione metafisica; l'eliminazione di ogni psicologismo (e le due condizioni in realtà si riducono a una, poiché la psicologia, in quanto scienza empirica e descrittiva, cade fuori dal terreno ricostruttivo e critico del trascendentalismo).

vol. III, Wien 1951; la trad. it. è in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1948⁴, pp. 284-308); qualche anno dopo, nel 1787, Jacobi in vari scritti (cfr. la raccolta *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1948) rileva nel noumenon il presupposto senza il quale non si può entrare nel criticismo, ma con il quale non è possibile continuare a starvi dentro (cfr. cap. VI); ancora più precisa, e più nota, è poi la critica di Schelling, in *Zur Geschichte der neuere Philosophie. Münchener Vorlesungen e Darstellung des philosophischen Empirismus*, del 1922 (in *Werke*, vol. V, München 1928; trad. it. di G. Durante, *Lezioni monacheesi sulla storia della filosofia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996², p. 66): «quell'incognita che egli indica con x», e «che egli chiama, abbastanza stranamente cosa in sé», in effetti «propriamente essa sarebbe la cosa in sé prima di sé, cioè prima che diventi cosa».

Tutto ciò viene perseguito dai neokantiani, al di là delle effettive e anche radicali differenze tra loro, e tra i diversi periodi della loro teorizzazione, attraverso l'idea di una *apertura* della filosofia trascendentale ad ambiti non contemplati da Kant: l'ambito della storia e delle scienze sociali, dell'arte, della vita. In altre parole, si tratta di accogliere l'immanentismo kantiano, l'idea della costitutività trascendentale (il soggetto costituisce i propri dati d'esperienza), ma senza la chiusura dialettico-speculativa dell'autocoscienza, bensì nella vasta multiformità delle espressioni della «cultura» umana. L'istanza fondamentale del neokantismo si dimostra allora, come scrive Gadamer, allievo di Natorp, la necessità di «pensare il concetto di esperienza in maniera più ampia di quanto abbia fatto Kant»⁶. E in particolare per i marburghesi, come si vedrà, lo strumento essenziale di tale operazione è un ripensamento della nozione di *a priori*.

È significativo il fatto che questa «apertura» finisca in ultimo per riprodurre una filosofia piuttosto dominata dal «duro intelletto» e di difficile assimilazione per una ragione «pigra»: nessuna traccia dunque della «semplicità» del kantismo rilanciato da Fries. Da ciò si può vedere che solo il radicamento nella psicologia, nell'empiria dei processi mentali, sembra poter salvare la filosofia trascendentale da ciò che sempre in essa si ripresenta come una «involuzione» idealistica.

2. Cohen e Natorp.

La teoria kantiana dell'esperienza viene anzitutto rilanciata nel 1871 da Hermann Cohen (1842-1918) in un libro poi ripetutamente ristampato, con vari ampliamenti, fino al 1918, dal titolo *Kants Theorie der Erfahrung*. Con questo libro, scrisse in seguito Paul Natorp,

⁶ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972¹ (trad. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983¹, p. 128).

«si fece giorno a un tratto»⁹. Se il «bisogno di realtà» che si era dischiuso dopo l'idealismo riportava a Kant, quest'opera mostrava in dettaglio tutte le opportunità di tale ritorno, anzitutto ponendo in primo piano il concetto di esperienza. «Kant, – scrive Cohen, – ha scoperto un nuovo concetto di esperienza, la *Critica della ragion pura* è critica dell'esperienza»¹⁰. Discepolo di Adolf Trendelenburg a Berlino, Cohen aveva preso parte alla discussione ingaggiata negli anni Sessanta dal suo maestro con Fischer circa l'interpretazione dell'*Estetica trascendentale*¹¹. Egli si avvide, piuttosto acutamente, che l'intera questione risiedeva nell'ambigua nozione di «forma pura», e colse così la necessità, cruciale per lo sviluppo successivo del discorso neokantiano, di ripensare la nozione di a priori in Kant.

Esplicito programma dell'opera del 1871 è dunque «rifondare la dottrina kantiana dell'a priori» e la soluzione che subito si presenta a Cohen è la seguente: le forme pure non sono il semplice ricettacolo delle cose, ma le «leggi» della loro produzione; non sono esclusivamente soggettive, né sono indipendenti dall'esperienza, ma costituiscono la «legalità» in base alla quale si determina l'esperienza. Così la critica kantiana muove dal «fatto» dell'esperienza, ma giunge a mostrare come la sua possibilità sia affidata a un fondamento *formale*, che per Cohen significa qui «logico». La scoperta dell'a priori, scrive Cohen, avviene attraverso una riflessione psicologica, ma *non si ferma a questo*: le forme non sono riducibili all'organizzazione psicofisica dell'uomo, ma sono «condizioni teoretico-trascendentali per la possibilità dell'esperienza», sono leggi di ordinamento dell'espe-

⁹ P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, in «Kant-Studien», XVII (1912).

¹⁰ H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871 (trad. it. di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Angeli, Milano 1990, p. 37).

¹¹ I testi della discussione, importante per gli sviluppi attuali della teoria kantiana dell'estetica (cfr. in particolare le posizioni di M. FERRARIS, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997), sono raccolti nel *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, di H. Vaihinger (Stuttgart 1881-92).

rienza, esse stesse *appartenenti all'esperienza scientifico-culturale dell'umanità*¹².

Ciò comportava una vera rivoluzione nella storia del pensiero puro: una rivoluzione analoga a quella che poco più tardi Frege e poi Husserl, come abbiamo visto, tentavano di proporre con la difesa della natura «analitica» della logica. Un'intera via di studio e di elaborazione si apriva allora al discorso neokantiano: si trattava di precisare tale concezione di un a priori non psicologico-empirico né soggettivo, bensì concepito come funzione o struttura organizzatrice. Si trattava quindi di applicare tale intuizione in tre sensi: 1) all'interno di una nuova interpretazione di Kant; 2) in un ripensamento generale della storia del pensiero; 3) in funzione di un programma di sistemazione-fondazione delle scienze. E sono queste le tre linee in cui si svolge il lavoro dei neokantiani di Marburgo.

In seguito, nella *Logica dell'esperienza pura*, del 1902, Cohen persegue un intento simile a quello delle *Ricerche* husserliane: tenta cioè di fissare il «principio motore» del pensiero, i principî primi della conoscenza e dell'esperienza. Infine, con l'*Etica della volontà pura* (1904) e con l'*Estetica del sentire puro* (1912), propone una sistemazione dell'intero ambito dell'esperienza nella sua natura preliminare e inaugurale. Molti aspetti dell'impostazione di Cohen restavano però oscuri. Il progetto

¹² Significativamente, negli stessi anni, compariva una proposta di interpretazione del kantismo assolutamente complementare: quella dell'austriaco Alois Riehl (1844-1924), autore di un'opera in tre volumi dal titolo *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* (Leipzig 1876-87). La posizione di Riehl si presenta qui conforme a un'impostazione tipicamente «austriaca», a un'amicizia fondamentale della mentalità austriaca di primo Novecento con l'empirismo inglese: ed è su tale amicizia che si fonda l'ipotesi di una fondazione «austro-inglese» della filosofia analitica, variamente sostenuta da studiosi contemporanei. Così in certo modo Riehl presenta un Kant di più facile assimilazione in area anglosassone, analitica, mentre Cohen fissa i presupposti del Kant «continentale» (cfr. K. MULLIGAN, *Exactness, Description and Variation. How Austrian Analytic Philosophy was Done*, in C. NYTRI (a cura di), *Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der österreichischen Philosophie*, Holder-Pichler, Wien 1986).

di ampliare l'indagine trascendentale giungendo a integrare tutte le forme di esperienza restava ancora appena accennato, e la stessa interpretazione dell'ambito ideale (dell'a priori) era in Cohen non priva di ambiguità.

Fu anzitutto Paul Natorp (1854-1924) a proseguire l'opera, in un duplice senso: promuovendo il processo di apertura del trascendentalismo a tutti gli ambiti della cultura, e precisando ulteriormente il significato degli a priori. Studioso di vasti interessi, prima di diventare allievo e continuatore di Cohen aveva studiato filologia a Berlino e a Bonn¹³, e il punto di partenza del suo lavoro di filosofo fu l'importantissima interpretazione delle idee platoniche, condotta nel saggio del 1903, *La dottrina platonica delle idee*¹⁴. Approfondendo alcuni suggerimenti di Cohen, Natorp interpretava la dottrina platonica nei termini della teoria kantiana delle idee come istanze orientatrici, *regolative*, della razionalità. L'accostamen-

¹³ Tra i lavori filologici di Natorp, essenziali per la formazione del suo punto di vista filosofico, va ricordata la nota dimostrazione dell'inautenticità del libro K della *Metafisica* di Aristotele, cfr. P. NATORP, *Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8*, 1065a 26, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», I (1888) (trad. it. in ID., *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995).

¹⁴ L'interpretazione natorpiana del platonismo determinò una vera svolta negli studi platonici e fu a lungo dominante, influenzando anche sullo sviluppo di varie questioni filologiche. Solo intorno agli anni Cinquanta si fecero strada i tentativi di discuterne l'incondizionatezza su base ermeneutico-testuale. In particolare, è anzitutto la natura *linguistica* delle idee a mostrare che il funzionalismo dell'interpretazione di Natorp, oltre ad essere non del tutto fondato negli scritti platonici, può non essere l'unica condizione per cui la dottrina platonica possa essere teoricamente salvata (cfr. in particolare il notissimo lavoro di D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1951). Ross classifica i termini che Platone usa per descrivere il rapporto tra le forme universali e i particolari (ad esempio «partecipare», «imitare», ecc.), mostrando che Platone oscilla tra una determinazione «immanente» e una determinazione «trascendente» delle forme, e che non è affatto legittima a partire da ciò la lettura puramente «concettualistica» di Cohen e Natorp (*ibid.*, p. 293). Il nucleo della teoria platonica, sostiene Ross, è: esiste una classe di entità dette «universali»; e «qualsiasi uso del linguaggio implica l'ammissione, consapevole o inconsapevole, di tali entità» (*ibid.*, p. 291). Ma una smentita ancora più radicale delle tesi natorpiane si è avuta solo in epoca recente, con l'interpretazione della scuola di Tübingen-Milano, su cui cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997²⁰.

to di Kant a Platone (secondo un gioco tipico dei marburghesi) serviva di rimando a precisare l'interpretazione di Kant. Nell'interpretazione natorpiana veniva dato risalto alla funzione *regolativa*, e la regolatività veniva estesa a tutti gli a priori (che già Cohen, servendosi di Platone, aveva contribuito a uniformare): tanto agli elementi puri della sensibilità, quanto a quelli dell'intelletto e dell'immaginazione, mentre Kant l'aveva assegnata alle sole idee. Tutto ciò portava a una ulteriore trasformazione della nozione di trascendentale: anzitutto le *forme* pure diventavano *forze* regolative, quel che era ancora statico nel kantismo e nel platonismo veniva «messo in movimento». Ma qual è il movimento proprio dell'idea? Quale tipo di «forza» era in questione?

Innanzitutto la regolatività comporta un *rovesciamento di ordini*: le idee non vengono *prima* dell'esperienza e della conoscenza, ma *dopo*, si formano in qualità di compiti, obiettivi, scopi. Ne consegue che non c'è un inizio *puro* del pensiero, non c'è un supposto dato di pensiero puro e iniziale (come ritenevano Cohen e Husserl). In ogni caso, la determinazione dell'oggetto è un *compito* infinito, cosicché la stessa origine pura, orizzonte di partenza delle scienze esatte è in realtà non un dato ma un «compito», e un «compito infinito».

Su queste basi, Natorp imprimeva una nuova direzione al programma enciclopedico del neocriticismo, ovvero all'«apertura» del discorso trascendentale. Nella scienza, nella morale, nell'arte, nella religione, scriveva nell'importante messa a punto del 1912 *Kant e la scuola di Marburgo*¹⁵, «In principio era l'azione creatrice della formazione dell'oggetto, di qualsiasi tipo». E il principio creativo di tale azione è la «legge del Logos». Infine, il metodo trascendentale si distingue «da quello psicologico, come da quello metafisico, come da quello logico» grazie alla sua essenziale «immanenza», ovvero al fatto che «non può mai ricercare la legge della formazione oggettiva se non in que-

¹⁵ P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, trad. it. cit., p. 198.

sta stessa formazione oggettiva». È importante notare che *la regolatività* (ossia il «rovesciamento» dell'ordine teoretico) *nasce dall'immanenza*: dal non potersi riferire ad altro, nell'indagare le regole di formazione del senso, che non sia *la stessa formazione del senso*¹⁶.

Troviamo qui alcune acquisizioni fondamentali, che daranno i loro frutti nell'elaborazione esistenziale ed ermeneutica. Le critiche di Natorp a Husserl furono inoltre decisive nello sviluppo dell'indagine husserliana. Come Husserl stesso suggerisce nella riedizione delle *Ricerche logiche*, del 1913, si deve a Natorp il suo ripensamento circa la nozione di «ego puro» che in un primo tempo aveva sottoposto a critica. Ma è esattamente tale questione dell'ego puro a risorgere nelle discussioni e nella drammatica divergenza che separarono Husserl e Heidegger ben più tardi, nel 1927, in occasione della stesura della voce «Fenomenologia» per l'*Enciclopedia Britannica*. Come si vedrà più avanti, Heidegger rimprovera a Husserl proprio questa pretesa «purezza» dell'io, ed è un tema cruciale nella presa di distanza di Heidegger dal neokantismo: «per i neokantiani, – scrive Heidegger, – il soggetto non è né uomo né Dio; non si sa chi sia»; e se ci si chiede che cosa sia questa coscienza in generale, questo io puro in cui il mondo si costituisce, «essi rispondono un concetto»¹⁷.

3. Cassirer.

In realtà la visione natorpiana dell'a priori è tutt'altro che astratta e «concettuale» nel senso tradizionale

¹⁶ Questo principio di *ricorsività*, come vedremo, si presenta anche in altri autori più o meno direttamente influenzati da Natorp: in Dilthey (cfr. cap. v), in Heidegger (cap. viii), in Gadamer (cap. xi). Più in generale, l'idea di un rovesciamento dell'ordine dell'aprioricità – l'a priori è un compito, dunque in realtà sta alla fine non all'inizio del processo conoscitivo – è una premessa fondamentale dell'elaborazione tardonovecentesca del concetto di circolo ermeneutico (cfr. capp. v e xi).

¹⁷ Cfr. G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale* cit., p. 89.

del termine, ma il richiamo heideggeriano alla concretezza dell'io è il segno di un disagio in quegli anni diffuso. Intorno al 1912

tra alcuni degli esponenti più giovani della scuola si profilava già [...] una progressiva sfiducia nei confronti del «pensiero puro» e del «modo di pensare marburghese», in nome di un ritorno alle «cose stesse», e di un confronto con altri aspetti della tradizione filosofica non esauribili nella «linea» Platone-Leibniz-Kant¹⁸.

Questo subitaneo declino del pensiero puro è una circostanza che induce a riflettere: richiama infatti un destino fatale del trascendentalismo, in tutte le sue riprese e in tutti i suoi ritorni. Come già accadeva nell'epoca subito successiva a Kant, l'ipotesi trascendentale giunge molto presto a fecondare ampie ricerche e ampi movimenti di pensiero, tutti incentrati sulla purezza, la dinamicità e la potenza del concetto, e culmina per lo più in una soluzione paraidealistica, per poi rapidamente cadere nell'oblio se non nel discredito, quindi risorgere nelle fasi in cui una nuova esigenza di concretezza si presenta congiunta a un'esigenza di teoria.

Ora si può dire che Ernst Cassirer (1874-1945) compie il percorso dal trascendentalismo «puro» al suo oltrepassamento, dalla *logica della conoscenza* alla *teoria della cultura*. Due snodi problematici del pensiero di Cassirer sono destinati a influire in modo determinante sul pensiero successivo. Il primo è la nozione di «funzione», che si affaccia sin da principio nei lavori storiografici del giovane Cassirer, nel saggio sul sistema di Leibniz, del 1902, nella famosa *Storia della filosofia moderna* (i primi volumi sono del 1906-907) e che infine si precisa in *Sostanza e funzione*, del 1910, che doveva costituire il terzo volume dell'*Erkenntnisproblem* e il suo completamento. Il secondo tema viene affrontato nella *Filosofia delle forme simboliche* (1923-29), e giunge a ultimi deci-

¹⁸ M. FERRARI, *Introduzione al neocriticismo* cit., pp. 139-40; Ferrari si riferisce in particolare alla corrispondenza tra Hartmann e Heimsoeth.

sivi sviluppi nel tardo *Saggio sull'uomo*, del 1944, ed è la nozione di *forma simbolica*¹⁹.

Nella *Storia* l'obiettivo di Cassirer è quello di mostrare il rapporto tra la scienza moderna e il problema filosofico della conoscenza, e soprattutto di far emergere dall'indagine come il concetto di «funzione», che si delinea anzitutto nella scienza galileiana, divenga progressivamente centrale nel pensiero scientifico. In un solo colpo dunque si otteneva una ricostruzione della «preistoria» del criticismo, e un'illustrazione dell'amicizia fondamentale tra il kantismo e la scienza moderna, non sul piano dell'*empiricità* (come riteneva per esempio Riehl), ma all'opposto sul piano dell'*idealità*. Nel libro su *Sostanza e funzione*, Cassirer svolge soprattutto sotto il profilo teorico ciò che ha ottenuto sul piano storiografico: avanza qui in primo piano, contro il «sostanzialismo» dell'ontologia metafisica tradizionale, quella nozione di relazione-funzione che era già centrale nelle indagini di Cohen e Natorp (nonché di Frege) e che ora acquista un preciso radicamento nella cultura fisico-matematica del tempo. Funzione non è l'universale «comune» prodotto per astrazione dal mondo delle cose, ma il contrassegno di un'operazione che mette in rapporto i dati conoscitivi. Gli a priori kantiani – lo spazio, il tempo, le categorie, le idee, ecc. – sono in realtà non altro che diversi tipi di operazioni unificanti e differenzianti.

Si offre così il destro per una sintesi del *de jure* anti-metafisico e del *de facto* storico: il concetto di funzione costituisce non soltanto l'oggetto appropriato di una filosofia che voglia dirsi non metafisica, ma è anche «lo schema generale e il modello in base al quale si è forma-

¹⁹ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 voll., Berlin 1906, Stuttgart 1957 (trad. it. di A. Pasquelli, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1952-58); ID., *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, Berlin 1910 (trad. it., *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973); ID., *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., Berlin 1923-29 (trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1987²); ID., *An Essay on Man*, London - New Haven 1972¹ (trad. it. di C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1968).

to nel suo progressivo sviluppo storico il concetto moderno di natura»²⁰. L'analisi della conoscenza scientifica (Cassirer passa in esame la geometria, la chimica, la fisica, nonché il dibattito epistemologico da Mach a Helmholtz, da Poincaré a Duhem) dimostra che la sostanza ha ormai ceduto il passo al progredire della funzione, e il ruolo ordinatore del pensiero si è fatto preminente rispetto al dato empirico.

Ma questa caratterizzazione dell'a priori funzionale non era sufficiente nel quadro del grande progetto del neokantismo, ovvero in vista del programma sistematico, dell'allargamento del trascendentale alle sfere diverse dell'esperienza. Negli anni Venti, uscendo dall'ambito esclusivo della metodologia della scienza, Cassirer giungeva a determinare quella che abbiamo indicato come seconda nozione determinante del suo pensiero, la nozione di *forma simbolica*. Esplicitamente, nella presentazione alla riedizione del 1923 del primo volume, Cassirer spiega che già in *Sostanza e funzione* gli era apparso chiaro che la teoria generale della conoscenza non era sufficiente per la fondazione dei saperi scientifici orientati all'indagine del mondo soggettivo, dell'arte e della storia, della società e della cultura (le «scienze dello spirito»). Occorreva passare a una «teoria generale delle forme di espressione», e anzitutto abbozzare un'analisi del linguaggio «nel suo significato puramente filosofico», indagine caduta in discredito con lo sviluppo delle scienze linguistiche²¹.

Dalla «critica della ragione» il neokantismo di Cassirer passava così alla «critica della civiltà», ossia dell'insieme dei diversi prodotti della cultura – il linguaggio, il

²⁰ Cfr. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, trad. it. cit., p. 32.

²¹ «Solo qui, – spiega Cassirer, – la tesi fondamentale dell'idealismo trova la sua vera e compiuta conferma. Fino a quando la riflessione filosofica si riferisce solamente all'analisi della pura forma conoscitiva e si limita a questo compito, non può essere distrutta del tutto neppure la forza della visione ingenuamente realistica del mondo» (Ibid., *Philosophie der symbolischen Formen*, trad. it. cit., p. 12).

mito, la religione, l'arte – e non soltanto della conoscenza concettuale. L'ideale prosecuzione della filosofia delle forme simboliche è da ravvisarsi nel *Saggio sull'uomo*, che Cassirer scrive negli Stati Uniti. In confronto critico con Heidegger e Scheler, che per primi dall'interno della problematica fenomenologica e neokantiana avevano avanzato l'istanza di una riflessione più aderente all'effettività della vita umana, Cassirer oppone qui un'idea dell'uomo come essere «capace di forma», e sottolinea che solo in un'analisi delle forme spirituali può trovare risposta la domanda sull'essere del vivente.

Da principio di una teoria della conoscenza l'a priori reinterpretato in termini simbolici diviene ora principio di una nuova antropologia filosofica. L'uomo appare a Cassirer come *animal symbolicum*. Tra il «sistema ricettivo» e quello «reattivo», comuni a tutti gli animali, «nell'uomo vi è un terzo sistema, che si può chiamare sistema simbolico, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale»²². Grazie alla funzione simbolica, alla capacità di «descrivere» la realtà, si dischiude per l'uomo un mondo completamente diverso da quello vissuto dagli animali, una nuova dimensione del vivere e del percepire, e da tale dimensione nascono la cultura e la civiltà. Ma la stessa funzione simbolica è anche all'origine della «crisi» della conoscenza umana, essa è la funzione istitutiva della cosa in sé, la «chiave gettata via» della conoscenza: dopo aver istituito il linguaggio, «l'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire egli non può più vederla faccia a faccia»²³.

4. *Il colloquio di Davos.*

Ci fu una famosa discussione fra Heidegger ed Ernst Cassirer a Davos che rivelò a chiunque avesse occhi per vedere lo spaesa-

²² E. CASSIRER, *An Essay on Man*, trad. it. cit., p. 79.

²³ *Ibid.*, p. 80.

mento e la vacuità di questo insigne rappresentante della filosofia accademica ufficiale [cioè di Cassirer]: egli aveva trasformato il sistema di Cohen in un nuovo sistema filosofico in cui l'etica era completamente scomparsa. Era stata tacitamente eliminata: egli non si era confrontato con il problema. Heidegger si confrontò con il problema. Dichiarò che l'etica è impossibile, e il suo intero essere era permeato dalla consapevolezza che questo fatto spalanca un abisso²⁴.

L'urto con le nuove correnti della filosofia tedesca del dopoguerra fu in effetti fatale per il progredire del progetto filosofico dei neokantiani di Marburgo. Ciò che Strauss chiama «scomparsa dell'etica» era solo un sintomo dell'assenza, nei marburghesi, di una sensibilità filosofica per l'*effettività*, ossia la concretezza del vivente, di cui le teorie dei nuovi fenomenologi (e soprattutto di Scheler, Hartmann, Heidegger) si rendevano allora espressione. In effetti, l'impianto teoretico e metodologico del neocriticismo (come della stessa fenomenologia trascendentale husserliana) era del tutto inadeguato a fronte di due nuove esigenze che allora stavano affiorando: quella di un ritorno all'*ontologia*, dopo decenni di primato del *metodo* e del *concetto*; quella di un radicamento della domanda filosofica nell'*effettività della storia* e dell'*esistenza*.

Già la filosofia delle forme simboliche, come abbiamo visto, era la prima registrazione di un passaggio a un nuovo contesto problematico, definito non più dall'istanza fondativa ed enciclopedica, ma piuttosto dall'urgenza di confrontarsi con il mondo dell'espressione, e con i problemi della morte e del dolore (contesto proprio delle filosofie della vita e dell'esistenza). Nel 1923, quando Cassirer e il giovane Heidegger si incontrarono ed ebbero un primo colloquio sul significato dell'eredità kantiana, a quanto sembra (secondo la testimonianza di

²⁴ L. STRAUSS, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, Chicago 1989 (trad. it. in F. VOLPI (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche* cit., p. 4).

Heidegger²⁵) si scoprirono in totale accordo circa la necessità di colmare il metodologismo neokantiano con una nuova interrogazione sull'essere dell'uomo e sull'essere in generale, ma in seguito, nel confronto a Davos a cui accenna Strauss, nel 1929, il disaccordo tra i due autori risultò quasi completo.

Nel colloquio di Davos appare una tensione paradigmatica tra i due punti di vista: tensione «paradigmatica» perché a partire da un nucleo concettuale comune si confrontano due immagini contrapposte dei fondamenti del sapere e della filosofia. Entrambi i pensatori partono dall'idea della «finitezza» della ragione²⁶. Ma sul senso della finitezza i due autori divergono profondamente, ed è interessante osservare come la divergenza si traduca presto e soprattutto in una questione di *stili filosofici* in conflitto. In effetti, mentre Heidegger interpreta la finitezza nel senso di una filosofia orientata all'essere per la morte e alla minorità del conoscere umano rispetto a quello divino (con ciò ribaltando, ma abbastanza ragionevolmente, due o tre capisaldi fondamentali del kantismo), Cassirer non dimentica il radicamento delle tesi kantiane nell'*Aufklärung*. Mentre Heidegger intende finitezza come mera ricettività e inconclusività del conoscere umano, Cassirer vi ravvisa anche (in modo più aderente alle tesi kantiane) il senso dell'autolimitazione della ragione.

In altre parole ci troviamo di fronte a due intonazioni diverse di uno stesso fenomeno: l'autofondazione, cioè l'*immanenza*, della ragione. Tutto il senso della filosofia

²⁵ Cfr. per quel che segue, oltre al testo del dibattito di Davos - edito in M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973, 1^a ed. 1929 (trad. it. di M. E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981) -, P. AUBENQUE, *The 1929 debate between Cassirer and Heidegger*, in M. HEIDEGGER, *Critical Assessments*, a cura di C. Macann, Routledge, London 1992.

²⁶ Inoltre più volte (anche in seguito, nella recensione al libro di Heidegger su Kant) Cassirer dichiara di trovarsi completamente d'accordo con Heidegger circa la necessità di dare particolare rilievo al problema dell'immaginazione in Kant.

trascendentale, la sua fondamentale ambiguità, la sua capacità di porsi come grande soluzione e ultima dissoluzione della filosofia emergono qui con una certa chiarezza. Per Kant l'immanenza della ragione è al tempo stesso il vanto e il limite dell'umanità, e i due aspetti stanno strettamente uniti: illuminismo significa l'«uscita di minorità» dell'uomo, la sua decisione di attenersi alle sue sole forze, senza ricorrere alla trascendenza, o al presunto possesso di una conoscenza delle cose come sono «in se stesse»; illuminismo è dunque la libertà dell'uomo, conseguita attraverso l'autonomia ma anche l'autolimitazione della ragione, poiché l'uomo rinuncia alla pretesa di giudicare l'in sé e il trascendente. Significativamente Heidegger nel suo libro su Kant (*Kant e il problema della metafisica*, 1929) determina uno slittamento di significato in questo stesso quadro preliminare; egli identifica il senso del trascendentalismo kantiano nel «non potersi rifugiare»: illuminismo diviene il contrassegno ultimo della finitezza dell'uomo, il quale «non si può rifugiare nella trascendenza», ma neppure «nel mondo delle cose». Con l'uscita di minorità per Heidegger l'uomo ha ottenuto una forma di fondamentale *spaesatezza*.

In questo modo (e con altri slittamenti di significato che non c'è spazio qui per illustrare) tutto il senso dell'illuminismo come «tono» o stile filosofico, osserva Cassirer, viene perduto. Kant parla con la voce di Kierkegaard. Per Cassirer al contrario la finitezza è certamente un *inizio*, il punto di partenza del kantismo, ma non è il suo *punto d'arrivo*, perché proprio a partire dall'autolimitazione della ragione è racchiusa la condizione di una più raffinata e articolata struttura di pensiero, ossia dell'intera sistematica kantiana (e neokantiana). Naturalmente però, decisioni teoriche di questo tipo (Kant illuminista? Kant kierkegaardiano?) sono per lo più legate allo spirito del tempo, e infatti, per la generazione del dopoguerra, e a partire dalle specifiche contingenze dell'epoca, la soluzione heideggeriana apparve più attraente, e Cassirer risultò, come dice Strauss, piuttosto «spaesato» (cfr. cap. VIII).

Capitolo quinto

La cultura, la storia, la vita

Per Husserl come per i neokantiani di Marburgo la filosofia è una forma di «prescienza» o di metascienza: scienza preliminare che si occupa di esaminare l'esperienza in tutta la sua vasta complessità e di dare conto di tutte le diverse espressioni dello spirito. Sulla caratterizzazione effettiva di tale scienza o prescienza restavano come si è visto notevoli divergenze: si trattava di una teoria generale della conoscenza? Di una «logica» filosofica di qualche genere, più o meno distinta dalla logica formale? Di fenomenologia (esperienza dell'esperienza)? Di una psicologia di un genere particolare (descrittiva, o ricostruttiva, o empatica)?

Su questo stesso terreno problematico nasce e si sviluppa quella variegata tendenza della filosofia tedesca tra Ottocento e Novecento che va sotto il nome di «storicism», e i cui principali esponenti sono Wilhelm Dilthey, i neokantiani della scuola del Baden (Windelband, Rickert), Simmel, Weber, Spengler, Troelsch, Meinecke. La risposta che si fa strada in questi autori è che l'ambito di fondazione e di esercizio (o comunque il punto di riferimento preferenziale) della pratica filosofica è la *storia*, intesa come unità complessa, come sfera della *cultura* e/o della *vita*. È una scelta problematica, perché considerare come terreno preliminare della filosofia la riflessione sulla storia, la cultura, la vita, significa ridurre notevolmente l'oggettività e l'universalità del discorso filosofico: ciò avviene essenzialmente, come si vedrà, per

via dell'*appartenenza*, ossia per il fatto che colui che indaga la storia è parte della storia, colui che riflette sulla vita di fatto sta vivendo, colui che indaga i valori culturali è egli stesso legato a certi valori e preorientato da essi. Inoltre questo tipo di riflessività non è soltanto da intendersi in senso *soggettivo*: anche il linguaggio e il pensiero di cui ci serviamo nell'indagare e descrivere la storia, la cultura, la vita sono essi stessi implicati storicamente, culturalmente, e legati alla transitorietà e agli impulsi della vita.

In effetti lo storicismo tedesco muove dall'esigenza di rendere controllabile, rigoroso, scientificamente giustificato il lavoro delle scienze storico-sociali, distinguendole dalla metafisica e dalle scienze della natura, e culmina in varie forme di relativismo, di vitalismo e di recupero della metafisica. Ma occorre intendersi: il senso proprio del relativismo e della *Lebensphilosophie* che emergono nel percorso di questi autori (specie in Dilthey e in Simmel) non è *dissolutivo*. Al contrario, la prospettiva della storicità e la filosofia della vita offrono precisazioni essenziali per la determinazione del senso del logos occidentale. Le «scoperte» dello storicismo (la distinzione tra scienze della natura e dello spirito, tra *Erklären* e *Verstehen*, l'idea dei valori come a priori della conoscenza storica, la teoria del circolo ermeneutico e delle *Weltanschauungen*) costituiscono notevoli passi avanti nel processo di auto-comprensione della filosofia all'inizio del secolo.

In particolare in Dilthey e nella prosecuzione della sua opera compiuta da Georg Misch e da altri autori (cfr. par. 4) il sottile legame tra filosofia della vita e della storia e ripensamento della razionalità appare con evidenza chiarificante. Wilhelm Dilthey è da certi punti di vista (e non soltanto cronologicamente: è nato nel 1833 e morto nel 1911) un tipico pensatore del tardo Ottocento. Filosofo della vita, teorico di un organicismo neoromantico e di una forma di relativismo quasi decadentistico, ha indiscutibili tratti di affinità con un altro pensatore della sua epoca, nato undici anni dopo e morto

undici anni prima di lui: Friedrich Nietzsche. Inoltre in entrambi gli autori si afferma una pratica filosofica apparentemente poco «tecnica»: Dilthey e Nietzsche sono cioè (o meglio sono stati recepiti anzitutto come) non tanto *filosofi* ma per così dire *psicologi dello spirito*, e *storici della cultura*. Ma proprio su questo punto occorre fermarsi a riflettere. In entrambi, e dichiaratamente con Dilthey, il quale non condivide la discontinua ma fondamentale avversione di Nietzsche per la *logica* e per la *scienza*, la fondazione del discorso filosofico nell'ambito della cultura e della vita, dell'esperienza storica, della letteratura e dell'arte, è anche in certo modo una «nobilitazione» filosofica di tutti questi ambiti¹. Non è tanto la filosofia ad essere ridotta a una forma di panculturalismo irrilevante e relativistico, ma anzi è la sfera della cultura (dell'arte, della retorica, della letteratura, dell'interpretazione testuale) a ricevere una sorta di elevazione o riabilitazione logico-ontologica, ed è proprio questo aspetto a decidere la peculiare fortuna del pensiero diltheyano nel secolo xx, e la sua attualità².

¹ A certe condizioni, anche Nietzsche è leggibile in questo senso. Heidegger, come è noto, ha inaugurato la consuetudine di leggere Nietzsche in termini ontologici, come un «filosofo in senso pieno» (cfr. *Nietzsche*, Pfullingen 1961; trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994); cfr. su questo punto, e specificamente per quel che attiene ai rapporti tra questo aspetto della pratica filosofica nietzscheana e l'ermeneutica, G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 6-7, *Id.*, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.

² Cf. A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey*, La Nuova Italia, Firenze 1984. Soprattutto a Misch si deve la prima messa a punto di una visione dei rapporti tra Dilthey, Husserl e Heidegger, che fornisce oggi lo sfondo di riferimento dei lavori di quella che è stata chiamata la «scuola di Bochum» legata alla «Dilthey-Forschungstelle», e la cui ultima chiarificazione si deve a Frithjof Rodi (cfr. F. RODI, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1990; trad. it. di A. Marini e G. Matteucci, *Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e del XX secolo*, Angeli, Milano 1996); cfr. anche G. MATTEUCCI, *Dilthey e oltre. La scuola di Bochum*, in «Discipline filosofiche», 1992, n. 1. Tale visione comporta anzitutto una rivalutazione dell'aspetto anche «teoretico», «logico», dell'innovazione portata da Dilthey in filosofia, contro la pregiudiziale tendenza a considerarlo come un filosofo della cultura e a contrapporvi il maggior talento logico-teoretico di Husserl. Cfr. anche G. MISCH, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* [La costruzione della logica sul terreno della filosofia della vita], lezioni tenute a Göttingen nel 1927-34, pubblicate a cura di G. Kühne-Bertram e

1. Che cosa sono le scienze dello spirito?

Lo storicismo di Dilthey, Windelband, Rickert, si sviluppa in relazione a un problema che, come si è già accennato (cfr. cap. 1), risultava alla fine dell'Ottocento centrale: la necessità di specificare la natura, i compiti e i fondamenti delle nuove scienze storico-sociali. La tesi di fondo, condivisa dai tre pensatori e da coloro che ne continuarono l'opera, è che tali scienze, definite come «scienze dello spirito»¹ differiscono per *metodi e/o oggetti* dalle scienze della natura, e che la filosofia appartiene alle scienze dello spirito, o comunque conserva una particolare familiarità con esse.

Si fa strada così l'idea di un *doppio regime*, di un «altro» pensiero, o di una «diversa» logica: da un lato un pensiero (quello proprio delle scienze naturali) determinato dalla exteriorità e datità degli oggetti, orientato all'individuazione di «leggi» generali, basato su una logica assiomatica, che si avvale di forme astratte e necessarie; dall'altro un pensiero (proprio delle scienze dello spirito e della filosofia) determinato da vari tipi di compromissione del soggetto nel dato d'esperienza, dalla natura «spirituale», storica, ideale, degli oggetti-non-oggettuali di cui si occupa, da una forma di «connessione dinamica» tra i dati (una forma di *olismo*), legato a una logica basata su retroazioni e circolarità di vario ordine, infine orientato a cogliere e restituire l'*individualità* degli eventi dell'esperienza.

Ma che cosa esattamente intendono questi autori per «spirito»?

L'espressione scienze dello spirito, *Geisteswissenschaften*, è una traduzione dell'espressione inglese «mo-

F. Rodi, Alber, Freiburg-München 1994. Cfr. sull'ermeneutica tra logica ed estetica dopo Dilthey G. MATTEUCCI, *Immagini della vita*, Clueb, Bologna 1995.

¹ I neokantiani usano anche, e forse soprattutto, il termine *Kulturwissenschaften*, scienze della cultura. Sul significato della *Lebensphilosophie* nella Germania del Novecento cfr. l'exkursus di M. MEZZANZANICA, *La filosofia della vita e le sue interpretazioni*, in «Rivista di filosofia», LXXXIX (1998), n. 2.

ral sciences». Ma naturalmente l'uso di *Geist* al posto di «moral», che si deve al traduttore tedesco della *Logica* di John Stuart Mill, e che Wilhelm Dilthey (1833-1911) lanciò nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), comporta alcune notevoli differenze: per esempio, perché evoca il concetto hegeliano-idealistico di «spirito» (e fu il sopravvivere dell'idealismo nella coscienza linguistica dell'epoca, come nota Gadamer⁴, a determinare la scelta del traduttore). Tuttavia proprio la necessità di indagare la natura dello spirito come oggetto di specifiche «scienze» implica una sensibile variazione nella connotazione del concetto, il quale acquista ora una nuova concretezza. Per mantenerci alla parola-chiave di questi primi decenni del secolo, il concetto di spirito corrisponde qui a una nuova idea dell'«empiricità», una nuova caratterizzazione dell'esperienza⁵.

⁴ H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris 1963 (trad. it. di V. Verra, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1974¹, p. 32).

⁵ Occorre infatti notare che nei tre autori le due famiglie di scienze in realtà appartengono all'unico territorio delle «scienze dell'esperienza». Cogliamo così una delle prime caratteristiche distintive di questa filosofia: si tratta di una singolare convergenza di motivi dell'idealismo romantico e del positivismo. Nella storiografia filosofica italiana lo storicismo è stato visto in un primo tempo come una continuazione dello storicismo romantico e idealistico (soprattutto sotto l'influsso della filosofia crociana); in un secondo tempo, e a partire dal libro di P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956, pubblicato quattro anni dopo la morte di Croce, si è dato rilievo alle sue componenti positivistiche e neokantiane. Ma conviene dire che l'immagine dello storicismo come «uno storicismo alternativo nei confronti dello storicismo romantico» data allora da Rossi era in gran parte il frutto di esigenze contestuali e di polemica: come d'altra parte rileva l'autore nel *Post-scriptum* del 1970 all'opera. Un'ispirazione romantica ed hegeliana (a peculiari condizioni) in Dilthey è invece evidente, mentre nello sviluppo del pensiero di Windelband e Rickert la ripresa di tematiche hegeliane è chiaramente avvertibile sin dal 1910, quando Windelband legge a Heidelberg una conferenza sul «rinnovamento dell'hegelismo», dichiarandosi in consonanza con la proposta di Fischer di riattivare Hegel nei termini di una «filosofia della cultura». Si tratta di un Hegel «fortemente filtrato da Lotze» (cfr. M. FERRARI, *Introduzione al neocriticismo* cit., p. 170), «riletto in polemica con il metodo dialettico» e rivalutato «per la sua capacità di riflettere sulla civiltà e la vita storica» (*ibid.*, p. 169). La consapevolezza derivante dalla sua grande erudizione storica, oltre che un suo specifico temperamento antispeculativo, anche ereditato dai suoi giovanili studi con il grande antihegeliano Trendelenburg, avrebbe vietato d'altra parte a Dilthey di ripercorrere semplicemente le vie hegeliane.

In particolare in Dilthey questo aspetto è direttamente e chiaramente avvertibile. Dopo i primi studi di teologia (il padre, pastore, voleva avviarlo alla sua stessa carriera) a Berlino entra in contatto con i maestri della «scuola storica»: studia con il filologo classico Boeckh, con l'insigne storico Droysen, con il geografo Ritter. Il loro insegnamento lo avvicina (come risulta dal diario giovanile, pubblicato dalla figlia, nel 1933, *Der junge Dilthey*) al mondo della cultura romantica, e la prima opera importante di Dilthey è una biografia di Schleiermacher, rimasta al primo volume. Ma la sua vera vocazione filosofica, a quanto sembra, si deve alla lettura, durante il liceo, delle lezioni di logica di Kant; e altrettanto determinante è la *Logica* di Stuart Mill. Questa combinazione di interessi logici e filosofia romantica della cultura non va sottovalutata, poiché forse è il segreto della complessità e della sottile raffinatezza del pensiero diltheyano. Molto sinteticamente, l'impostazione filosofica di Dilthey ci è data in un'annotazione che egli aggiunse proprio a margine della copia della *Logica* di Mill in suo possesso; Dilthey scrive: «soltanto in Germania la pratica di un'empiria autentica poteva sostituirsi all'empirismo dogmatico, e ristretto da pregiudizi; Mill è un dogmatico per mancanza di erudizione storica»⁶. Ciò che in effetti cerca di trovare espressione nel pensiero di Dilthey è precisamente l'idea di una «empiria autentica», che integra la storia e la cultura. Si esprime qui una forma di *empirismo tedesco*, basato sull'assunzione che l'esperienza non è mai soltanto esperienza del dato oggettivo naturalisticamente determinato ma include anche la complessità del mondo umano, culturale e storico⁷.

⁶ Osservazione che Gadamer cita ripetutamente, nella sua ripresa critica del pensiero diltheyano: cfr. H. G. GADAMER, *Le problème*, trad. it. cit., p. 39; *id.*, *Wahrheit und Methode*, trad. it. cit., pp. 28-29.

⁷ Sull'antinaturalismo di Dilthey (che in realtà va inteso piuttosto, come vedremo, come una forma particolare di naturalismo) influì significativamente l'amicizia con il conte Paul Yorck von Wartenburg (1835-97), singolare figura di filosofo non accademico la cui teoria della storicità, nel confronto con

Dilthey condivide il programma neokantiano di «ampliare» il punto di vista trascendentale applicandolo alle diverse sfere dello spirito, e progetta una «critica della ragione storica». Nell'*Introduzione alle scienze dello spirito* individua tra scienze della natura e scienze dello spirito una differenza negli *oggetti* rispettivi, che richiama una differenza di *metodi*, e di *atteggiamenti conoscitivi*: le scienze dello spirito [*Geisteswissenschaften*] si riferiscono a un ambito di studio in cui l'uomo è un elemento costitutivo, un ambito definito dunque dall'appartenenza o dalla *partecipazione* del soggetto. Le scienze della natura [*Naturwissenschaften*] invece non implicano alcuna contaminazione o compromissione soggettiva.

Di qui discendono notevoli conseguenze, che Dilthey precisa tanto nell'*Introduzione* quanto in opere successive. Anzitutto, esiste il problema della *connessione* (nelle scienze dello spirito i fatti si presentano sempre «come una connessione vivente»)⁸; in secondo luogo, in scienze di questo tipo non vale una logica bivalente sul piano ontologico (esiste / non esiste), ovvero non vale il principio spinoziano «*omnis determinatio est negatio*»; né vale propriamente l'alternativa vero/falso⁹. Inoltre, mentre le scienze della natura operano attraverso la *spiegazione* [*Erklärung*], ossia l'illustrazione dei

quella diltheyana, viene ripresa da Heidegger in *Sein und Zeit* cit. § 77. Yorck condivide con Dilthey l'idea dell'«incapacità della scienza del tempo di liberarsi dal predominio del fattuale» (cfr. W. DILTHEY e P. YORK, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Paul York von Wartenburg 1877-1897*, Halle 1923 (trad. it. di F. Donadio, *Carteggio 1877-1897 tra Wilhelm Dilthey e Paul York von Wartenburg*, Guida, Napoli 1983; cfr. anche F. DONADIO, *Critica dell'oggettivazione e ragione storica. Saggio su P. York von Wartenburg*, Guida, Napoli 1989).

⁸ Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig 1922¹ (trad. it. di S. Bonarelli, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Carucci, Assisi-Roma 1972, pp. 26-27). Per quel che segue, cfr. anche ID., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894 (in ID., *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin e Göttingen 1924 sgg; trad. it. in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti*, a cura di A. Marini, Angeli, Milano 1985); ID., *Beiträge zum Studium der Individualität*, 1895-96 (*ibid.*).

⁹ Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung*, trad. it. cit., pp. 26-27.

fenomeni dall'esterno in base al nesso causale che intrattengono con altri fenomeni, le *Geisteswissenschaften* operano attraverso la *comprensione* [*Verständnis*], ossia il coglimento dell'oggetto dall'interno, attraverso una forma di intendimento empatico. Infine, mentre le scienze della natura hanno per obiettivo la ricerca di regolarità e generalità, da formalizzare in termini di leggi, le scienze dello spirito mirano alla comprensione delle singolarità individuali¹⁰.

Ma tutte queste distinzioni traggono senso dal fatto che lo spirito costituisce una sfera particolare, dotata di certe peculiarità strutturali: esso è infatti il luogo proprio dell'esperienza, il luogo in cui «la vita interpreta la vita». Spirito significa, come si annuncia qui, e come verrà precisato in tutta l'opera successiva di Dilthey, anzitutto *autoappartenenza*: presenza di colui che indaga la storia all'interno della storia¹¹.

Il concetto di «esperienza vissuta», indicato dal termine *Erlebnis*, prende allora un rilievo metodologico del tutto peculiare. *Erlebnis* è una parola relativamente nuova, per la lingua tedesca della fine dell'Ottocento¹². Il verbo *erleben* infatti, più comunemente usato, significa la *presenza di un essere vivente-sperimentante all'interno di una situazione*, significa infatti: «essere ancora in vita [*Leben*] quando

¹⁰ Cfr. A. MARINI, *Le origini della filosofia contemporanea* cit.

¹¹ Questa figura dell'autoappartenenza, concettualmente cruciale, è il dato strutturante di ciò che chiameremo più avanti «orizzonte fenomenologico-esistenziale» (cfr. cap. viii). Non è sbagliato ravvisarne l'emergere nella lettura combinata che Heidegger fece di Dilthey, Yorck von Wartenburg, Kierkegaard e Rickert negli anni preparatori a *Sein und Zeit* cit. Occorre inoltre notare che questa autoappartenenza è paradigmaticamente propria del linguaggio naturale, il quale effettivamente contiene il proprio metalinguaggio. Infine, va segnalata una differenza che non sempre viene notata: i connotati del concetto di autoappartenenza o riflessività dello spirito in Dilthey non sono tanto «kantiani», ma in certo modo «kierkegaardiani»; non si tratta infatti solo di *costitutività*, cioè del determinare i propri dati d'esperienza, ma anche di *essere-parte-di* un'esperienza (e il primo aspetto è visto come una conseguenza del secondo).

¹² La prima traccia di questo termine si trova a quanto sembra in una lettera in cui Hegel dà un resoconto di un suo viaggio, e Gadamer nota che questa comparsa non è casuale (cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, trad. it. cit., pp. 86 sgg.).

una determinata cosa succede»¹³. Allora, anzitutto *Erlebnis* è il *dato* fondamentale della vita psichica intesa nella sua immediata effettività esperienziale: è l'esperienza fatta, ma non in quanto abilità acquisita bensì in quanto evento interiore. D'altra parte *Erleben* è il vivere in collegamento con la totalità, e l'esperire se stessi come parti di una totalità storico-sociale. Dunque: immediatezza dell'esperienza; rapporto con la totalità; riflessività.

Nella concezione dell'*Erlebnis* e dello spirito viene allora in chiaro la particolare forma di empiria che Dilthey difese in tutta la sua opera. *Erlebnis* è infatti un concetto tipicamente *speculativo* (espressamente Dilthey lo assimila al concetto hegeliano di «spirito oggettivo»), che evoca la connessione di ogni istante della vita con la *totalità*, e l'esistenza, nella vita, di un momento *riflessivo*, introspettivo. Ma è anche un concetto tipicamente *empiristico*, che evoca l'immediatezza del dato alla coscienza: e di qui si vede come in Dilthey trovi esemplare espressione proprio quella malintesa e misconosciuta radice empiristica del pensiero speculativo a cui abbiamo accennato (cfr. Introduzione), e che è anche, come abbiamo visto (cfr. cap. III), lo sfondo problematico della fenomenologia¹⁴.

2. *Windelband e Rickert.*

Una diversa «logica» dunque, per un diverso tipo di «scienza», si presentava nell'opera di Dilthey, e la caratterizzazione di questa logica alternativa è uno dei grandi motivi conduttori della riflessione successiva nell'ambito delle filosofie esistenziali ed ermeneutiche. Ma qual è allora il fondamento delle scienze dello spirito? Dilthey propende inizialmente per una forma di psicologismo, anche se del tutto

¹³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴ In alcuni autori americani di oggi, interessati a un recupero dell'hegelismo, come John McDowell, questa combinazione di naturalismo e speculatività ha un nuovo rilievo: cfr. J. MCDOWELL, *Mind and World*, Cambridge Mass. 1996 (trad. it. di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999).

particolare, e definito in alternativa allo psicologismo di impostazione naturalistica. Tale soluzione però non poteva essere definitiva. Le tesi diltheyane furono immediatamente oggetto di aspre critiche, le più feconde delle quali provennero da Wilhelm Windelband (1848-1915), iniziatore della seconda tendenza del neocriticismo tedesco, la cosiddetta «scuola del Baden».

Se in Dilthey la critica della ragione storica prende una via sin da principio divergente rispetto al kantismo, la posizione di Windelband è all'inizio orientata in un senso più rigorosamente neokantiano: che significa essenzialmente, come si è visto, *antimetafisico*¹⁵. La premessa è dunque anzitutto la critica della metafisica, e di qui procedono tanto le obiezioni di Windelband a Dilthey quanto la messa a punto della peculiare visione windelbandiana della filosofia. Nel saggio del 1882 dal titolo *Che cos'è la filosofia?*, l'argomentazione è piuttosto semplice e chiara: la filosofia moderna ha mostrato che la metafisica è impossibile, ne consegue quindi che la filosofia «non è più la dottrina della totalità del mondo o della condotta della vita, ma è la dottrina del sapere»¹⁶. Da ciò dipendono rilevanti conseguenze. La filosofia postmetafisica non indaga il contenuto di certe tesi asserzioni e teorie, ma il *quid juris*, il diritto che abbiamo di formularle. La sua categoria fondamentale è quella di «validità»¹⁷: «Per filo-

¹⁵ Windelband scrive nel 1877 un importante saggio sulle diverse fasi della dottrina kantiana della cosa in sé (*Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», I (1877), p. 226) in cui distingue quattro diverse nozioni del concetto, e osserva che a partire dalle contraddittorie teorie di Kant al riguardo «è impossibile farci un'idea ferma, chiara e coerente di che cosa Kant effettivamente intendesse». La conclusione è che il criticismo deve considerarsi un'impresa incompiuta, perché in tutto il percorso kantiano in realtà non si fa che includere a volta a volta ragioni di distruzione e di conferma della dottrina.

¹⁶ Cfr. W. WINDELBAND, *Präludien*, Tübingen 1921⁷, vol. I (trad. it. parziale in P. ROSSI (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1969, p. 19).

¹⁷ Abbiamo già accennato alla dominanza di questo concetto lanciato da Lotze nella cultura tedesca dell'epoca (cfr. cap. III).

sofia in senso sistematico (non in senso storico) non intendiamo altro che la scienza critica dei valori universalmente validi».

Su queste basi (come Windelband precisa nel discorso per il conferimento del rettorato all'Università di Strasburgo, 1894, e in altri scritti) la stessa distinzione diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito appare discutibile, poiché postula una differenza «metafisica» tra *natura* e *spirito* che non può essere fondata. Alla distinzione oggettuale Windelband allora propone di sostituire una distinzione metodologica, la distinzione tra metodo «nomotetico» e metodo «idiografico». Il primo considera della realtà «la forma permanente», il secondo coglie «il contenuto singolare, in sé determinato, del divenire reale». Le scienze idiografiche sono dunque «scienze della legge», le altre sono «scienze dell'avvenimento»¹⁸.

Ora tra le scienze idiografiche un posto particolare spetta alla *storia*. Infatti soltanto come «essere storico» l'uomo è in grado di cogliere ed esprimere i valori. In tal modo, «la storia deve diventare per noi l'organo della filosofia, nella stessa maniera in cui prima lo è stata soltanto la ricerca naturale»¹⁹.

La distinzione nomotetico/idiografico comportava una variazione rilevante nel dualismo delle «scienze». Qualsiasi fenomeno infatti, e qualsiasi evento, a rigore può venire studiato come caso particolare di una legge generale, o come specifica e dinamica singolarità: non c'è una differenza di ambiti oggettuali – o meglio non c'è più alcuna pretesa di riportare la differenza metodologica a una diversità di oggetti. È una conclusione che espressamente e distesamente si presenta nelle opere di Heinrich Rickert

¹⁸ W. WINDELBAND, *Präudien*, vol. II, trad. it. cit., p. 145.

¹⁹ *Ibid.*, p. 21. Precisa Windelband: «se questa concezione è stata formulata cent'anni or sono nell'idealismo tedesco in base a motivi puramente concettuali, e in parte metafisici, oggi la connessione vivente in cui la filosofia deve porsi con il lavoro delle scienze particolari ci costringe inevitabilmente a riprendere e a sviluppare questo principio» (*ibid.*, p. 69).

(1863-1936), a cui si deve la compiuta elaborazione sistematica della «filosofia dei valori» windelbandiana²⁰.

Rickert, come Windelband, individuava nella storia il fondamento e il terreno paradigmatico della filosofia: la storia è fondamento della filosofia in quanto terreno di realizzazione e di individuazione dei valori. Tuttavia ciò vale anche per lo storico. L'individualità storica (eventi, personaggi, epoche) emerge infatti, e risulta tale, solo *in virtù dei valori* afferrati e fatti propri da ogni singola civiltà. Per questo l'oggetto della conoscenza storica è la cultura, ma reciprocamente i valori che costituiscono la storia e la storiografia sono valori culturali: «I concetti di cultura e di storia si condizionano reciprocamente, e si connettono in duplice maniera. Soltanto i valori culturali rendono possibile la storia come scienza, e soltanto lo sviluppo storico produce beni culturali reali ai quali ineriscono valori culturali»²¹.

Notiamo qui un effetto di reciproca determinazione che a tutta prima può apparire paradossale: la storia è *determinata* dai valori, e al tempo stesso *produce* valori. Ma è questo il centro essenziale della logica delle scienze dello spirito, e su questa logica incombe la *minaccia relativistica* che fu in seguito il contrassegno di tutta la teorizzazione storicista. Se in un primo tempo (in *Che cos'è la filosofia?*) Windelband teorizzava la «coscienza normale» come istanza responsabile dei valori assoluti, le due idee di fondo dello storicismo del Baden, ossia: *a) il valore come a priori della conoscenza storica*, e *b) la storia come terreno della filosofia dei valori*, implicavano una contestualizzazione storica anche della stessa «coscienza normale», ed è una conclusione che non si presenta

²⁰ Cfr. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1913² (trad. it. parziale in P. ROSSI (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo* cit.).

²¹ *Ibid.*, p. 76. È questo *metodologismo* che avvicinerà le posizioni di Weber (cfr. cap. vi) alla scuola del Baden. Di Rickert è essenziale il volume *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Mohr, Tübingen 1924, un «tentativo di filosofia della storia» in cui si dimostra che Kant costituisce l'espressione estrema e specifica della cultura moderna.

direttamente in Windelband e Rickert (invece impegnati a restaurare l'oggettività dei valori) ma che presto si diffonde nella cultura dell'epoca.

L'*appartenenza* del valore alle contingenze culturali, e la *costitutività* del valore nella ricostruzione storica non potevano che sfociare in una forma di pluralismo relativistico (indirettamente, in una negazione della filosofia come scienza ipervalutativa superiore).

3. *Dilthey 2.*

Anche lo storicismo di Dilthey assume presto una sfumatura relativistica. Se ci si sofferma sulle conseguenze sul piano metodologico di una considerazione dell'*Erlebnis* come unità costitutiva della vita spirituale, occorrerà notare che il suo primo esito è un indebolimento della funzione teorico-critica. Se ogni opera o evento della storia è espressione dell'*Erlebnis*, allora anche il lavoro critico che ricostruisce tale esperienza è un «rivivere», ha cioè una natura estetico-artistica. Ma allora come possono ancora le scienze dello spirito dirsi «scienze»? In quale senso la filosofia, come una peculiare scienza dello spirito, può ancora avere ambizioni di universalità? A queste domande tentano di rispondere tutti gli scritti novecenteschi di Dilthey, ma ci si può limitare alla lettura dei due classici testi sulle *Origini dell'ermeneutica* (1900) e sull'*Essenza della filosofia* (1907).

Nel breve saggio sulle *Origini dell'ermeneutica*²² Dilthey precisa il carattere eminentemente *linguistico* della comprensione. L'oggettività della conoscenza dell'*Erlebnis* è garantita dal fatto che essa si basa su «segni che ci sono dati sensibilmente dall'esterno». «Noi chiamiamo comprendere il processo in cui noi, sulla base di segni sensibili che ne

²² Cito dalla traduzione di M. Ravera, già apparsa sulla «Rivista di estetica», XIII (1973), ora in M. RAVERA (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Genova 1986.

sono la manifestazione, conosciamo qualcosa di psichico»²³. Dunque l'*Erlebnis* si esprime nei segni del linguaggio: dai balbettii infantili alla comprensione dell'*Amleto* o a quella della *Critica della ragion pura*, ci troviamo uniformemente di fronte a esperienze vissute diventati segni, che si tratta di interpretare²⁴. Qui dunque l'ermeneutica, la teoria o l'arte dell'interpretazione, ci è di aiuto, e Dilthey ricostruisce brevemente la storia della disciplina dalle origini nell'antichità a Schleiermacher, quindi espone la teoria ermeneutica applicata alle nozioni della sua filosofia.

L'interpretazione è la ricostruzione dell'esperienza (il «rivivere») che ha dato origine a quella peculiare formazione linguistica di fronte a cui ci troviamo: ma la «logica» di tale ricostruzione è complessa, e coinvolge «l'induzione», «l'applicazione di verità universali ai casi particolari», il «procedimento comparativo». Si fa valere qui, scrive Dilthey, «la difficoltà centrale di ogni esegetica»²⁵, ossia il fenomeno del *circolo ermeneutico*, già centrale nelle teorizzazioni romantiche, e di cui vedremo notevoli sviluppi in Heidegger e in Gadamer. Tale fenomeno è dominante nelle opere dell'ultima teorizzazione diltheyana, e vi appare in diverse forme e contesti²⁶. Nelle *Origini* il circolo è anzitutto tematizzato nei termini del rapporto di reciproco rimando tra parte e tutto che è tipico di ogni con-

²³ *Ibid.*, p. 176.

²⁴ Il concetto di segno va inteso in senso molto ampio: «lo stesso spirito umano ci parla dalle pietre, dal marmo, dai suoni musicali, dai gesti, dalle parole e dalla scrittura, dagli ordinamenti economici e politici e dalle azioni, e chiede di essere interpretato» (*ibid.*); Dilthey promuove qui il passaggio dell'ermeneutica da disciplina dell'interpretazione del testo scritto a teoria generale della comprensione: un passaggio che è da vedersi come il presupposto dell'elaborazione ermeneutica di Gadamer (cfr. cap. XI).

²⁵ *Ibid.*, p. 188.

²⁶ Ho cercato di indicare, in *Logica ermeneutica: dialettica, ricorsività, nichilismo*, in G. CARCHIA e M. FERRARIS (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione*, Cortina, Milano 1996, le affinità tra il concetto diltheyano di circolo ermeneutico, come compare in *Origini dell'ermeneutica*, in *Essenza della filosofia* e in altre opere, con la nozione logico-matematica di «ricorsività», che inizia a essere teorizzata proprio in quegli anni o poco dopo (cfr. T. SKOLEM, *Begründung der elementaren Arithmetik*, 1923, dove si teorizza espressamente «il modo di pensare ricorsivo», in *Id.*, *Selected Works in Logic*, Universitetsforlaget, Oslo 1970).

cezione «organicistica» della totalità (e che nella cibernetica contemporanea si usa a volte definire come «principio ologrammatico»). Ma più spesso il circolo è in Dilthey una funzione dell'*appartenenza*: poiché appartengo alla storia non posso comprenderla nella sua interezza.

Qui tutta la teoria diltheyana dello spirito si compie: l'autoappartenenza genera riflessività, e la riflessività si esprime gnoseologicamente come circolarità, e la circolarità non dà luogo a una comprensione totale e piena, ma lascia sempre un residuo di incompiuto, inconcluso, non compreso. Nel saggio sull'*Essenza della filosofia*²⁷ questa incompiutezza ricompare quale carattere distintivo tanto degli sforzi dell'umanità nel proseguire vanamente l'impresa metafisica, quanto di una pratica filosofica raffinata dalla coscienza storica, ovvero di una filosofia divenuta «filosofia della filosofia».

L'esordio del testo è dedicato alla peculiare natura di quei concetti complessi come filosofia, arte, religione, diritto, economia i quali, essendo effettivamente e storicamente determinati, sono di difficile definizione. Essi sono delle «unità» effettive, ma non in quanto posseggano un'essenza preliminarmente chiara, che si possa esaminare con una facile analitica concettuale: piuttosto, la loro unità è «finale», ossia derivano il loro essere essenziale, o le loro note distintive, dal fine a cui i processi che li compongono sono orientati²⁸. Ora il metodo o la «logica» che sta alla base di un processo definitorio di entità di questo tipo è presentata in base a una nuova versione del circolo ermeneutico.

La formulazione del concetto [di filosofia] pare aggirarsi in un circolo vizioso, – scrive Dilthey, – [...] il concetto di filosofia, come pu-

²⁷ W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, Darmstadt 1907, compreso in *W., Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954; ma cito dalla traduzione più recente di G. Penati, *L'essenza della filosofia*, Rusconi, Milano 1999.

²⁸ Abbiamo già incontrato questa idea di una entità «regolativa», che riceve la propria essenzialità a posteriori, nella dottrina natorpiana delle idee (di Platone e di Kant) e qui può vedersi il primo annuncio di una teoria cruciale nello sviluppo dell'ontologia esistenziale (cfr. cap. VIII).

re quelli di arte o di religione o di diritto, si può trovare soltanto in quanto dagli elementi effettuali che lo formano possano essere tratte le relazioni degli aspetti caratterizzanti che lo costituiscono²⁹.

È questa la base logico-induttiva dell'empiria storica su cui si fonda l'elaborazione diltheyana: per scoprire induttivamente che cosa è una entità storica complessa, come arte, filosofia, diritto, ci occorre *già* sapere che cosa essenzialmente è: ci occorre cioè quel che si chiama una *definizione ricorsiva*.

Dilthey passa allora a precisare il contenuto del concetto di filosofia così circolarmente (ricorsivamente) strutturato, attraverso un *excursus* storico nel quale devono vedersi molte anticipazioni delle teorie heideggeriane sulla «storia dell'essere». Ma con grande naturalezza, dalla stessa analisi storica, emerge la nozione centrale della parte sistematica del libro, cioè la nozione di *Weltanschauungen*, ossia «intuizioni» – o «immagini» o «visioni» – del mondo.

Le *Weltanschauungen* (religiose, artistiche, filosofiche) sono «solidificazioni» di varie esperienze vissute che vengono unite a formare una visione generale della vita³⁰. Quando una *Weltanschauung* filosofica è «concettualmente formata, fondata e pertanto elevata a validità universale, viene denominata *metafisica*»³¹. Ora, dal momento che ogni metafisica (come ogni produzione spirituale), è frutto degli *Erlebnisse*, e perciò dipende dalla infinita molteplicità degli individui, degli ambienti, delle epoche, ne consegue che esiste un numero potenzialmente *infinito* di metafisiche, così come esiste un «indeterminato numero di sfumature nella visione del mondo». Ma allora come si colloca, rispetto a questa evidenza, l'aspirazione filosofica all'universalità?

²⁹ W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, trad. it. cit., pp. 63-65.

³⁰ «Di continuo mutano in noi, come ombre di nubi che si spostano su di un paesaggio, la comprensione e l'apprezzamento della vita e del mondo. Ora, l'uomo religioso, l'artista, il filosofo si differenziano dall'uomo comune e pure dal genio di altra specie, in quanto solidificano tali momenti della vita nel ricordo, elevano alla coscienza il loro contenuto e collegano le esperienze particolari sino a formarne un'esperienza generale della vita» (*ibid.*, p. 163).

³¹ *Ibid.*, p. 223.

Il percorso storico della metafisica, dice Dilthey, è una serie infinita di sforzi fallimentari per raggiungere una visione completa della realtà, un instancabile e infruttuoso procedere dall'una all'altra creazione sistematica. Alcuni tipi fondamentali di metafisica si ripresentano periodicamente, come dimostra l'analisi storica: quelle di tipo realistico-naturalistico, l'idealismo oggettivo, culminante in Hegel, l'idealismo della libertà, che trova espressione in filosofie idealistiche tipicamente aperte e «incompiute»³², come quelle di Platone, Kant, il primo Fichte.

Ma la riflessione storica sulla metafisica giunge a capire che la sua stessa pretesa è infondata, e che il ricorrere delle molte metafisiche non è che il segno dell'*errore* che le ispira. Dilthey non arriva qui a dire che questa (la sua) in definitiva è l'ultima metafisica della storia del pensiero, e che è costituita da *una peculiare versione negativa di un idealismo della libertà*. Egli afferma soltanto, nel descrivere il «diminuito potere della metafisica»: «resta dell'instancabile lavoro dello spirito metafisico la coscienza storica che in sé lo ricapitola e sperimenta in esso l'inesauribile profondità del mondo»³³.

4. Dilthey novecentesco.

«L'apparizione di una coscienza storica, – scrive Gadamer, – è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna»³⁴. La vistosa sottovalutazione della rivoluzione fran-

³² Nel giudizio circa l'*apertura* della sistematica platonica Dilthey era naturalmente orientato dalle indagini in questo senso di Schleiermacher, sostenitore dell'immagine di un Platone teorico dell'incompiutezza e dell'apertura dialettica come forma propria della dialettica filosofica (cfr. W. DILTHEY, *Der Platon Schleiermachers*, 1898; trad. it. *Il Platone di Schleiermacher*, in F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Introduzione a Platone*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1994).

³³ W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, trad. it. cit., p. 237.

³⁴ H. G. GADAMER, *Le problème*, trad. it. cit., p. 27.

cese e di quella americana è solo apparente, poiché la condizione per il prodursi dell'una e dell'altra è nella comparsa per l'appunto di un senso filosofico della *storicità* che prima ci era ignoto. Ma quel che Gadamer aggiunge è che nello storicismo e nella teoria diltheyana delle visioni del mondo appare il requisito tipicamente tardomoderno e novecentesco del senso storico, ossia il suo compiere infine anche un percorso *negativo*, il precisarsi come condizione *critica*, come una ragione di *crisi* del pensiero.

Il nesso tra relativismo, de-ontologizzazione della filosofia (fine della metafisica), coscienza storica, appare infatti stringente, e tutto ciò si configura come esito di una potenza dissolutiva immanente allo stesso concetto di spirito come sfera dell'*appartenenza*, ambito di cui non possiamo mai avere una conoscenza definitiva ed esaustiva appunto perché «ci stiamo dentro». La conclusione del discorso diltheyano non è del tutto chiara. Non è chiaro se egli aderisca a una «filosofia della vita» che è essa stessa in parte una «metafisica», oppure pratichi una «filosofia della filosofia» il cui strumento fondamentale è una forma di psicologia della cultura. Ma l'ultima considerazione di Dilthey come un relativista è riduttiva: Dilthey non sembra essere propriamente un relativista, ma se mai qualcosa di più, ossia un pensatore che del *relativismo coglie il potenziale profondamente filosofico, la capacità di creare pensiero e teoria*. Dunque di rivolgersi in ultimo contro se stesso.

Con ciò viene colto un aspetto essenziale del *logos* filosofico novecentesco, e si spiega l'influsso e la fortuna di Dilthey su autori altamente rappresentativi del secolo (tra gli altri: Max Weber, Georg Simmel, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer). Lo stesso Husserl, che pure fu inizialmente critico nei confronti dell'anziano Dilthey (nella *Filosofia come scienza rigorosa* e nello scambio di lettere che ne seguì nell'estate del 1911, poco prima che Dilthey morisse), in seguito, come appare in un

inedito degli anni Venti³⁵, riconobbe che la psicologia diltheyana è in parte un precorrimiento della fenomenologia. Ortega y Gasset si è spinto a considerare Dilthey il più grande pensatore del secondo Ottocento. Eppure, quest'ultima valutazione, considerata la *Wirkungsgeschichte*, cioè la «fortuna» dell'opera diltheyana, e considerato quel che si è detto fino a questo punto, è in qualche misura fuorviante: Dilthey non è tanto (o soltanto) il più grande pensatore del secondo Ottocento, ma *uno dei grandi pensatori del Novecento*, insieme a Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Gadamer, Croce, Austin, ecc.

La prima ricezione di Dilthey portò tuttavia a una sottovalutazione del suo contributo filosofico. Egli apparve non più che uno storico della cultura e della filosofia, fine conoscitore di movimenti spirituali. Ma già nel decennio successivo alla sua morte, soprattutto con la progressiva pubblicazione delle opere complete e con una introduzione generale al suo pensiero (*Vorbericht* al quinto volume) che per la prima volta ne coglieva la coerenza complessiva, scritta dal genero e discepolo Georg Misch (1878-1965), tale convincimento andò mutando³⁶. Il primo a seguire il suggerimento di Misch e a cogliere l'importanza di Dilthey per la fenomenologia – dunque a concepire un Dilthey «novecentesco», favorendo così una prima riconsiderazione del suo pensiero – fu Martin Heidegger, che nel 1927, in *Essere e tempo*, riprendeva l'analisi diltheyana della storicità. Heidegger, come si vedrà, trae dall'opera di Dilthey suggerimenti decisivi per la sua reinterpretazione *ontologica*

³⁵ E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, 1928 (trad. it. di P. Polizzi, *Psicologia fenomenologica*, La Palma, Palermo 1988).

³⁶ Negli anni Venti Misch ha tentato di riportare la filosofia di Dilthey al centro della discussione filosofica, anzitutto con il *Vorbericht*, che costituisce la prima presentazione organica di tutto il pensiero diltheyano, quindi con il breve saggio *Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften* [Idea della filosofia della vita nella teoria delle scienze dello spirito]; infine, con *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930, tempestiva ricezione di M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., e primo confronto critico dell'orientamento diltheyano con quelli di Husserl e Heidegger.

della fenomenologia. In particolare egli sottolinea il fatto che l'impostazione metodologica e gnoseologica è solo apparentemente dominante nelle opere diltheyane: in esse in realtà le diverse prospettive «si intersecano continuamente»; e anzi «a determinare l'indirizzo gnoseologico che Dilthey diede sovente alle sue pubblicazioni fu il complesso delle discussioni contemporanee»³⁷. In tal modo, veniva sottolineato un aspetto essenziale, ossia il fatto che proprio il neokantiano Dilthey forniva, nel contesto dell'epoca, buone ragioni per relativizzare lo stesso metodologismo neokantiano, portandone altrove le conseguenze.

5. *Simmel.*

La coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana e sociale, la coscienza della relatività di ogni forma di fede è l'ultimo passo verso la liberazione dell'uomo [...]. La vita si libera della conoscenza concettuale e lo spirito diventa sovrano dinanzi alle ragnatele del pensiero dogmatico³⁸.

Così si esprime Dilthey in una delle ultime pagine da lui scritte in vita. La visione del relativismo come condizione di libertà è uno dei motivi di accostamento tra Dilthey e Nietzsche (la fine della verità, la caduta del «mondo vero» e dei «valori supremi» sono per Nietzsche il «mezzogiorno dell'umanità», l'epoca della piena luce). La filosofia dello spirito, che in Hegel ancora era celebrata in buona amicizia con il concetto, qui si «libera» dal concettuale, e l'indisciplina della vita appare non come *freno* del pensiero ma come la sua più profonda condizione.

Questa trasvalutazione del relativismo avrà un rilievo del tutto particolare negli ultimi sviluppi del

³⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., p. 746.

³⁸ W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt* (trad. it. *Nuovi studi sulla costruzione delle scienze dello spirito*, in ID., *Critica della ragione storica* cit., p. 383).

pensiero del Novecento, ma anzitutto si deve a Simmel la teorizzazione più radicale del rapporto che la verità intrattiene con la *pluralità* delle verità. La formazione filosofica di Georg Simmel (1858-1918) avviene a Berlino, sotto l'influsso del neokantismo e dello storicismo diltheyano, ma egli segue anche l'inclinazione naturalistica del positivismo evoluzionistico, di Fechner, Spencer, Darwin. Si laurea con una tesi su Kant e inizialmente il suo interesse è rivolto al problema della fondazione delle scienze dello spirito; ma molto presto giunge a sviluppare una posizione filosofica originale. Dall'ultimo decennio dell'Ottocento, e fino alla sua opera forse più nota, *La filosofia del denaro*, del 1900, Simmel si occupa essenzialmente di metodologia delle scienze storico-sociali, sottolineando le conseguenze dell'applicazione di una prospettiva trascendentale all'indagine sugli eventi storici e sociali. In seguito, e in parte già con *La filosofia del denaro*, inizia una fase di riflessione sui fondamenti del pensiero che fa di lui uno dei «metafilosofi» più significativi della prima metà del secolo.

Un aspetto interessante del discorso simmeliano è la singolare contaminazione che vi si attua tra il fenomenismo kantiano e una forma di «prospettivismo» mutuato da Nietzsche⁹⁹. Costitutività significa per Simmel primato dell'individuale, non soltanto nel senso dell'individuale-soggetto, ma anche nel senso dell'individuale come situazione, contingenza storico-sociale. Ed è il nesso tra costitutività (kantiana) e primato (storicistico e nietzscheano) dell'individualità che porta Simmel non soltanto a una delle formulazioni più profonde e precise del relativismo no-

⁹⁹ L'accostamento tra i due pensatori compare in G. SIMMEL, *Nietzsche und Kant*, in «Frankfurter Zeitung», 6 gennaio 1906 (trad. it. in ID., *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Isedi, Milano 1976), e anche se viene in seguito ricusato da Simmel percorre inesprensamente una parte centrale della riflessione simmeliana.

vecentesco, ma anche a ripensare profondamente la nozione di filosofia e la stessa pratica filosofica.

Singularmente, proprio la costitutività trascendentale, che per Kant indicava la via di un oltrepassamento dello scetticismo humeano, diviene ora la premessa di un nuovo relativismo, e questo in ultimo si apre a una filosofia della vita, dunque sostanzialmente una metafisica. Relativismo e metafisica, due componenti profondamente anti-kantiane, emergono così da un'applicazione conseguente dei principi della filosofia trascendentale. L'acquisizione importante che emerge con *La filosofia del denaro* è che la relatività delle conoscenze e dei principî – a cui dà conferma la visione del denaro, ossia della pura interrelazione e reciprocità come essenza del mondo storico-sociale – non è un principio di scetticismo, ma la *costituzione stessa della verità*. «La relatività non costituisce una determinazione aggiuntiva che indebolisce un concetto di verità per altro verso autonomo, ma è l'essenza della verità stessa, il modo in cui le rappresentazioni diventano verità»⁴⁰. La stessa scienza, nota Simmel, ci mostra che al di là del gioco delle relazioni di valore e di significato il fondamento assoluto resta inaccessibile. Il pensiero moderno allora si sviluppa secondo due forme essenziali: il *progresso ad infinito* e la *circolarità*.

Il primo è una funzione dell'atteggiamento antidogmatico derivante dalla coscienza storica: ogni ultimo punto raggiunto infatti va considerato come il «penultimo», ogni verità come l'inizio di una nuova ricerca di verità. La seconda è l'effetto dell'*immanenza* trascendentale: poiché siamo solo qui, nel mondo e nelle relazioni di significato, e solo attraverso il mondo comprendiamo il mondo, allora non c'è verità «fuori» a cui rifarsi, ma occorre circolarmente utilizzare il linguaggio

⁴⁰ G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900 (trad. it. di A. Cavalli e L. Perucchi, *La filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, p. 74).

per spiegare il linguaggio, occorre riferirsi ai contenuti di coscienza per spiegare i contenuti di coscienza⁴¹.

Il punto di arrivo di questa prima fase della filosofia simmeliana è la raccolta di lezioni *I problemi fondamentali della filosofia*, del 1910. L'opera segna un chiaro discrimine nel passaggio di Simmel dal relativismo alla filosofia della vita. Il filosofo è qui descritto come individuo affetto da una particolarissima sensibilità per «il tutto»: un uomo dotato di una speciale affezione per l'«insieme delle cose e della vita». Poiché ovviamente la totalità non è pensabile, non è afferrabile ma solo a tratti intuibile nei suoi frammenti (solo «qualche raggio» della «pura luce della verità», scriveva Dilthey, raggiunge i nostri occhi), allora al filosofo restano due vie: la mistica e il kantismo. Simmel segue le conseguenze dei due percorsi arrivando ad avvertire che essi in ultimo si riducono a uno, poiché la mistica si trasvaluta nell'esigenza di comprendersi e il kantismo si supera nell'esigenza di cogliere l'essenza del concetto. Ogni concetto, ogni universalità è in realtà una particolarità a sua volta: il concetto «non vale» per il particolare «di cui pure si presenta come l'universale»⁴².

A questo punto è abbastanza conseguente il passaggio alla vita come sfondo «metafisico» della natura relazionale, infondata e infondabile, dello spirito. In *Intuizione della vita*, del 1918⁴³ il percorso simmeliano si completa in una teoria in cui il procedere caratteristicamente dicotomico del discorso di Simmel trova il proprio fondamento nel contrasto tra la *vita* e le *forme*: la

⁴¹ Cfr. anche ID., *Kant, 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig 1904 (trad. it. *Kant. Lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1987): nella terza lezione, Simmel riconduce i due processi a due fondamentali impulsi filosofici: il «progressivo» e il «sistematico», e ravvisa in Kant una sintesi delle due tendenze (*ibid.*, pp. 93-94).

⁴² ID., *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1904 (trad. it. di F. Andolfi, *I problemi fondamentali della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1996).

⁴³ ID., *Lebensschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München-Leipzig 1918 (trad. it. di F. Sternheim, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano 1938).

vita non può adattarsi a nessuna forma determinata, e così la metafisica della vita non può trovare espressioni definitive della sua verità. Si genera una incommensurabilità tra forza e forma, e insieme una implicazione reciproca (la forma è infatti la cosa stessa e, nello stesso tempo, il cessare della cosa: è il limite in cui la cosa si effettua e si nega), e tale dialettica è vista da Simmel come principio esplicativo generale di tutta la cultura. In ogni espressione culturale si effettua la tendenza a resistere e conservarsi contro la vita, e la contemporaneità registra una sempre maggiore insofferenza della vita per le forme, una persistenza sempre più debole della forma rispetto alla dinamicità della vita. Ernst Bloch, il giovane Lukács, Martin Buber, assisterono alle lezioni di Simmel a Berlino ed ereditarono la sua peculiare logica dualistica di vita-forma, insieme allo sviluppo, caratteristico del suo stile, ma anche del destino del neokantismo del primo Novecento, dal trascendentale al culturale e dal metodologico al metafisico.

Parte seconda
Ragione, scienza ed esistenza
(1930-60)

Introduzione

Nel 1958, presentando il convegno internazionale di Royaumont sulla filosofia analitica, Jean Wahl ricordava che la filosofia mondiale («les philosophies qui se disputent la Terre») era allora ripartita in tre grandi tradizioni: la filosofia analitica, il materialismo dialettico, la filosofia continentale¹. Per filosofia analitica Wahl intendeva «il neopositivismo o positivismo logico», anche se già allora l'espressione era più propriamente utilizzata per indicare gli eredi inglesi e americani del neopositivismo, di Wittgenstein, Russell, Moore, caratterizzati rispettivamente come filosofi dell'«ordinary language» e del «linguaggio ideale» (cfr. cap. IX). Quanto alla filosofia continentale, Wahl intendeva espressamente la fenomenologia e l'esistenzialismo («phénoménologie ou existence»), in tutte le rispettive e comuni varianti. Infine, si può supporre che il «materialismo dialettico» di cui Wahl parlava (e che non sentiva il bisogno di specificare) fosse il complesso insieme delle teorizzazioni tedesche, francesi, ungheresi, italiane, sorte nel contesto del «marxismo occidentale» (cfr. cap. VI).

Karl Otto Apel, nella raccolta di saggi degli anni 1962-1972, pubblicata nel 1973 con il titolo *Transformation der*

¹ La tripartizione si deve a José Ferrater Mora. «J'ai lu il y a quelque temps, - dice Wahl, - un article d'un philosophe espagnol, Ferrater Mora, sur le philosophie qui se disputent la Terre». Il discorso con i testi del convegno è raccolto nel volume *La philosophie analytique*, con *Avant-propos* di L. Beck, Seuil, Paris 1962, p. 9.

*Philosophie*² fa ancora riferimento, piú o meno espressamente, ai tre termini (l'aggettivo «continentale» non compare, essendo legato in modo essenziale, come si dirà, all'autocomprensione della filosofia analitica), e collega l'heideggeriano (continentale) «sospetto di oblio dell'essere» tanto al wittgensteiniano (analitico) «sospetto di insensatezza», quanto al marxiano «sospetto di ideologia», vedendo le tre teorie del sospetto come tre volti o tre voci di un'unica e unanime distruzione novecentesca della metafisica.

Significativamente, poco dopo, nel corso degli anni Settanta e in modo conclamato alla fine del decennio, nelle analisi della contemporaneità il terzo termine è scomparso, e ormai la coppia filosofia analitica - filosofia continentale è dominante ovunque. Sarebbe troppo facile concludere che ciò avviene per circostanze legate al contesto storico, ossia per una supposta crisi del marxismo come dottrina politica. In realtà esiste almeno una spiegazione alternativa, ed è l'effettiva realtà (già da svariati anni, rispetto al momento del convegno di Royau-mont) di un contesto tipicamente «continentale», in cui l'eredità della fenomenologia e dell'esistenzialismo si lega in vario modo al marxismo, e si prepara un incontro - allora in fase preliminare - tra l'eredità ermeneutica della fenomenologia e la teoria critica (incontro che porta quest'ultima, con il lavoro di Jürgen Habermas e dello stesso Apel, a nuovi e decisivi sviluppi, anche se ormai fuori dalla koinè marxista).

Ma nel 1958, quando Wahl presentava il primo dialogo tra filosofi analitici americani e inglesi e filosofi francesi, in realtà l'esistenza delle tre linee di sviluppo era ancora abbastanza netta e delineata. Senonché proprio allora iniziava quasi simultaneamente nei tre ambiti un processo di involuzione o un'evoluzione critica: negli an-

² K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main 1973 (trad. it. parziale di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1976).

ni Cinquanta-Sessanta, le filosofie dell'esistenza incominciavano a recedere di fronte all'avanzare dello strutturalismo in Francia (Lévi-Strauss pubblica nel 1958 i saggi dell'*Antropologia strutturale*: cfr. cap. X), e con il sorgere dell'ermeneutica in Germania (Gadamer nel 1960 dà alle stampe *Verità e metodo*: cfr. cap. XI); il neopositivismo – come vedremo sorto già con caratteristiche di estrema apertura e problematicità – giungeva a contraddire in parte le sue premesse (la prima edizione della *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Kuhn è del 1962); il marxismo francofortese diventava sempre più pronunciata una teoria tragica della contemporaneità (e della teoria): circostanza che già si avverte nella *Dialettica negativa* di Adorno (1966), e in forma più pronunciata negli scritti di Horkheimer degli anni Settanta.

Dunque nel momento stesso in cui si riconosce che le tre filosofie dominano il panorama mondiale, inizia un processo di contaminazione e integrazione, tale da far sì che nell'arco di un decennio le tre linee si trovino ridotte a due. È questa una circostanza singolare, ma anche una buona condizione per una cronologia: infatti le tre filosofie che all'inizio degli anni Sessanta «si disputavano la Terra» erano sorte quasi simultaneamente all'inizio del trentennio precedente, e ora in un ripiegamento altrettanto simultaneo cedevano al proprio declino, o alla contaminazione con altre tendenze filosofiche.

L'esordio del neopositivismo è infatti databile con la pubblicazione del manifesto del Wiener Kreis sulla *Concezione scientifica del mondo*, del 1929; nel 1927, con la pubblicazione della *Critica della filosofia hegeliana del diritto* di Marx inizia il ripercorrimento delle radici filosofiche del marxismo che è la prima caratteristica distintiva del «marxismo occidentale»; nello stesso anno viene pubblicato *Essere e tempo*, primo annuncio dell'esistenzialismo. E negli anni successivi, le varie fortune politiche del discorso rivoluzionario in Europa sono affiancate dal vario destino del discorso fenomenologico-esistenziale, e dallo sviluppo negli Stati Uniti, in In-

ghilterra, in Scandinavia, dell'eredità di Frege, del neopositivismo (in ambito americano in parte legato al pragmatismo), della seconda teorizzazione wittgensteiniana. I tre capitoli che seguono sono dedicati (con una limitazione tutt'altro che rigida in senso cronologico) a un esame di alcuni aspetti metafilosoficamente rilevanti delle tre linee di sviluppo.

Capitolo sesto

Ripensamento della razionalità e riforme della dialettica

La riflessione sul senso della filosofia da parte dei teorici del marxismo nel Novecento è legata alle grandi teorie della razionalità: quella hegeliana, a cui direttamente si richiamava Marx; quella kantiana, che viene lanciata dall'«austromarxismo»¹ e variamente ripresa, dopo il 1960, in diverse formulazioni; quella weberiana, che costituisce un punto di riferimento non soltanto per l'elaborazione teorica legata al marxismo, ma anche per alcuni dei suoi critici. Ciò significa, anzitutto e prevedibilmente, che anche sotto il profilo metafilosofico il «materialismo dialettico» di cui parlava Wahl è un'unità complessa, costituita dal dialogo con le grandi teorie alternative della ragione. Ma in secondo luogo e reciprocamente, la necessità di pensare e ripensare le proprie premesse teoriche riallacciandole alla tradizione filosofica fa sì che la dottrina socio-politica marxista retroagisca sul contesto filosofico degli anni Trenta-Sessanta, producendo nuove ipotesi della ragione e nuove teorie della razionalità, teorie e ipotesi che in ultimo e in alcuni casi giungono in parte a emanciparsi dagli stessi presupposti dottrinari da cui muovevano (è il caso in particolare di Jürgen Habermas).

Nelle pagine che seguono si tratterà allora di ricostruire alcune linee direttive delle teorie della ragione

¹ All'interno della Seconda Internazionale (1889-1914) Rudolf Hilferding, Otto Bauer, Max Adler lanciavano un ripensamento neokantiano di Marx, con conseguente primato dell'etico sul socio-economico.

sviluppate nel corso del secolo in connessione con il ripensamento e il rinnovamento del materialismo dialettico che forniva lo sfondo filosofico delle teorie di Marx.

La prima e la più evidente di tali linee direttive è la *critica dell'oggettivismo*, un grande filo conduttore che unisce la riflessione sviluppata all'interno del marxismo al movimento di ridefinizione dell'oggettività dei primi anni del Novecento². I temi marxiani della *reificazione delle forze produttive* e dell'*alienazione sociale* e la critica che dalla fine dell'Ottocento e nei primi anni del secolo i neokantiani, i neohegeliani e quelli che abbiamo chiamato «filosofi scienziati» conducevano contro l'oggettivismo (o anche il «naturalismo ingenuo» del pensiero scientifico) trovano ora un terreno comune. Ne consegue che – aspetto di non secondario rilievo storiografico – proprio l'antioggettivismo costituisce ora un forte punto di contatto tra la *teoria critica francofortese* (con i suoi sviluppi) e l'ontologia *fenomenologico-esistenziale*, nel comune antagonismo al *positivismo logico*: costituisce dunque una ragione di alleanza tra *due* delle correnti in gioco in questa parte centrale del secolo contro la *terza*.

Un altro tema caratteristico, che emerge con chiarezza dopo il secondo conflitto mondiale, ma è anticipato dalle analisi di Max Weber, è l'idea di una struttura più o meno latentemente contraddittoria o *auto-confutativa* della ragione borghese, così come si è andata consolidando in concomitanza con il sistema capitalistico e quale sua adeguata espressione. Si tratta anche e in un certo senso dell'individuazione di componenti irrazionali all'interno del sistema della ragione, o piut-

² Le interpretazioni in largo senso *scientifiche* del marxismo, tra cui occupano un posto importante le posizioni degli italiani Antonio Banfi, Giulio Preti, Galvano Della Volpe, devono qui essere tralasciate. Occorre però sottolineare che il divenire della filosofia marxista in questo senso riproduce in sé la duplicità di filosofia umanistica e filosofia scientifica: come tutte le «scolastiche», come la fenomenologia o la stessa filosofia analitica, il marxismo ha in effetti un percorso duplice, è cioè trasversale rispetto al conflitto delle «due culture».

tosto di un fondamento irrazionale della ragione stessa. Questa ipotesi teorica, che fornisce anche il presupposto di un accostamento di Marx ai due grandi teorici dei moventi irrazionali della ragione, Nietzsche e Freud (cfr. cap. x), trova la sua adeguata espressione (con diverse accentuazioni) in *Storia e coscienza di classe* di György Lukács (1923), e nella *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer (1947).

È merito di Jürgen Habermas aver spostato fruttuosamente l'intera questione sul piano di un nuovo «paradigma comunicativo», ma va detto che nello sviluppo delle due tematiche – antioggettivismo e paradosso della razionalità – un ruolo cruciale e risolutivo è stato svolto per lungo tempo dalla ripresa-riforma della *dialettica* hegeliana. Un profondo ripensamento, anche critico e dissolutivo, della dialettica di Hegel guida e accompagna le teorie novecentesche della ragione. Così si assiste a un preciso movimento di *ascesa* e poi *caduta* dell'«arma» filosofica per eccellenza (la «logica della filosofia», secondo l'espressione di Croce): un movimento che da Croce risale ad Adorno e quindi culmina nella «scoperta» deleuziana del Nietzsche antidialettico (cfr. cap. x).

1. Max Weber.

Se per ragione si intende il logos che dà forma alle strutture economico-sociali e/o ne è il *prodotto*, allora l'urgenza di modificare (trasformare) tali strutture pone il problema di comprenderle. Si tratta di un'elaborazione dell'undicesima delle tesi di Marx su Feuerbach che è uno dei *leitmotiv* del marxismo novecentesco. Come notava Althusser¹, la frase «i filosofi hanno soltanto interpretato il mondo, ora si tratta di trasformarlo» può significare a) che occorre una filosofia trasformatrice,

¹ Cfr. L. ALTHUSSER, *Lénine et la philosophie*, Paris 1967 (trad. it. di F. Madonia, *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1969).

una specifica filosofia della prassi e prassi filosofica (è la tesi difesa esemplarmente e da Labriola e da Gramsci); *b*) che occorre sbarazzarsi della filosofia, a favore della prassi pura, o di una *scienza* storico-economico-sociale. Il fatto che Marx, dopo l'undicesima tesi, abbia per l'appunto azzardato con Engels, nell'*Ideologia tedesca*, una filosofia antifilosofica, e che in seguito (se si eccettua l'*Anti-Dühring*, scritto «d'occasione») Marx ed Engels siano senz'altro passati alla ricerca «scientifica», secondo Althusser depone molto a favore dell'ipotesi *b*. Ma come abbiamo visto questa è una scelta tipica del secondo Ottocento, e il requisito della filosofia del Novecento è l'essere già una *risposta* alla situazione postfilosofica del secolo precedente.

In particolare, se la prassi deve usufruire di qualche orientamento da parte della teoria, e se la teoria rivoluzionaria deve distinguersi dalla teoria borghese, allora si pone il problema di una comprensione filosofica delle (sovrast)strutture razionali. Può bastare la comprensione post-hegeliana, ottocentesca, che Marx aveva della razionalità, della dialettica di struttura e sovrastruttura, del rapporto tra trasformare e interpretare il mondo? È evidente che una nuova analitica della razionalità deve essere condotta all'interno della riflessione politico-sociale legata al marxismo (o anche in funzione critica rispetto ad esso), ed è tale esigenza a decidere la fortuna dell'opera di Max Weber (1894-1920)⁴ nel corso del secolo, e all'interno delle teorie novecentesche della ragione.

Weber è stato infatti il fedele e acuto interprete della razionalità moderna, nei suoi elementi strutturali e nelle sue dinamiche. Tutte le opportunità e i limiti del modo di pensare che ha dato forma alle istituzioni e ai principî in cui si muove la cultura contemporanea emer-

⁴ Una prima e dettagliata biografia di Weber si deve alla devotissima moglie Marianne Schnitger, intellettuale e studiosa della questione femminile (MARIANNE WEBER, *Ein Lebensbild*, Tübingen 1984; trad. it. di B. Fiorino, *Max Weber: una biografia*, il Mulino, Bologna 1995).

gono nei suoi scritti. Ciò ha fatto di lui un autore prezioso tanto per i *critici* quanto per i *difensori* della contemporaneità.

Dopo gli studi di giurisprudenza, storia, economia e filosofia a Heidelberg, Berlino e Göttinga, scrive una serie di saggi di storia economica, dal 1896 insegna a Heidelberg e nel 1904 pubblica la prima parte del famoso saggio sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Tra il 1904 e il 1917, getta le basi delle proprie teorie sociologiche, poi espone in forma estesa e sistematica nella grande opera postuma *Economia e società* (1922). Per il rigore del suo stile e la forte impostazione etica del suo lavoro diviene presto un punto di riferimento per i giovani studiosi legati al neokantismo del Baden e allo storicismo: «soltanto un uomo – ha scritto Löwith – in Germania seppe trovare per noi, grazie alla sua lucidità di giudizio e al suo carattere, la parola che ci toccò da vicino: Max Weber»⁵. Nella sua casa si incontrano tra gli altri Georg Simmel, György Lukács, Ernst Bloch, Ernst Troeltsch. Nel 1918 partecipa alla redazione della costituzione della Repubblica di Weimar ed è tra i fondatori del partito democratico tedesco. In quello stesso anno a Vienna tiene un corso sulla «concezione materialistica della storia» e nella conferenza *Il socialismo* mette in guardia contro i rischi della «burocratizzazione» connessa al sistema dell'economia sovietica.

A Weber, un autore tipicamente segnato dal metodologismo neokantiano, la posizione di Marx non può che apparire poco epistemologicamente fondata: egli critica la «monocausalità» del principio esplicativo marxiano

⁵ Cfr. K. LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland*, trad. it. cit., p. 37: «Quando dico "noi" penso a un piccolo circolo di studenti, che si chiamava gli "Studenti liberi" per contrapporsi agli studenti delle corporazioni [...]. Max Weber tenne su nostra richiesta, nel semestre invernale 1918-19, il suo discorso sulla *Scienza come professione* [...]. L'impressione fu sconvolgente. Nelle sue frasi erano condensati l'esperienza e il sapere di tutta una vita, tutto era attinto direttamente dall'interno e ripensato con intelligenza critica, e aveva una enorme potenza di persuasione grazie alla carica umana che la sua personalità gli dava».

(l'economia è solo uno dei fattori dello sviluppo storico-sociale); inoltre egli è un difensore del sistema capitalistico, che gli appare l'espressione stessa della razionalità: ma, come si dirà, è anche acutamente consapevole dei rischi del peculiare tipo di razionalità che si esprime nel capitalismo, e ciò determina in ultimo l'opportunità del suo «uso» da parte dei teorici del marxismo.

Weber non è propriamente un filosofo, né tantomeno un metafisico. Il suo interesse per la ragione è legato a un problema interno alla pratica della sua specifica scienza, la sociologia: egli è dunque uno dei filosofi-scienziati che, come scriveva Jaspers (e come spiegava Mach in *Conoscenza ed errore*), a partire dal loro concreto ambito di ricerca si muovono verso la generalità delle condizioni e dei fondamenti⁶. Ciò decide la peculiarità del suo stile di pensiero, tipicamente segnato dalla commistione tra ricerca empirica e specialistica e riflessione metodologica generale: una commistione che dà alle sue teorie un'impronta di concretezza e di rigore e insieme una caratteristica apertura, ovvero una particolare capacità di cogliere e sottolineare le contraddizioni.

Il primo tema di rilevanza metodologica avanzato da Weber e destinato a impressionare particolarmente la cultura dell'epoca è il concetto di «avalutatività»⁷: la scienza non è definita né dai suoi metodi né dai suoi oggetti, ma dal contegno dello scienziato, ovvero dall'attitudine programmaticamente *neutrale* del ricercatore. Si tratta di un principio teoretico così come etico: si basa sulla distinzione tra essere e dover essere, ma è anche un elemento fondamentale della prassi scientifica e didattica.

⁶ Sull'influenza del pensiero weberiano nel formarsi della filosofia esistenziale di Jaspers, cfr. K. JASPERS, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper, München 1965, cap. VII.

⁷ Cfr. M. WEBER *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968¹ (trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1997¹, cfr. in particolare *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche*, 1917, e *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, 1904).

tica sotto il profilo morale (come emerge nell'importante conferenza del 1918, *Wissenschaft als Beruf*⁸, che rappresenta un punto d'arrivo nella riflessione weberiana).

È interessante notare che l'avalutatività viene difesa proprio in quanto entro certe condizioni impossibile. Infatti ogni conoscenza avviene «da un particolare punto di vista»; l'esito del lavoro conoscitivo è la messa a punto di categorie (tipi-ideali), le quali rimangono valide solo fino a quando non si determina una nuova situazione culturale che esige nuovi schemi interpretativi. Ne consegue che solo un approccio consapevolmente e dichiaratamente «unilaterale» può consentire di accedere all'«infinità priva di senso del divenire del mondo», altrimenti inaccessibile⁹.

Al centro dell'analitica weberiana della ragione è la teoria dell'agire sociale. Weber distingue quattro forme principali dell'agire sociale¹⁰: l'azione rispetto allo scopo, che si attua quando semplicemente si intende ottenere un certo risultato, e ci si adopera di conseguenza utilizzando i mezzi che si giudicano appropriati; l'agire razionale rispetto al valore, in cui lo scopo non è estrinseco, ma è semplicemente la corrispondenza dell'azione al valore, a un principio, a un ideale. Solo questi due tipi di azione (rispetto allo scopo / rispetto al valore) a rigore sono *razionali*; le restanti attività sociali sono extrarazionali, e sono: l'azione affettiva, ossia quella irreflessiva, determinata dalla passione, dall'umore o dallo

⁸ La prima traduzione italiana, dovuta ad Antonio Giolitti per Einaudi, è raccolta insieme a un'altra famosa conferenza, *La politica come professione*, nel volume dal titolo *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948.

⁹ Cfr. A. SCIVOLETTO, *Introduzione* a M. WEBER, *La scienza come vocazione*, a cura di A. Scivoletto e P. L. Di Giorgi, Angeli, Milano 1996, p. 24. La tensione e il reciproco richiamo tra avalutatività e prospettivismo che qui si avverte è un esito della distinzione, che Weber eredita da Rickert, tra «giudizi di valore» (eliminati dal punto di vista della scienza) e «relazione ai valori» (inevitabile in ogni lavoro intellettuale).

¹⁰ Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Tübingen 1956² (trad. it. di T. Biagiotti, F. Casabianca e P. Rossi, *Economia e società*, Comunità, Milano 1961, vol. I, pp. 21-23).

stato d'animo del soggetto, e l'azione tradizionale, quella dettata da abitudini, tradizioni, costumi.

Weber nota che esiste una certa «selezione sociale» indirizzata a privilegiare e incoraggiare i comportamenti razionali, e a tale processo evolutivo si collegano tre caratteristiche categorie della ricerca weberiana: la *secolarizzazione* (ossia il processo per cui principî e valori di tipo religioso passano dall'ambito socialmente determinato del culto all'ambito mondano, cioè alla vita produttiva comune, alla formazione delle strutture economico-sociali); la *razionalizzazione* (il processo per cui nelle società evolute l'agire razionale rispetto allo scopo acquista sempre maggior terreno); il *disincantamento del mondo* (con l'affermarsi della razionalizzazione il mondo, che un tempo appariva popolato di dèi, incantesimi e magie, ora appare come insieme di opportunità offerte alla legge capitalistica del profitto).

Ma a questo punto, emerge un tipico paradosso nella società interamente razionalizzata¹¹: se l'agire razionale scientifico rispetto allo scopo finisce per dominare ovunque nella società moderna, come sarà possibile anzitutto una valutazione complessiva degli scopi? La scienza ci dice che cosa dobbiamo fare per dominare tecnicamente la vita, ma non ci spiega quale sia il senso di tale dominio, e quale sia il suo scopo ultimo, e il suo significato per noi. Inoltre, la dominanza della forma della scienza così come si è determinata nei secoli non permette l'autovalutazione. La scienza non può giustificarsi, se non, in ultimo, come impresa di «partecipazione alla comunità degli uomini civili», ma non è in grado di indicare il senso e l'opportunità di tale partecipazione, né i modi in cui essa può essere garantita.

¹¹ Il «paradosso» della razionalità in Weber è stato esemplarmente illustrato da R. BRUBAKER, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, London 1984 (trad. it. di V. Meattini, *I limiti della razionalità. Un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*, Armando, Roma 1989).

Emerge dalla riflessione di Weber un dato che diviene sempre più evidente nel corso del secolo. *Specializzazione e impossibilità dell'autoriferimento* sono le due componenti problematiche della ragione capitalistica: da esse derivano tutte le *opportunità* ma anche tutti gli *errori* e i difetti del sistema socio-economico in cui si è ora espressa la civiltà occidentale.

2. *Disavventure della dialettica.*

Se l'ambito filosofico di riferimento entro il quale si muove l'ipotesi weberiana è la ripresa neokantiana del trascendentalismo, negli stessi anni in Italia Benedetto Croce (1866-1952)¹², nel corso di una riflessione sul marxismo a cui era stato indotto da Antonio Labriola, giungeva a un ripensamento della teoria hegeliana della ragione, e scopriva in Hegel «molti arbitri e artifizi», ma anche «una grande concretezza storica». L'assistere alle lezioni di Labriola e la lettura di De Sanctis fecero sì che Croce non fosse «mai in nessun modo» come scrive, «neppure per un breve periodo della giovinezza, *positivista* o *sensista*»¹³.

In *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* Croce scrive:

Bisogna serbare la parte vitale [della filosofia hegeliana], cioè il nuovo concetto del concetto, l'universale concreto, non la dialettica degli opposti e la teoria dei gradi della realtà; rifiutare, appoggiandosi a quel nuovo concetto e svolgendolo, ogni panlogismo ed ogni costruzione speculativa dell'individuale e dell'empirico, della storia e della natura; riconoscere l'autonomia delle varie forme dello spirito, pur nella loro necessaria connessione e unità¹⁴.

¹² Tra Weber e Croce vi fu uno scambio di corrispondenza, e la conoscenza tra i due si dovette agli uffici di Karl Vossler, italianista e traduttore tedesco di Dante (cfr. E. CUTINELLI RENDINA (a cura di), *Carteggio Croce-Vossler*, 1899-1949, Bibliopolis, Napoli 1991).

¹³ B. CROCE, *Contributi alla critica di me stesso*, Laterza, Bari 1926, p. 13.

¹⁴ *Id.*, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1906, p. 195.

Il merito di Hegel è aver reso la filosofia oggetto di se stessa, contribuendo con ciò a stabilire con la dialettica una «logica della filosofia». Il risultato migliore a cui è giunta tale indagine è la definizione dell'oggetto filosofico con la formula quasi contraddittoria «universale concreto», e l'universale concreto, spiega Croce, è una entità non uniforme ma che include «distinzioni». «Il concetto filosofico [...] in quanto tale, in quanto concretezza, non esclude anzi include in sé le distinzioni: è l'universale in sé distinto»¹⁵.

Ora Hegel, ad avviso di Croce, sviluppa questa intuizione in modo meccanico e sostanzialmente riduttivo, concependo ogni distinzione tra gli elementi del concetto come opposizione, e ogni aspetto parziale come un grado imperfetto nello sviluppo di un'unica realtà. In verità è probabile che già in Hegel vi fosse questa percezione della differenza (o della «distinzione»), ma quel che conta osservare è che in tal modo Croce si mostrava in linea con il duplice programma di *apertura* della dialettica alla *differenza*, e di *emancipazione* della dialettica (come metodo) dal *sistema* che caratterizza tutta la riflessione novecentesca sull'idealismo speculativo¹⁶.

Giovanni Gentile (1875-1944), l'altro insigne esponente del neoidealismo italiano, promuove anzitutto una «de-metafisicizzazione» della dialettica, secondo un programma già annunciato da Bertrando Spaventa, suo maestro. Tale de-metafisicizzazione assume il senso a grandi linee di un passaggio dall'*ontologico* al *pratico*. La dialettica moderna, a differenza di quella antica, deve diventare dialettica del *pensare*, deve cioè distogliersi dall'oggettivazione dell'idea che è la base della dialettica antica, e autoriconoscersi come movimento proprio del pensiero nell'atto del pensare.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ Un programma di questo tipo è anche alla base di correnti filosofiche disparate e più recenti come la teoria critica il neostrutturalismo o l'ermeneutica (cfr. in particolare A. HONNETH, *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985).

Tra le due dialettiche c'è un abisso: l'abisso che divide l'idealismo moderno dall'antico. La dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita [...]. La dialettica [...] del pensare non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi; perché sa, come ha dimostrato Kant, che tutto ciò che si può pensare della realtà (il pensabile, i concetti dell'esperienza) presuppone l'atto stesso del pensare. E in questo atto vede perciò la ragione di tutto¹⁷.

La «riforma della dialettica» a cui pensa Gentile è dunque una radicale eliminazione di tutti gli elementi «oggettivistici» che ancora permangono nell'hegelismo. Il punto di arrivo è un orizzonte straordinariamente simile a quello husserliano, ma definito da una fondamentale *praticità* e dall'inesistenza di *distinzioni* interne. Se per Husserl l'orizzonte dell'immanenza è composto di un *infinito* numero di esperienze possibili, recanti ciascuna una «essenza» eidetica, l'orizzonte dell'immanenza per Gentile è la *continuità* della vita del pensiero: vediamo qui due immagini di uno stesso orizzonte in senso lato idealistico: una immagine *discreta* (Husserl) e un'immagine *continua* (Gentile). Da questa divergenza può nascere, come si dirà più avanti (cfr. cap. IX) una chiara alternativa metodologica.

Mentre Croce difendeva contro l'idealismo hegeliano le ragioni della *differenza*, dell'*autonomia* delle sfere spirituali, Gentile avanzava le ragioni della *dinamicità*, del movimento. Sono precisamente questi i due principali temi che a partire dagli anni Venti la teorizzazione filosofica impegnata a sviluppare l'hegelomarxismo porterà avanti contro lo stesso Hegel, contro un'interpretazione troppo rigida della dialettica, ma anche contro il positivismo e l'oggettivismo della scienza moderna.

¹⁷ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 324-25.

Il punto di avvio della critica all'oggettivismo scientifico nell'orizzonte del nuovo marxismo novecentesco (che Merleau-Ponty definì «marxismo occidentale» in *Le avventure della dialettica*, 1955)¹⁸ è *Spirito dell'utopia* (1918) di Ernst Bloch (1885-1977). Qui Bloch poneva le basi di quella visione dell'essere che gli sarà peculiare e che negli scritti della maturità si precisa come «ontologia del non ancora essere». Il pensiero utopico (e dunque il nucleo filosofico di base del marxismo) è un pensiero *aperto* al futuro, che coglie, nella realtà presente, le possibilità future verso le quali la realtà stessa è già orientata. Le cose appaiono al pensiero utopico non come mere datità concluse ma come forze orientate al futuro, ed è compito della coscienza umana, come *coscienza anticipante*, indagare e vedere tali pre-orientamenti della realtà e pensarli utopicamente.

Si tratta di un'idea di forza spirituale, o di «regolatività», che anzitutto, nella prima edizione dell'opera, Bloch riporta a Kant, e che in seguito viene sempre più decisamente caratterizzata a partire da Hegel. Tale orientamento non muta la struttura di base dell'ispirazione blochiana, ma ne precisa le modalità argomentative. Bloch fa allora intervenire la *dialettica* (negazione del principio di identità: le cose non sono semplicemente se stesse, sono anche l'*altro* che stanno per diventare) e il *materialismo* (è la materia, nella sua caratteristica e strutturale incompiutezza, a costituire il principio della tensione immanente alla realtà), in una ridefinizione del concetto stesso di teoria e dei rapporti teoria/prassi. L'idea di base è l'incompiutezza strutturale del presente, che è compito della coscienza umana integrare. Il rove-

¹⁸ Di Merleau-Ponty, un autore legato alla fenomenologia oltre che al marxismo, si parlerà ancora in seguito. Un suo importante contributo alla problematica della dialettica si trova in M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, appunti pubblicati postumi a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, dove propone una nozione di «iperdialettica» come apertura, senza sintesi e senza direzione univoca, alla complessità dell'esperienza; cfr. anche ID., *Existence et dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971.

sciamento materialistico della dialettica operato da Marx consiste nel sostituire alla chiusura dello spirito l'apertura dinamica della materia, intesa come pura potenzialità, disponibilità attiva ad assumere sempre nuove forme: in questo senso Bloch sottolinea in Hegel¹⁹ la tensione tra *metodo* dialettico e *sistema*, e difende il primo contro il secondo²⁰.

Ma la decisiva espressione di un movimento di ripresa dell'hegelismo all'interno del marxismo, e in funzione di una critica dell'oggettivismo scientifico, si ha con *Storia e coscienza di classe*²¹, di György Lukács (1885-1971), un libro in cui i due aspetti che abbiamo indicato come caratteristici della teoria novecentesca della ragione – la critica dell'oggettivismo e la scoperta dell'anomalia razionale – emergono in modo esemplare e in una forma paradigmatica²².

Si tratta di saggi scritti dal giovane Lukács tra il 1918 e il 1922. In epigrafe al primo saggio si trova l'undicesima

¹⁹ Cfr. E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1949 e Frankfurt am Main 1962 (trad. it. di R. Bodei, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1982).

²⁰ L'altro grande tema della filosofia blochiana è una prosecuzione e un ampliamento di queste fondamentali intuizioni. Si tratta del *Principio speranza*, titolo di una raccolta di scritti degli anni 1954-59: E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959 (trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994).

²¹ G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassbewusstsein*, Wien 1923 (trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967).

²² *Storia e coscienza di classe* è anche in parte l'espressione di quel movimento di reazione contro le filosofie del primo decennio del secolo che si verifica dopo la prima guerra mondiale, e che consiste (come si vedrà nel capitolo VIII) in una ripresa di tematiche *ontologiche* contro il *metodologismo* e lo *gnoseologismo* dei neokantiani, degli storicisti, della prima fenomenologia husserliana. L'uso della dialettica hegeliana in chiave antimetodologica è evidente in molti passi del libro; nella Prefazione del 1967, Lukács conferma esplicitamente questo punto di vista, affermando che anzi nella sua opera giovanile il mancato riconoscimento della natura del lavoro come *praxis* sociale aveva portato a non cogliere la capacità del lavoro di sottrarsi all'aporia della «cosa in sé» (*ibid.*, p. XXI). Una puntata contro il neopositivismo su questa base è anche avanzata nella stessa Prefazione: «il neopositivismo odierno pretende di allontanare dalla scienza ogni problema di realtà (dell'in sé), respingendolo come "non scientifico"» (*ibid.*, p. XX).

tesi su Feuerbach, e in effetti il problema da cui prende avvio il discorso è il senso della teoria nell'ottica del materialismo storico. La risposta di Lukács alla questione del rapporto interpretazione/trasformazione, teoria/prassi, è la dialettica, ma la particolare radicalità con cui egli pensa tale nozione comporta conseguenze filosofiche di ampia portata. Il modo di pensare dialettico differisce profondamente da quel modo di pensare che Weber ha descritto come caratteristico della razionalità borghese capitalistica. Se la razionalità borghese è formale, la dialettica è ontologica, se la razionalità borghese è frammentata dalla specializzazione, la ragione dialettica è pensiero della totalità, se la ragione borghese reifica i propri oggetti per garantirsi la dominazione teoretico-politica, la ragione rivoluzionaria è antioggettivistica (e cioè dialettica). Infine, e soprattutto: ciò che per la ragione borghese è *paradosso*, per il pensiero rivoluzionario è *metodo*²¹.

La mera comparsa del proletariato nella storia, aveva scritto Marx, è già «la dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo». Da ciò consegue un tipico punto di inciampo del marxismo rivoluzionario: se il destino storico rivoluzionario è immanente all'essenza del proletariato, quale necessità avrebbero tanto la prassi rivoluzionaria, quanto la teoria che ne delinea le condizioni e le modalità (si tratta in altri termini del contrasto tra *determinismo storico* e *volontarismo politico*)?

La coscienza borghese, scrive Lukács, considera questo tipo di *impasse* una vera e propria contraddizione. Ma ciò è semplicemente l'esito del mancato riconoscimento del rapporto dialettico tra *metodo* ed *essere*, teoria e prassi. Si tratta del fondamentale formalismo e oggettivismo della ragione borghese. La pretesa «revisio-

²¹ In questo senso la nota tesi di L. Colletti sulla natura autoconfutativa, paradossale, del discorso marxista vale solo in un contesto di pensiero che Lukács non considererebbe valido, ossia quello della ragione borghese, formalistica e specialistica (cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1969; id., *Intervista sul rapporto Hegel-Marx*, in «Rinascita», 1971).

nista» di cogliere la concretezza dei fatti sbarazzandosi della dialettica è l'effettiva distruzione della specificità della teoria marxista. Infatti l'oggettivismo è l'arma impropria e malfunzionante della teoria borghese. L'empirismo «ottuso» della ragione borghese «non si rende conto che l'enumerazione più semplice, la catalogazione di "fatti" più scarna di commenti è già un'"interpretazione": che già fin da ora i fatti sono appresi a partire da una teoria, secondo un metodo, sono stati strappati al contesto di una teoria»²⁴.

La pretesa oggettivistica non è che il correlato gnoseologico della *reificazione* delle forze produttive. La separazione dei fatti, dei dati, degli oggetti, è la condizione della dominazione sociale. A questo punto, «ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità»²⁵. In effetti il punto di vista del «tutto» è in immediato ed evidente contrasto con l'essenza della razionalità capitalistica, che per Lukács come per Weber è la «specializzazione», la frammentazione del sociale. Se la separazione capitalistica del produttore dal processo completo di produzione è la reificazione, la lotta contro la reificazione richiede una ripresa della visione della totalità.

Ora il punto di vista della totalità appare paradossale nell'ottica dell'individualismo borghese (Kant), oppure si traduce nell'identità astratta della filosofia speculativa (Hegel). Il genio del marxismo consiste nell'aver tradotto l'identità speculativa, che la ragione borghese pensa *gnoseologicamente* e per tanto astrattamente, in termini *ontologici*, ossia nei termini dell'effettiva realtà storico-sociale di

²⁴ G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassbewusstsein*, trad. it. cit., p. 7.

²⁵ *Ibid.*, p. 35. Nella Prefazione del 1967 Lukács osserva che questa sottovalutazione delle componenti economiche è uno degli errori dell'opera, il contrassegno della sua idealistica astrattezza; ma riconosce anche che il merito di *Storia e coscienza di classe* è proprio l'aver dato il giusto peso alla categoria di totalità.

una classe²⁶. Così la totalità pensata dal marxismo è la «totalità concreta». Nella coscienza di classe del proletariato avviene la concretizzazione della totalità dialettica.

All'opposto, nella coscienza di classe della borghesia c'è una tensione strutturale inevitabile. L'individualismo borghese giunge non per nulla in Kant alla visione dell'anomalia razionale (di cui abbiamo parlato nelle prime pagine di questo libro): così «su questa coscienza pesa una tragica maledizione che la costringe, non appena è giunta al punto più alto del suo sviluppo, a cadere in una insolubile contraddizione con se stessa e, di conseguenza, ad auto-sopprimersi»²⁷. Ne consegue l'ingegnosa idea che «solo la coscienza del proletariato, in quanto visione della totalità, può trovare una via d'uscita dalla crisi del capitalismo»²⁸.

3. *Marxismo francofortese.*

Nel 1924 *Storia e coscienza di classe* fu condannato da Zinov'ev con l'accusa di soggettivismo e di idealismo, e più tardi, negli anni Trenta, Lukács stesso abiurò a molte delle posizioni allora espresse²⁹. Nella Prefazione del

²⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁸ *Ibid.*, p. 99. Il lavoro di Bloch e di Lukács diede origine nel secondo dopoguerra, e durante gli anni della parziale «liberalizzazione» politica del regime ungherese, alla scuola di Budapest, formata da un gruppo di pensatori e studiosi al cui centro è Agnes Heller (1929), allieva di Lukács e insigne esponente del marxismo critico. Il nome di Heller è soprattutto legato alla «teoria dei bisogni» (A. HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1968; trad. it. di A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni di Marx*, Feltrinelli, Milano 1980³), un adattamento e aggiornamento della teoria marxiana basata sull'idea di una filosofia aperta, indirizzata a rendere conto dei movimenti reali e delle esigenze concrete che li orientano.

²⁹ Con *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954 (trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974³) Lukács pronuncia la famosa e molto discussa condanna dell'«irrazionalismo» borghese che viene espresso in Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Weber, Spengler, Scheler, Heidegger e Jaspers, e con ciò abbandona totalmente quel tipo di idealismo romantico che ispirava l'opera giovanile. Ma la Pre-

1967 l'autore dà una valutazione critica dell'opera elencandone i pregi (recupero dell'hegelismo e della categoria di totalità), e i difetti (astrattezza idealistica, fraintendimento del senso filosofico del lavoro, confusione tra estraniamento e oggettivazione, sottovalutazione delle componenti economiche). Egli osserva inoltre che il tema della reificazione, essenziale nel libro, in quanto per la prima volta ne viene riconosciuta la centralità nel pensiero rivoluzionario, era a quel tempo «nell'aria»³⁰, tanto da diventare in seguito il centro delle discussioni filosofiche con *Essere e tempo* di Heidegger³¹. Naturalmente, Heidegger non citava *Storia e coscienza di classe*, ma l'importante, scrive Lukács, «è il fatto che l'estraniamento dell'uomo come problema centrale del tempo in cui viviamo venne egualmente riconosciuta ed ammessa da pensatori sia borghesi che proletari, orientati a destra o a sinistra dal punto di vista politico-sociale»³².

In effetti *Storia e coscienza di classe* sembrò una perfetta espressione dello spirito del tempo, e fu subito il punto di avvio di un'interpretazione del lavoro filosofico alternativa al razionalismo scientifico: interpretazione che a partire dagli anni Trenta divenne il nucleo del pensiero francofortese³³. Ma nello sviluppo delle teorie della scuola di Francoforte, va subito notato, intercorrono le trage-

fazione del 1967 mostra molti punti di continuità tra il Lukács giovane e il Lukács maturo.

³⁰ G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, trad. it. cit., p. xxiv.

³¹ Lukács cita anche la «scoperta» filologica di Lucien Goldmann, che per primo ha mostrato i molti punti di contatto tra il libro del giovane Lukács ed *Essere e tempo* (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit.). Goldmann riconduce tra l'altro le affinità tra i due autori alla comune lettura di Emil Lask, neokantiano, allievo di Rickert, un autore di cui parleremo nel prossimo capitolo. In G. Lukács (*Die Zerstörung*, trad. it. cit., p. 307) il giudizio su *Essere e tempo* è però diverso: «Una serie di immagini prese dalla vita interiore e dalla maniera di concepire il mondo proprie dell'intellettualità borghese in disfaccimento degli anni del dopoguerra».

³² *Ibid.*, p. xxiii.

³³ Jürgen Habermas (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, 1984³; trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1997) ha chiarito l'intero sviluppo Weber - Lukács - scuola di Francoforte in modo dettagliato.

die dei *totalitarismi* politici¹⁴, della seconda guerra, dei campi di sterminio, nonché la burocratizzazione sempre più pronunciata del sistema sovietico, e la nascita della società consumistica, con l'uniformizzazione e la globalizzazione create dai media. Il quadro si fa dunque più complesso. Rispetto a circostanze di questo tipo l'enfasi di Lukács sull'idea di totalità non poteva che risultare inadeguata, se non altro per eccesso di semplicità. Appare evidente allora che la dialettica (positiva) appartiene al sistema, all'apparato economico-politico, alla totalità appunto (è la «logica» del sistema), e che occorre una più radicale riforma del pensiero dialettico, che ne conservi l'antiogettivismo, ma ne elimini l'aspetto di positività, di totalità conciliata.

L'inizio delle teorizzazioni francofortesi si colloca nei primi anni Venti, quando Max Horkheimer (1895-1973) e altri studiosi di varie discipline prendono a riunirsi in un seminario allo scopo di fornire una nuova critica della realtà sociale che pur partendo dal marxismo ne modifichi e ne attualizzi l'impianto teorico di fondo. L'importanza specificamente filosofica di queste prime teorizzazioni emerge con una serie di scritti di Max Horkheimer e di Herbert Marcuse (1898-1979) il cui obiettivo è la messa a punto della differenza tra teoria tradizionale e teoria critica. Qui viene avanzata l'ideguida del pensiero francofortese sul piano filosofico: la diffidenza nei confronti di ogni pretesa fattualità. Compito del pensiero, come ci ha insegnato Hegel, è la negazione di ciò che ci sta «dinanzi», il non adattarsi a ciò che è dato, l'esercizio sistematico della critica, la confutazione sistematica delle evidenze. «Questo potere dei fatti, – scrive Marcuse, – è il potere dell'uomo sull'uo-

¹⁴ Negli anni tra il 1945 e il 1949 Hannah Arendt, di cui parleremo ancora nel capitolo VIII, scriveva la grande opera *The origins of totalitarianism*, New York 1951 (trad. it. di A. Guadagnin, *Origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967) e avviava una profonda rivalutazione dell'individualità pratica contro il teoreticismo della totalità filosofica, che può vedersi come l'esatto complementare delle teorie di *Storia e coscienza di classe*.

mo che appare come condizione oggettiva e razionale»³⁵.

Un momento di svolta nella messa a punto della teoria francofortese è segnato da *Dialettica dell'illuminismo* (1947), scritto da Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno (1903-68) negli Stati Uniti dove si erano rifugiati per sfuggire al nazismo. Il tema centrale dell'opera è lo stesso paradosso della razionalità borghese che Weber e Lukács avevano messo in luce, ossia il confliggere della ragione con se stessa, l'affiorare di una impasse costitutiva della razionalità moderna. Il nucleo dell'errore è ancora una volta la pretesa di neutralità formale: la separazione delle sfere culturali, il formalismo della ragione e la sua separatezza dall'ambito morale. In una serie di lezioni tenute alla Columbia University, nel 1944, e pubblicate con il titolo *Eclisse della ragione*³⁶ Horkheimer fornisce una sintesi delle idee espresse in *Dialettica dell'illuminismo*, richiamandosi alla caratterizzazione weberiana della ragione strumentale, e conclude, nella lezione «sul concetto di filosofia», assegnando al pensiero critico il compito di fornire una «autocritica della ragione». Essa dovrà essere insieme *esercizio della negatività* (negazione delle «pretese dell'ideologia dominante», ma anche «delle pretese della realtà»)³⁷, e peculiare *pratica del linguaggio* (la filosofia deve diventare «sensibile alle mute testimonianze del linguaggio»)³⁸. L'obiettivo ultimo è far sí che gli uomini ri-

³⁵ H. MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1954 (trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, il Mulino, Bologna 1997², p. 51). Cfr. i Protocolli delle discussioni francofortesi degli anni tra il 1930 e il 1946 – fase di intensi chiarimenti metodologici, preliminari alla messa a punto della teoria critica definitiva – raccolti in F. RICCIO (a cura di), *I seminari della Scuola di Francoforte*, Angeli, Milano 1999. Il modello filosofico francofortese ha, come si vedrà, profonde affinità con il modello poststrutturalista (cfr. A. HONNETH, *Kritik der Macht* cit.).

³⁶ M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, New York 1947. Il titolo tedesco è *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, che figura nel sottotitolo della traduzione italiana di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969.

³⁷ *Ibid.*, p. 156.

³⁸ *Ibid.*, p. 143.

conoscano il dato di fondamentale dissonanza e sproporzione che ora emerge nel sistema della ragione strumentale: la sproporzione tra un apparato economico-sociale potentissimo, che dispone di mezzi raffinati di comunicazione e manipolazione delle coscienze, e una grande massa «atomizzata», priva degli strumenti di coesione sociale che ancora per Lukács potevano garantire l'esistenza di una «classe» a cui assegnare una «coscienza»³⁹.

Infine, nell'opera tarda, del 1966, *Dialettica negativa*, Adorno fissa i preliminari di una «logica filosofica» basata su un uso eccentrico della negazione, e sul «non identico». Si tratta di una diversa esperienza etico-teoretica dell'«assente»: la filosofia dell'identità, ci spiega Adorno, ha sempre pensato l'assente in funzione della presenza: in base alla logica «ontologica» classica della *determinatio-negatio*, l'assente determina le qualità e le proprietà di quel che c'è. Ora invece, un uso critico dell'assente deve secondo Adorno determinare *l'insoddisfazione per la presenza*, e ciò è «logicamente possibile» uscendo dal gioco algebrico e opportunistico della «negazione della negazione»⁴⁰, restituendo la negazione alla sua verità non positiva⁴¹.

Ma qui avanza di nuovo un tipico paradosso immanente alla struttura del pensiero critico: se la dialettica degli apparati di potere prevede l'inclusione del negativo resta inspiegata la possibilità della critica di tradursi in effettualità, di dirsi⁴². Sorta come una nuova analisi della società, la teoria critica francofortese si riduceva presto alla sconfessione di qualunque possibilità di analisi dei fatti so-

³⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁰ «L'equivalenza della positività con la negazione della negazione è la quintessenza dell'identificare, il principio formale portato alla sua forma più pura. Con esso prevale nel punto più intimo della dialettica il principio antidialettico, quella logica tradizionale, che *more arithmetico* calcola meno per meno uguale più» (T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, trad. it. cit., p. 142).

⁴¹ *Ibid.*, p. 143.

⁴² Cfr. sullo sviluppo del nesso razionalizzazione, dialettica e negatività: M. CACCIARI, *Pensiero Negativo*, Marsilio, Venezia 1977; ID., *Dialettica e crisi del politico. Saggio su Hegel*, Feltrinelli, Milano 1978. Cfr. anche, per una sintesi relativamente recente, F. PAPA, *Razionalizzazione distruttiva*, Guida, Napoli 1990.

ciali. Ciò era dovuto in parte alle conseguenze «naturali» del gioco dialettico che abbiamo già visto prodursi nella sinistra hegeliana, in parte, come anzitutto ha mostrato Habermas, la conclusione pessimistica delle ultime opere di Adorno e Horkheimer era dovuta a certi nodi irrisolti della teoria, già attivi peraltro nelle analisi weberiane e lukácsiane⁴³. Questo «autocongedamento» pessimistico della ragione è l'eredità con la quale hanno dovuto misurarsi tutti i continuatori della teoria critica, a partire da Habermas.

4. Habermas.

La nota distintiva del lavoro di Jürgen Habermas (1929) è il recupero delle condizioni di una teoria critica della società, dopo la «dissoluzione» del programma francofortese. Habermas si è posto i seguenti interrogativi: se è vero che gli apparati di potere attraverso i media e l'industria culturale operano manipolando il consenso, quali possibilità rimangono per una critica che non sia il semplice lavoro interiore di una coscienza dissidente, ma promuova processi pubblici di emancipazione e di trasformazione? Come può d'altra parte una scienza della società che sia critica (non semplicemente descrittiva) e promuova anche processi effettivi di emancipazione, dirsi «scienza» ossia mettersi a confronto con la razionalità contemporanea e definire il proprio statuto epistemologico (ovvero, può bastare il rifiuto della razionalità positivista, e della ragione strumentale, a definire la natura effettiva di una scienza della società)?

L'elaborazione habermasiana di questi problemi si è sviluppata a partire dalla fine degli anni Cinquanta, in diverse fasi distinte, che hanno implicato un confronto critico con quasi tutte le posizioni filosofiche emerse nel-

⁴³ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma 1995.

l'arco del trentennio di attività dell'autore, e in modo particolare, a partire dagli anni Settanta, con l'ermeneutica (cfr. cap. XI) e con la filosofia analitica del linguaggio (cfr. cap. IX). Un primo e decisivo punto di arrivo della ricerca habermasiana si ha nel 1981, con *Teoria dell'agire comunicativo*, un'opera in due volumi in cui Habermas azzarda una nuova teoria della razionalità (e conseguentemente della società) a partire dal fenomeno della comunicazione. Altri momenti rilevanti del lavoro di Habermas sono la messa a punto di un'«etica universalistica» compatibile con il particolare tipo di universalità che appartiene a una razionalità linguistica (*Etica del discorso*, 1983) e la sintesi di filosofia del diritto e della politica *Fatti e norme*, del 1992⁴⁴.

Sul piano metateorico le acquisizioni fondamentali della teoria dell'agire comunicativo sono tre: a) la messa a punto di un'idea di razionalità *più ampia* rispetto a quella sviluppata da Weber e ripresa criticamente da Lukács, Adorno e Horkheimer; b) il «passaggio dal paradigma *soggettivo* al paradigma *intersoggettivo*»⁴⁵; c) la messa in chiaro del ruolo del «mondo della vita» [*Lebenswelt*] nell'agire razionale. I tre risultati sono connessi, poiché il mutamento di paradigma (punto b) e la specifica forma di razionalità e di sapere propria del mondo della vita (punto c) sono non altro che requisiti propri di una forma di azione razionale che né Weber né i critici della ragione strumentale «borghese» avevano adeguatamente tematizzato, cioè l'azione comunicativa, «orientata all'intesa» (punto a).

Specificamente dedicato al problema della razionalità e della razionalizzazione è il primo volume di *Teoria del-*

⁴⁴ J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983 (trad. it. di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1989); ID., *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992 (trad. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996); cfr. anche ID., *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996 (trad. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998), e ID., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.

⁴⁵ Cfr. p. 519.

l'agire comunicativo, e qui Habermas (nel capitolo finale) ricostruisce un percorso analogo a quello che abbiamo sino a ora tracciato, da Weber ad Adorno e Horkheimer, attraverso Lukács, mostrando i limiti e le possibilità incompiute dei tre punti di vista. Nei tre casi, al di là delle differenze, secondo Habermas è mancato lo sviluppo del problema del «senso». A partire da tale oblio si spiegano molti punti oscuri e momenti di inciampo della teoria della razionalizzazione e della sua critica.

Nella classificazione dell'agire sociale Weber ha completamente dimenticato l'esistenza di un tipo di azione che non è configurabile rispetto allo scopo o al valore, ma non è neppure irriflessiva ed extrarazionale: si tratta dell'*azione comunicativa*. Ora è evidente che tale azione ha caratteristiche peculiari. Mentre l'agire strumentale è orientato a ottenere certi risultati, ed è *individualistico*, l'agire comunicativo è *orientato all'intesa*, ed è tipicamente *intersoggettivo*. In esso, il soggetto non è più uno ma «almeno due»: ed era la mancanza di questo passaggio al paradigma intersoggettivo che in definitiva, secondo Habermas, creava ogni difficoltà tanto nelle indagini sull'individualismo e lo specialismo della società capitalistica quanto nel paradigma trascendentale, neokantiano, di Weber.

Nel secondo volume, Habermas svolge poi distesamente il concetto di «mondo della vita», che è il territorio proprio in cui si forma l'intesa comunicativa. Si tratta di una nozione distinta da quella elaborata nell'ambito fenomenologico-esistenziale (cfr. cap. VIII), perché qui non si danno l'*appartenenza* e l'opacità dell'esistenza. Si tratta piuttosto dello sfondo formale (o più propriamente: trascendentale) che costituisce la condizione di ogni incontro comunicativo – *intesa/stipulazione* – tra due o più soggetti: una specie di luogo virtuale che riunisce i saperi tramandati e le competenze linguistiche e fornisce le condizioni per cui si formi una situazione comunicativa. Il mancato riconoscimento dell'esistenza di azioni comunicative, e del mondo della vita che ne determina il territorio e la condizione, è secon-

do Habermas all'origine del «paradosso della razionalizzazione» che accompagna non soltanto l'evoluzione della modernità, ma anche le indagini critiche-descrittive su di essa. Una relativa sottovalutazione delle une e dell'altro, inoltre, è alla base di quelli che Habermas chiama i «dilemmi strutturali» della società contemporanea (per esempio, il conflitto permanente tra la logica del capitalismo e quella della democrazia)⁴⁶.

In conclusione Habermas chiarisce che la «teoria» applicata e tematizzata nella messa a punto del paradigma comunicativo non è propriamente «filosofia», ma una specifica commistione di ricerca settoriale specifica sulle pratiche linguistiche e di analitica concettuale. Nella famosa conferenza del 1981 su *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*⁴⁷ Habermas ha specificato le idee espresse nelle ultime pagine della sua grande opera, teorizzando il ruolo della filosofia come «aiuto» o «sostituto provvisorio» delle teorie empiriche in momenti e contesti in cui si tratta di elaborare tesi di carattere universale. La filosofia non assolve compiti di fondazione e giustificazione; il contrassegno della modernità che Habermas sostanzialmente non discute è la costituzione di «sfere» separate, che non necessitano di alcuna forma di legittimazione o regolamentazione esterna. La «teoria universale» che ora prende il posto della filosofia infatti non è un continuo sintetico, riducibile a quell'unica idea strutturante che formava l'intuizione filosofica, ma piuttosto una «riuscita composizione di frammenti teorici diversi»⁴⁸.

⁴⁶ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, trad. it. cit., p. 1009.

⁴⁷ In *id.*, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* cit.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20. Altrove, in parte contraddicendosi, Habermas ha ancora precisato: «l'aspetto filosofico in tutto ciò sta solo nel tentativo di non perdere di vista, nel passaggio da un discorso all'altro, i problemi nel loro insieme, di non fare congelare le categorie, di tenere il linguaggio teorico fluido» (*id.*, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich 1991; trad. it. di W. Privitera, *Dopo l'utopia. Il pensiero critico e il mondo d'oggi*, Marsilio, Venezia 1992², p. 116).

Capitolo settimo

La filosofia scientifica

L'immagine del neopositivismo, o positivismo logico o empirismo logico¹, come un «ritorno» della filosofia positiva in pieno dominio culturale delle filosofie della vita va in qualche senso rivista. È anzi sempre più diffusa la tendenza a riconoscere le obiettive fonti *neokantiane* del movimento, e dunque a riconoscere la sua continuità rispetto a una parte notevole della filosofia tedesca del primo Novecento². Se quindi si decide che si trattò anche di una reazione alla *Lebensphilosophie* va specificato che fu di un genere particolare, non riducibile (se non forse in alcune prime espressioni, volutamente provocatorie, come il «manifesto» del 1929) a una forma di empirismo ingenuo o «pretrascendentale».

Piuttosto, il neopositivismo fu certamente, in alcuni aspetti e in una certa fase, l'ultimo grande tentativo, do-

¹ Sul significato delle diverse denominazioni cfr. ad esempio la messa a punto di D. ANTISERI, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966, pp. 7 e 8 nota; Antiseri però chiama tutto il movimento che va dal Circolo di Vienna all'attuale filosofia analitica «filosofia del linguaggio», e limita il termine «filosofia analitica» alla Oxford Cambridge Philosophy – oggi la tendenza più comune è invece una esatta inversione dei due significati: «filosofia analitica» è tutto l'insieme, «filosofia del linguaggio» (o meglio «filosofia linguistica» – cfr. R. RORTY, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, in *Id.* (a cura di), *The Linguistic Turn*, Chicago 1967; trad. it. di S. Velotti, *Difficoltà metafisologiche della filosofia linguistica*, in *Id.*, *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1994) è una fase del movimento analitico.

² Cfr. anzitutto A. COFFA, *The Semantic Tradition* cit. (trad. it. di G. Farabegoli, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, a cura di A. Peruzzi, il Mulino, Bologna 1998); P. PARRINI, *Kant and Contemporary Epistemology* cit.; M. FERRARI, *Un'altra storia* cit.

po quello hegeliano, di fondare la filosofia sulla logica, l'ultimo tentativo di costruire una «filosofia logica» e di elevare la logica a strumento privilegiato della filosofia¹. Non è un caso, in effetti, che proprio il *neopositivismo* accanto all'*hegelismo* sia stato l'obiettivo polemico privilegiato di tutte le correnti filosofiche negli anni Sessanta-Ottanta, impegnate a discutere la concezione «referenzialistica» del linguaggio, l'applicazione della logica formale con funzioni normative e limitative in filosofia, l'idea di un «metodo unificato» della scienza e della conoscenza, nonché il «logocentrismo» e il «totalitarismo» del linguaggio filosofico tradizionale, ecc.: insomma tutti i temi che fanno dell'*hegelismo* e del *neopositivismo* filosofie «forti», normative, dotate di particolare risolutezza nella pretesa di fissare i limiti e le forme del lavoro filosofico.

Nelle pagine che seguono si illustreranno alcuni aspetti metafilosoficamente rilevanti del *neopositivismo*. Si cercherà di limitare il quadro ai temi propri di una «filosofia scientifica», ossia: il rapporto logica/filosofia e la questione dei fondamenti empirici della conoscenza. Ma anzitutto, a causa della vastità e della non perfetta controllabilità del *neopositivismo* sul piano storiografico occorre una «breve storia» delle vicende che l'hanno caratterizzato, e una breve illustrazione delle prime idee filosofiche di Wittgenstein, uno dei suoi principali ispiratori.

1. *Breve storia del neopositivismo.*

«Nei dintorni di Vienna, tra il 1925 e il 1935, il passo usualmente pigro dello Spirito accelerò improvvisamente, e alcune delle sue voci più illuminate cominciarono a par-

¹ A quanto mi risulta, il primo a sottolineare questo aspetto, che ritengo importante, è stato Emanuele Severino; cfr. E. SEVERINO, *Note sul problema dell'intersoggettività nella costruzione logica del mondo*, 1979, in R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928 (trad. it. *La costruzione logica del mondo*, a cura di M. Sacchetto, Utet, Torino 1997).

larsi tra loro»⁴. È il decennio di formazione delle idee del neopositivismo, l'avvio di quella che è stata probabilmente la più feconda tradizione filosofica della seconda metà del secolo (cfr. anche il cap. IX), la linea di pensiero destinata a scalzare il *primato tedesco* in filosofia⁵.

Come si è già accennato, il neopositivismo fu una filosofia «scientifica», nel duplice senso di: *a*) aspirante a un certo rigore, tale da rendere il lavoro filosofico commensurabile alla scienza, e *b*) interessata essenzialmente alla conoscenza scientifica, o a fornire i chiarimenti metodologici utili alla pratica delle scienze. Le componenti che decisero l'affermarsi di un programma di questo tipo sono diverse, e anzitutto si devono all'esistenza di fatto di una scienza particolarmente evoluta, che mancava di un dialogo vero con la filosofia. Si è visto nel secondo capitolo che pensatori come Mach, Avenarius, Frege, Husserl, erano già impegnati in un lavoro di aggiornamento della filosofia rispetto alla scienza, o di chiarimento filosofico delle conquiste scientifiche. Si è anche visto che specificamente Cassirer aveva tentato di avviare un confronto tra le teorie delle moderne scienze empiriche e la filosofia utilizzando il punto di vista del criticismo. Possiamo aggiungere ora che sin dalle origini del secolo con le rivoluzionarie scoperte della fisica (quantum, relatività) e con il procedere dell'indagine sui fondamenti della matematica e sulla logica assiomatica formalizzata, il programma di una filosofia scientifica non soltanto era divenuto di cruciale importanza, ma appariva anche in certo modo di non difficile realizzazione. E ciò fu evidente per pensatori di diversa formazione e nazionalità⁶.

⁴ A. COFFA, *The Semantic Tradition*, trad. it. cit., p. 11.

⁵ La dominanza dei tedeschi fino a questo punto è stata infatti, come si è visto, evidente. Ma se la seconda parte del Novecento in filosofia parla anche (se non soprattutto) inglese, ciò si deve, *positivamente*, al movimento di idee sorto in quell'epoca tra Vienna e Berlino, e *negativamente* al nazismo, che obbligò ad emigrare dalla Germania gli iniziatori del positivismo logico.

⁶ Tra i pensatori affini al neopositivismo, nel manifesto del Circolo di Vienna figura Federigo Enriques, insigne scienziato e filosofo, professore all'Università di Bologna. Enriques aderì al programma della «scienza uni-

Ma di fatto questi tentativi restavano per lo più isolati: la stessa logica di Frege, e quella sviluppata da Giuseppe Peano (1852-1932) e dai suoi allievi non ebbero una vera incidenza filosofica se non dopo le applicazioni di Russell (cfr. cap. IX) e dei neopositivisti. La fortuna del neopositivismo consistette non soltanto nell'impostare un programma di filosofia scientifica sistematico e ad ampio raggio, ma anche nel difendere tale programma sul piano culturale, avviando una polemica contro la «vorace metafisica speculativa» e «le formulazioni vaghe per principio» (come scrisse Neurath nel 1937⁷) che ad avviso dei neopositivisti viennesi costituivano allora le dominanti dello stile di pensiero europeo.

Le due tesi di fondo del neopositivismo, condivise da tutti gli esponenti del movimento al di là delle divergenze e delle varie evoluzioni personali, furono:

- l'idea dell'importanza della nuova *logica* in filosofia (ovvero la convinzione che precisi metodi analitici, modellati sulla logica moderna, avrebbero consentito di risolvere gli ostinati e ricorrenti problemi della tradizione filosofica, o di mostrare che si trattava di «pseudoproblemi» insignificanti);
- una concezione della conoscenza fondamentalmente *empirista*.

Il destino molto accidentato del percorso del positivismo logico si deve alla tensione che presto si stabilì tra questi due orientamenti, che come abbiamo visto erano anche i due orientamenti di base delle filosofie dell'inizio del secolo (cfr. cap. II). Va considerato inoltre (circostanza che oggi si tende a sottolineare)⁸ che questi due

ficata» avanzato dai neopositivisti nel Congresso di Parigi del 1935, fece parte del comitato consultivo del progetto della scienza unificata di Neurath, ospitò sulla sua rivista «Scientia» articoli di Neurath, Frank, Carnap, Schlick e Reichenbach.

⁷ Cfr. C. G. HEMPEL, G. H. VON WRIGHT, G. WOLTERS e R. HALLER, *Il Circolo di Vienna*, a cura di M. C. Galavotti e R. Simili, Pratiche, Parma 1992, p. 12.

⁸ Cfr. P. M. SIMONS, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer, Dordrecht 1992, dove si spiega che la filosofia analitica,

temi erano anche le linee direttive dominanti di una parte significativa della filosofia austro-tedesca del secondo Ottocento: segnatamente, della linea di elaborazione teorica che dalle prime ricerche di Bolzano sugli «oggetti ideali» (ne abbiamo accennato nel cap. II) risale alla logica del «valore» di Lotze (cfr. cap. III), include le speculazioni di Brentano e Frege (*ibid.*), quindi si apre a investire l'intera Europa con l'affermarsi sul piano accademico, in diverse città del continente, dei discepoli di Brentano: Husserl, Stumpf (*ibid.*), lo svizzero Anton Marty (1847-1949), il polacco Kazimierz Twardowski, che fu iniziatore della scuola di Leopoli-Varsavia (cfr. cap. IX).

Il neopositivismo austro-tedesco degli anni Trenta⁹ sorge in parte autonomamente da queste influenze, ma risentendone profondamente per diverse vie. Gli esordi del movimento si collocano nelle prime riunioni di un gruppo di laureati e giovani docenti che intorno al 1907 si ritrova in un caffè di Vienna per discutere di problemi scientifici e filosofici. I personaggi più in vista di questo primo gruppo erano il matematico Hans Hahn (1879-1934), il fisico Philip Frank (1884-1966), il sociologo Otto Neurath (1882-1945). Dopo la prima guerra, ad essi si unirono Moritz Schlick (1882-1936) e poco più tardi Herbert Feigl (1902), Friedrich Waismann (1896-1959) e altri studiosi interessati ai problemi di filosofia della scienza. Come ha ricordato Hempel, pochi tra loro avevano una formazione filosofica (Schlick aveva un dottorato in fisica sperimentale a Berlino).

Con l'arrivo di Rudolf Carnap (1891-1970) a Vienna, la fondazione del «circolo Ernst Mach» voluta da Neurath nel 1928, il sempre più stretto collegamento con un analogo gruppo di scienziati-filosofi che si era formato a Berli-

e dunque il neopositivismo che ne costituì una delle espressioni, comincia nel 1837 con la *Wissenschaftslehre* di Bolzano, e finisce la sua fase «continentale» con la caduta di Varsavia, nel 1939.

⁹ Cfr. L. GEYMONAT, *La Vienna dei paradossi. Controversie filosofiche e scientifiche nel Wiener Kreis*, il Poligrafo, Padova 1991.

no, sotto la guida di Hans Reichenbach (1891-1953), e a cui appartenevano, tra i soci fondatori, Carl Gustav Hempel (1905-97), Walter Dubislav (1895-1943), Richard von Mises (1883-1953), Kurt Grelling, A. Herzberg, il programma della filosofia scientifica (fornire una nuova teoria empiristica e «unificata» della scienza, con l'aiuto della nuova logica) si consolidava e acquistava nuova notorietà.

Nel 1929, in un «manifesto» dal titolo *Il circolo di Vienna. La concezione scientifica del mondo*¹⁰, Rudolf Carnap, Hans Hahn e Otto Neurath fissarono i punti principali del programma. Il manifesto era dedicato a Schlick, che allora costituiva la figura più rappresentativa del gruppo, ed indicava i seguenti punti programmatici:

- l'«unificazione della scienza» attraverso la messa punto di un metodo unico della conoscenza scientifica;
- il superamento di ogni metafisica, vista come l'espressione di due errori fondamentali: il fraintendimento della struttura logica del linguaggio, cioè essenzialmente l'uso dei concetti funzionali come nomi indicativi di cose (ad esempio «durezza»)¹¹; e la persuasione che il pensiero possa «da solo, senza far leva su dati empirici, condurre alla conoscenza»¹²;
- l'affermazione di una «nuova filosofia», antimetafisica, «empiristica e positivistica», che applicasse la logica alle teorie scientifiche e alle tesi filosofiche, allo scopo di ridurle a enunciati osservativi esprimenti giudizi sui dati sensibili.

Si affermava inoltre che gli unici enunciati dotati di senso sono di quest'ultimo tipo, «osservativi», empirici, oppure sono enunciati analitici, ossia espressioni proprie della logica, o indicanti il significato delle parole (ad esempio

¹⁰ H. HAHN, R. CARNAP e O. NEURATH, *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis*, Wien 1929 (trad. it. di A. Pasquinelli, *Il circolo di Vienna. La concezione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari 1979).

¹¹ *Ibid.*, p. 77.

¹² *Ibid.*

«uno scapolo è un uomo non sposato»). Tutte le espressioni e formulazioni che non appartengono né all'una né all'altra categoria sono da considerarsi «prive di senso».

Nel 1930, con il primo numero della rivista «Erkenntnis» (già «Annalen der Philosophie») diretta da Reichenbach e Carnap, inizia una lunga e mai conclusa fase di messa a punto e di discussioni sulla teoria, che porta a modificarne notevolmente le premesse. Intanto in quegli anni Karl Popper (1902-94) era a Vienna, e intratteneva con il gruppo un primo scambio di idee.

I circoli di Vienna e Berlino non ebbero lunga vita. Con l'avvento del nazismo gli esponenti del neoempirismo furono costretti per motivi razziali o per dissensi politici (l'orientamento del gruppo era globalmente progressista, in particolare Carnap e Neurath erano socialisti) a emigrare in varie parti del mondo, e la maggior parte di loro si trasferì negli Stati Uniti. Nel 1936 Schlick fu assassinato sulla gradinata dell'Università di Vienna da uno studente filonazista. Ma le idee del neopositivismo austro-tedesco trovarono ampia diffusione soprattutto in America, dove l'insegnamento di Carnap e Reichenbach fece scuola e segnò profondamente la filosofia accademica americana.

Qui il neopositivismo stabilì un rapporto dinamico con il pragmatismo (cfr. par. 6), e più tardi con gli apporti della filosofia analitica inglese¹³. Il filosofo di formazione pragmatista Charles Morris (1901-79) si adoperò per una mediazione tra l'analisi linguistica del neopositivismo e i principi del pragmatismo¹⁴; fondò e diresse con Carnap e Neurath l'*International Encyclopedia of Unified Science*, una collana di volumi monografici a cui

¹³ Secondo la diretta testimonianza di Hilary Putnam (*A Half Century of Philosophy*, in «Dedalus» CXXVI (1997), n. 1) l'idea dell'«immediata» penetrazione del neopositivismo in America è però quasi interamente leggendaria.

¹⁴ Morris era stato tra l'altro a fianco dei positivisti logici già nei congressi di Praga e Parigi, nel 1934 e 1935; allievo di G. H. Mead, elaborò un programma di «empirismo scientifico» tale da soddisfare l'idea di una coerenza di fondo tra neopositivismo e pragmatismo.

contribuirono autorevoli esponenti delle due tradizioni, come John Dewey e lo stesso Carnap.

2. Wittgenstein 1.

Il *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein (1889-1951), una delle opere più lette e citate di tutto il secolo, fu uno dei primi testi su cui si formarono le idee del neopositivismo austro-tedesco. Wittgenstein aveva studiato ingegneria in Inghilterra, e dopol'università, nel corso di alcune ricerche tecnico-matematiche riguardanti le eliche, aveva iniziato a occuparsi di logica. Dietro consiglio di Frege si era recato a studiare a Cambridge dove allora insegnava Russell (cfr. cap. IX). Nell'autunno del 1913 si trasferì in Norvegia, dove rimase fino allo scoppio della prima guerra mondiale, nell'estate del 1914. Qui, in una condizione di assoluta solitudine e di profonda concentrazione, scrisse una grande quantità di appunti sulla logica che divennero il nucleo germinale del *Tractatus*. Ciò che Wittgenstein essenzialmente cercava era un chiarimento della natura degli enunciati della logica, qualcosa come una «logica della logica» (secondo Russell il libro avrebbe dovuto intitolarsi *Philosophical Logic*, ma Wittgenstein non era convinto, e fu Moore a suggerire infine il titolo spinoziano). Quel che in definitiva risultò dal lavoro fu però qualcosa di più ampio.

Il risultato complessivo (come Wittgenstein spiega nella Prefazione¹⁵) non era soltanto un chiarimento metalogico, ma piuttosto una precisazione dei limiti del dire, e ciò implicava un certo numero di considerazioni di ampia portata, sul compito della filosofia, la natura del pensiero, la struttura di ciò che chiamiamo «mondo». Apparentemente dunque, ci si trovava di fronte a un'o-

¹⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922 (trad. it. dell'ed. 1961 di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983, p. 3).

pera di ontologia e di teoria della conoscenza: ma l'ontologia qui presentata da Wittgenstein è, come è stato detto¹⁶, «un'ontologia ipotetica», ossia: si tratta di come può-deve essere il mondo *se esistono* (e di fatto esistono) proposizioni dotate di senso determinato. In sintesi: Wittgenstein mostrava l'ontologia e la gnoseologia conseguenti dalla piena assunzione della logica formale di Russell e Frege, ossia dall'ammetterla come struttura effettiva dei nostri possibili rapporti linguistici con i fatti. Dunque un'ontologia (ipotetica) della logica.

Questa peculiarità del libro era però decisamente al di là delle linee orientative della filosofia europea del tempo, ancora impegnata a combattere la metafisica e a chiarire i fondamenti del sapere, più che a sviluppare un'ontologia ipotetica. La novità invece che fu immediatamente recepita riguardava il *metodo* wittgensteiniano e particolarmente lo stile di pensiero che il *Tractatus* mostrava in opera: uno stile filosofico che non aveva precedenti (salvo forse nell'*Ethica* di Spinoza).

Anzitutto, circostanza non trascurabile, il *Tractatus* consta di sole sette proposizioni:

- 1) «Il mondo è tutto ciò che accade» (p. 5);
- 2) «Ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose» (p. 5);
- 3) «L'immagine logica dei fatti è il pensiero» (p. 11);
- 4) «Il pensiero è la proposizione munita di senso» (p. 20);
- 5) «La proposizione è una funzione di verità delle proposizioni elementari» (p. 40);
- 6) «La forma generale della funzione di verità è: $[\bar{p}, \xi, N(\xi)]$. Questa è la forma generale della proposizione» (p. 65);
- 7) «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (p. 82).

¹⁶ Cfr. D. MARCONI, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 4.

Se si eccettua la 6, in cui figura una simbolizzazione di non immediata intelligibilità¹⁷, si tratta come si vede di affermazioni del tutto elementari, che mostrano un'esigenza di letteralità e di chiarezza assolutamente insolita per un'opera filosofica di quell'epoca. La ricerca di una certa essenzialità ed eleganza intellettuale è uno dei requisiti forse più caratteristici dello stile di Wittgenstein, ma nel *Tractatus* appare con estrema evidenza che tale ricerca non è soltanto una questione di stile, o meglio è una questione di stile che diventa una nuova pratica filosofica: una «svolta in filosofia», come si esprime più tardi Schlick.

Lo sviluppo di queste intuizioni elementari portava Wittgenstein a formulare alcune idee molto semplici e chiare circa ciò che avrebbe dovuto essere la filosofia, in base alle *opportunità* e alle *limitazioni* che le nuove idee logiche di Frege e Russell riformulate originalmente, e precisate in rapporto a nozioni filosoficamente complesse come «mondo», «pensiero», «linguaggio», «esistenza», potevano apportare¹⁸. Wittgenstein precisava che l'insieme delle proposizioni vere è la scienza naturale, che la filosofia non è una delle scienze naturali, ma si trova «sopra» o «sotto» di esse; che il suo scopo è la chiarificazione logica dei pensieri-proposizioni, e dunque non è una «teoria» ma una «attività»; il suo compito inoltre è porre dei limiti al pensiero «esplicando ciò che si può dire» (in tal modo, aggiunge Wittgenstein significativamente, essa rinvia in modo indiretto anche all'impensabile-indicibile: 4.115).

Infine

il giusto metodo della filosofia sarebbe propriamente questo. Non dire nulla, se non ciò che si lascia dire, cioè le proposizioni della scienza naturale, ossia qualcosa che nulla ha a che fare con la filo-

¹⁷ Sommarariamente: «p» indica la proposizione elementare, «ξ» è una variabile che indica «l'espressione» (cfr. proposizione 5.501) in cui figurano in qualità di «termini» le proposizioni elementari; N(ξ) è la negazione di ogni termine di una proposizione complessa o espressione, cioè: se ξ ha due termini (o «valori»), allora N(ξ) = «non p e non q» ($\neg p \wedge \neg q$). Le linee sopra le variabili significano che esse «rappresentano tutti i loro valori».

¹⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN *Tractatus logico-philosophicus* cit., in particolare le proposizioni dalla 4.1 alla 4.112.

safia: quindi, sempre, ogni volta che qualcun altro volesse dire qualcosa di metafisico, fargli vedere che egli non ha stabilito alcun significato per certi segni nelle sue proposizioni. Questo metodo risulterebbe insoddisfacente per l'altro, il quale non avrebbe la sensazione che noi gli insegniamo della filosofia; ma sarebbe l'unico metodo rigorosamente corretto¹⁹.

È questa la terzultima proposizione del *Tractatus*; la seguente, prima della 7 (con cui si conclude il libro), introduce una famosa metafora, sulla quale occorre riflettere perché diviene una delle possibili interpretazioni del ruolo della filosofia in chiave neopositivistica. Si tratta della famosa metafora della *scala*, che giustifica e conferma la natura ipotetica delle «teorie» espresse nel libro: chi ha *compreso* quel che ho detto, scrive Wittgenstein, si sarà ormai persuaso del fatto che quel che ho detto *non ha senso*, ossia si sarà servito delle mie proposizioni per salire *oltre* esse: «egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo che vi è salito»²⁰.

3. Wittgenstein e il Circolo di Vienna.

Tutto fa pensare che tale fosse davvero la concezione che Wittgenstein aveva a quel tempo della filosofia: una scala di cui servirsi per salire in un punto in cui non c'è davvero più bisogno di filosofia, in cui anzi si vede chiaramente che la filosofia è inutile e insensata. Proprio a un «gioco» di questo tipo corrispondeva la filosofia kantiana, secondo l'acuto giudizio di Jacobi a cui abbiamo accennato: la cosa in sé, il *fondamento* della filosofia trascendentale, è ciò *senza il quale* non si può entrare nel trascendentalismo, ma è anche ciò *con cui* non è possibile rimanervi. Non è inopportuno considerare questa analogia²¹, perché

¹⁹ *Ibid.*, proposizione 6.53.

²⁰ *Ibid.*, proposizione 6.54.

²¹ Più generalmente, per Wittgenstein la filosofia, «come per Kant, è fondamentalmente un'attività critica, e ha a che fare con l'acquisizione di una consapevolezza». Per Kant si tratta di essere consapevoli delle condizioni che

in fondo quel che accade nello sviluppo del neopositivismo è proprio il percorso «naturale» di ogni teoria (sia essa critica, negativa, oppure positiva) della *fondazione* trascendentale delle conoscenze. Il neopositivismo infatti, come si vedrà, in uno dei suoi sviluppi più conseguenti, passa da un'esigenza kantiana di fondazione a una teoria quasi-hegeliana della conoscenza, o meglio a una reinterpretazione particolare dell'hegelismo, in cui intervengono elementi del pragmatismo americano.

Il giovane Wittgenstein invece si fermò in quella fase alle condizioni negative, e con grande serietà intellettuale, ritenendo di avere detto tutto ciò che a suo avviso si poteva dire per far giungere la filosofia al proprio autosuperamento, decise di dedicare la sua vita ad altro: fu insegnante di scuola elementare e giardiniere, poi architetto. Il *Tractatus* (già completo durante la guerra, a cui Wittgenstein partecipò come volontario, combattendo sul fronte orientale e sul fronte italiano) uscì in tedesco negli *Annalen der Naturphilosophie* di Wilhelm Ostwald nel 1921, e fu pubblicato come libro a sé per interessamento di Russell in inglese nel 1922, quando l'autore già da due anni era maestro di scuola.

Fino al 1928 Wittgenstein non si occupò più professionalmente di filosofia, e fu solo dopo aver assistito a una conferenza del matematico intuizionista Luitzen Jan Egbertus Brouwer (1881-1966), nel marzo del 1928, che decise di riprendere il lavoro filosofico.

Intanto, l'assimilazione del suo lavoro da parte dei neopositivisti si era già compiuta. Già nel 1921, nell'edizione tedesca, l'opera aveva attirato l'attenzione di alcuni esponenti del circolo, in particolare Schlick, Waismann, Reidemeister e Hahn (il quale nel 1922 teneva un primo seminario sulle idee wittgensteiniane), mentre il traduttore inglese del testo, Frank P. Ramsey (1903-

1930), un giovane e acuto pensatore morto prematuramente, sin dal 1923 tentava di convincere l'autore a tornare alla filosofia.

La concezione scientifica del mondo (il manifesto del 1929) e il libro di Carnap sulla *Costruzione logica del mondo* (1928) risentono chiaramente dell'influsso wittgensteiniano: possono anzi essere letti come tentativi di trarre in tutta serietà le conclusioni sul piano ontologico, gnoseologico e metodologico dalla concezione della filosofia come analisi logico-linguistica tematizzata da Wittgenstein (e da Russell: cfr. cap. IX). Tuttavia, è comprensibile che tale uso del libro risultasse inappropriato per il suo autore. Dopo aver letto il manifesto del circolo, Wittgenstein scrisse a Waismann con il quale stava lavorando: «Rinnegare la metafisica»! Come se ciò fosse qualcosa di nuovo! La scuola di Vienna deve *mostrare* e non *dire* quel che compie²². La distinzione tra mostrare e dire, tipica di questa fase del lavoro wittgensteiniano (nel *Tractatus* compare più volte)²³, è molto chiarificante, non soltanto della divergenza tra le «metafilosofie» di Wittgenstein e dei neopositivisti, ma anche di un certo *sviluppo dialogico* delle tesi dei tre più importanti neopositivisti: Schlick, Carnap, Neurath, ossia la questione dei «protocolli» e dell'empirismo.

Infatti, la tesi di Wittgenstein è che la forma logica descrive la realtà – anzi in certo modo «è» la realtà – ma non può a sua volta essere descritta, bensì semplicemente si mostra: ne consegue che la pretesa filosofica di descrivere la struttura logica del mondo è insensata²⁴.

²² Citato da B. F. MCGUINNESS, *Wittgenstein e il Circolo di Vienna, colloqui annotati da F. Waismann*, a cura di S. de Waal, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 7).

²³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* cit., proposizioni 2.172; 4.022; 4.12.

²⁴ Questa convinzione di Wittgenstein credo fosse in ultimo orientata dai problemi logici che presenta l'autoriferimento (e conseguentemente il contesto della *giustificazione*): particolarmente, il ricorso infinito che esso genera in un regime sostituzionale (se $p = \langle p \text{ è vero} \rangle$, allora si può sostituire all'infinito $p = \langle \langle \langle p \text{ è vero} \rangle \text{ è vero} \rangle \text{ è vero} \rangle$, ecc.). Se è così, allora va ammesso che la fortuna di Wittgenstein in ogni latitudine si deve al fatto di aver centrato un punto cruciale nello sviluppo di tutto il pensiero moderno.

Al contrario, per i neopositivisti le opportunità gnosologiche e metascientifiche della logica erano tali da sconsigliare tale soluzione, e anzi suggerivano di conservare la filosofia come analisi del linguaggio scientifico, distinguendo in tale linguaggio gli enunciati analitici, esprimenti strutture e significati del linguaggio stesso, e gli enunciati sintetici, esprimenti la struttura dei fatti. Questa chiara soluzione doveva però vacillare molto presto. L'esigenza di rigore e di assoluta precisione, tipica dello stile che soprattutto Carnap contribuì a diffondere (in effetti il confronto di Carnap con Wittgenstein si interruppe presto, come nota Hempel, perché Wittgenstein si basava sul suo «fiuto intuitivo», mentre Carnap richiedeva continue spiegazioni e chiarimenti analitici) portò i neopositivisti a discutere in dettaglio le loro stesse posizioni, ed emersero subito i punti deboli della teoria, nonché le divergenze tra i suoi sostenitori.

4. *Schlick, Carnap, Neurath.*

La tesi di fondo di ogni empirismo è che ogni teoria e ogni conoscenza si fonda sui dati dell'esperienza immediata: ma ciò non significa ancora molto, perché resta da decidere come caratterizzare l'esperienza immediata. Sin da principio, come si è detto, e come si legge nel manifesto del 1929, era chiaro ai neopositivisti che esistevano due tipi di enunciati: quelli esprimenti effettivamente stati di cose rilevabili empiricamente, e quelli logici e matematici, le cosiddette tautologie, del genere «uno scapolo è un uomo non sposato», oppure «tre è un numero primo».

Gli enunciati non analiticamente veri e non controllabili in riferimento a enunciati di base empirici dovevano senz'altro considerarsi privi di senso cognitivo, e l'idea che Wittgenstein aveva avanzato nel *Tractatus* venne riformulata da Carnap con molta risolutezza nella tesi che i problemi della filosofia tradizionale sono in buona parte irrisolvibili a causa della mancanza di contenuto co-

gnitivo degli enunciati che li esprimono («Dio esiste?» è come dire: «il colore rosso è rotondo?»²⁵; cfr. cap. IX).

Ma come stabilire, se non la verità, almeno il *significato* degli enunciati empirici di base? Schlick aveva sostenuto che il significato di una espressione è dato dal metodo della sua verifica: se dico «di là c'è un tavolo» voglio intendere che recandomi nell'altra stanza potrò vedere un tavolo. Ma come si caratterizzano invece gli enunciati del tipo «questo è un tavolo», o anche «vedo rosso»? Si tratta di impressioni soggettive? Ma allora ciò significa che una teoria empirista della scienza è basata sull'arbitrio della percezione soggettiva? Schlick²⁶ rispondeva che il linguaggio comunica non i contenuti dell'esperienza ma la sua forma: nel dire «rosso» mi riferisco alla sensazione che provo di fronte a un papavero, un semaforo, ecc. Neurath vedeva qui ancora una forma di psicologismo inavvertito, e proponeva una teoria fisicalistica, che ammettesse come enunciati di partenza («protocolli») gli enunciati delle scienze fisiche.

Carnap, impegnato dapprima al chiarimento del punto di vista di Schlick, tenta una versione del fisicalismo che media le conclusioni di entrambi gli autori, e chiarisce che la questione è anzitutto quale tipo di linguaggio usare: quello fenomenistico o quello fisicalistico? Considerazioni di ordine pratico devono guidare la scelta, ed è abbastanza evidente che il linguaggio fisicalistico, a causa della sua controllabilità intersoggettiva, è preferibile. Il fisicalismo doveva in seguito prevalere, ma era iniziato un processo di «liberalizzazione» delle tesi neoempiristiche che richiese un certo tempo. Il fatto è che non soltanto le tesi programmatiche ma anche i punti di vista sulla pratica filosofica e gli stili di pensiero differivano profondamente tra i tre principali neopositivisti.

²⁵ R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik*, in «Erkenntnis», 1932 (trad. it. di A. Pasquinelli, *Superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969).

²⁶ M. SCHLICK, *Positivismus und Realismus*, in «Erkenntnis», 1932-33.

«Carnap e Neurath erano due poli opposti» ha scritto Hempel²⁷. Husserl ipotizzava che la formazione umanistica porti a conclusioni e a stili filosofici diversi da quelli a cui si perviene con una formazione scientifica o matematica²⁸ in effetti, Carnap era un logico, Neurath un sociologo. Il primo «introverso, cerebrale e di impostazione estremamente sistematica nel suo stile filosofico»²⁹, il secondo era estroverso, radicale e fulmineo nelle sue prese di posizione. Neurath esprimeva le sue idee non in forma di asserzioni argomentate, ma per lo più in termini di proclami e programmi d'azione, e sembra sia stato il principale ispiratore del «Manifesto», che Hahn e Carnap avrebbero poi smorzato nei toni un po' troppo accesi³⁰. Egli si era assunto «il grande compito di esprimere nel linguaggio della fisica le idee delle cosiddette scienze umane [*cultural sciences*]]»³¹. Bandite le espressioni non esprimibili in termini fisicalistici, come «mente», «causa», «pensiero», aveva creato un «Index verborum prohibitorum»; si racconta anche che durante le prime riunioni del circolo, quando si leggeva il *Tractatus*, di tanto in tanto Neurath insorgesse gridando indignato «Metafisica!»

Tuttavia, proprio l'impostazione più filosoficamente «sintetica» di Neurath l'aveva già portato con un certo anticipo a conclusioni che la versione standard del positivismo logico (che Hilary Putnam chiama «received view») raggiunse più tardi. Nella polemica sui protocolli Neurath anticipa le obiezioni di Quine e di Popper alla teoria standard.

Nello *slang* universale [egli scrive] non ci sono proposizioni in qualche modo determinabili come «originarie»; tutte sono proposi-

²⁷ C. G. HEMPEL, *Il Circolo di Vienna: ricordi e riflessioni*, in C. G. HEMPEL, G. H. VON WRIGHT, G. WOLTERS e R. HALLER, *Il Circolo di Vienna* cit., p. 28.

²⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, trad. it. cit., pp. 58-59.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁰ M. C. GALAVOTTI e R. SIMILI, *Introduzione* a C. G. HEMPEL, G. H. VON WRIGHT, G. WOLTERS e R. HALLER, *Il Circolo di Vienna* cit., p. 14.

³¹ C. G. HEMPEL, *Il Circolo di Vienna: ricordi e riflessioni* cit., p. 29.

zioni reali di pari originarietà [...]. Ciò significa che non ci sono né proposizioni originarie né proposizioni «che non richiedono verifica» [...]. Per nessuna proposizione esiste un *noli me tangere*¹².

Come si vede, tanto la questione dei fondamenti empirici – enunciati osservativi preliminari a cui ricorrere nella giustificazione delle teorie – quanto la distinzione tra analitico e sintetico erano scartate da Neurath. Egli giungeva a stilizzare una teoria della scienza denominata «coerentismo olistico», che ha molti punti di contatto con tesi sostenute poco prima e poco dopo da autori come Duhem, Quine, Popper.

Con Carnap, Schlick, Neurath si esprimono tre variazioni possibili nello sviluppo delle idee del positivismo logico che hanno avuto una certa fortuna, e che tuttora sono all'origine di attive linee di ricerca. La posizione di Schlick, per un certo tempo trascurata, è oggi al centro del dibattito sul naturalismo e sulla ripresa del realismo e dell'ontologia (si vedano a questo proposito le posizioni di Quine, di cui si parlerà più avanti). Il pensiero di Neurath, considerato a lungo espressione di un fisicalismo dogmatico e per lo più non studiato (forse perché non impostato logico-linguisticamente come il più fortunato pensiero di Carnap) è oggi in piena fase di recupero, sia dal punto di vista teorico sia dal punto di vista storiografico¹³.

5. Da Popper a Kuhn.

L'immagine wittgensteiniana della scala può tradursi in una versione genetica della metafora del *bootstrapping* a cui abbiamo già accennato nell'Introduzione: dopo aver buttato via lo strumento di sostegno, ci

¹² Cfr. O. NEURATH, *Protocolsätze*, in «Erkenntnis», 1932-33 (trad. it. di G. Statera, *Proposizioni protocollari*, in ID., *Sociologia e fisicalismo*, Ubaldini, Roma 1968, pp. 61-62).

¹³ Cfr. M. FERRARI, *Un'altra storia* cit.

troviamo a doverci sostenere solo afferrandoci alle stringhe delle scarpe (o degli stivali). Ma se per il primo Wittgenstein ammettere una raffigurazione di questo tipo significava il passaggio ad altro (uscita dalla filosofia), per Neurath e per altri autori tale situazione era semplicemente descrittiva della naturale e inevitabile *infondatezza* della conoscenza.

Si deve a Neurath un'altra famosissima immagine, che ha fornito un punto forte delle argomentazioni neopositiviste nella fase di «liberalizzazione» della teoria standard: se è vero che l'insieme delle nostre conoscenze sul mondo è sempre soggetto a correzione e trasformazione, e non c'è nulla di assoluto a cui riferirsi in funzione di una conferma o smentita delle nostre affermazioni, allora la nostra conoscenza è simile a una nave che non ha porto in cui fermarsi, e che deve essere aggiustata mentre naviga nel mare aperto. La filosofia assomiglia dunque a questa impresa di aggiustamento in mare.

L'affermazione neurathiana «per nessuna proposizione esiste un *noli me tangere*» ha molti punti di somiglianza con la teoria «fallibilista» della conoscenza che Karl Popper oppose al verificazionismo della concezione standard, intervenendo con una posizione originale nei primi dibattiti interni all'empirismo logico. Per Popper il classico argomento humeano contro l'induzione costituisce un punto di non ritorno per ogni pretesa di giustificazione empirica delle conoscenze, infatti mentre osservazione ed esperienza sono fatti psicologici, la giustificazione è un fatto logico. Ciò significa che sul piano della giustificazione «ogni asserzione, – scrive nella *Logica della ricerca scientifica*, la cui prima edizione esce nel 1934, – ha il carattere di una teoria, di un'ipotesi»¹⁴, e come tale deve essere valutato il suo significato e il suo valore di verità.

Dunque non è possibile *fondare* la conoscenza e la scienza sulla verifica empirica. Ciò non significa però

¹⁴ K. POPPER, *Logic of Scientific Explanation*, 1934 (trad. it. di M. Trinchero, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970², p. 87).

che l'esperienza, ossia l'osservazione empirica, non possa avere un ruolo di *controllo* sulle nostre conoscenze. Anzi, dall'osservazione empirica noi possiamo trarre una *falsificazione* delle nostre tesi (teorie, asserzioni, ipotesi sul mondo). Popper allora proponeva l'adozione di un criterio di «falsificabilità» come discriminante della scientificità di una teoria o tesi, osservando che esiste un'*asimmetria* tra verifica e falsificazione. Infatti, per verificare empiricamente la verità dell'enunciato «tutti i corvi sono neri» occorre un'infinita serie di osservazioni, mentre basta una sola osservazione che falsifichi l'enunciato (la visione di un corvo blu o bianco) a dimostrarne l'insostenibilità.

Carl Gustav Hempel, negli *Studi sulla logica della conferma* del 1945, sviluppava la teoria popperiana, inventando il celebre paradosso dei corvi (ogni rilevazione osservativa di un non-corvo non-nero conferma la tesi «tutti i corvi sono neri»). Sulla via aperta dalla *Logica* di Popper, attraverso Hempel e Dray, è stata fatta molta strada per quel che riguarda i problemi legati alla gnoseologia empirista. La teoria della spiegazione scientifica di Hempel³³, diventata famosa come «modello delle leggi di copertura» – espressione coniata da Dray –, è tuttora al centro delle discussioni in teoria della scienza. Ma complessivamente, le teorie popperiane mostravano – e non diversamente da quanto asserito da Neurath e dallo stesso Carnap – che le assunzioni preliminari sono sempre passibili di refutazione. Ciò posto, da una situazione iniziale di latente o esplicita critica della filosofia o concezione della filosofia come impresa di decostruzione degli enunciati filosofici, il positivismo logico giungeva, anche con l'aiuto critico di Popper, che contribuiva al processo di «liberalizzazione» dei pre-

³³ Cfr. C. G. HEMPEL, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago 1952 (trad. it. di A. Pasquinelli, *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*, Feltrinelli, Milano 1976); M., *Aspects of Scientific Explanation*, New York 1965 (trad. it., *Aspetti della spiegazione scientifica*, a cura di M. C. Galavotti, Il Saggiatore, Milano 1986).

supposti di metodo, a una visione della filosofia meno autopunitiva di quanto accadesse in partenza.

Popper intende la filosofia come un'attività basata su un uso critico-razionale della strategia di falsificazione. La sua prospettiva filosofica, definita «razionalismo critico», presenta una continuità essenziale tra politica ed epistemologia. L'idea di «società aperta», tematizzata in *La società aperta e i suoi nemici*, del 1945, è l'idea di una società tale da garantire l'espressione del più alto numero di idee, e quindi del più ampio e sistematico uso delle procedure di falsificazione³⁶.

Ma a partire dagli anni Cinquanta, come ha messo in luce Stephen Toulmin (1922), con il diffondersi della storia della scienza come disciplina accademica avanzava l'esigenza di affiancare all'indagine teorico-sistematica l'indagine storico-pragmatica³⁷. Nascono così posizioni alternative a quelle della filosofia sorta dal positivismo logico (che sia pure in termini di olismo, fallibilismo e pragmatismo restava comunque orientata verso identificazione di scienza e conoscenza oggettiva), caratterizzate per qualche forma di relativismo più o meno radicale³⁸.

6. *Il neopositivismo in America.*

L'integrazione tra filosofia «logica» ed «empirica» di stampo europeo e la tradizione del pragmatismo (cfr. cap. II) non era difficile perché proprio una specifica combinazione di interessi logico-linguistici e attenzio-

³⁶ Come si è detto, Popper polemizza nel 1961 con Adorno, ma le sue teorie sull'esercizio critico non sono in definitiva così lontane dalla pratica francofortese della dialettica negativa.

³⁷ Cfr. M. ALAI (a cura di), *Filosofia della scienza del Novecento*, Armando, Roma 1999, pp. 56 sgg.

³⁸ Tra gli esponenti maggiormente noti di queste tendenze vanno considerati oltre a Stephen Toulmin, Norwood R. Hanson (1924-67), Thomas Kuhn (1922-96) e Paul Feyerabend (1924-94), e su un piano completamente diverso Mary Hesse e David Bloor (cfr. la sintesi di G. LOLLI, *Befte, scienziati e stregoni*, il Mulino, Bologna 1998).

ne per l'empiricità era allora il requisito proprio della sintesi strumentalista di John Dewey (1859-1952), forse il massimo filosofo americano del secolo. Nel pragmatismo di Dewey e nel tipo di idealismo praticato in ambito americano già apparivano in effetti molti elementi di quella teoria complessa della conoscenza e dell'esperienza (olismo, ricorso o assenza di fondamenti) che Neurath aveva opposto negli anni Trenta al fondazionalismo di Carnap e Schlick. Così se il pragmatismo ricevette più tardi dall'incontro con il neopositivismo una specie di *rigorizzazione*, o comunque il riconoscimento di «vera» filosofia (mentre in precedenza, i pragmatisti erano considerati *filosofi a metà*, critici della cultura e intellettuali impegnati politicamente, più che veri professionisti della filosofia)³⁹, il neopositivismo dall'incontro con il pragmatismo assestò il lato «materiale» (per usare un'espressione di Weber) della teoria di partenza, ossia chiarì (in senso antifondazionale) la propria visione dei fondamenti.

Dewey fornì diverse importanti sintesi delle proprie idee metafisiche: la prima nel 1917, con il famoso saggio *Necessità di un risanamento della filosofia* (nella raccolta *Intelligenza creativa*)⁴⁰ presenta già perfettamente formata una visione della pratica filosofica che resta caratteristica del pragmatismo successivo, e che è destinata a interagire significativamente con l'eredità neopositivista. Qui Dewey anzitutto lamenta la «professionalizzazione della filosofia» che distoglie quest'ultima dall'intervenire nei problemi effettivi della società moderna; quindi sviluppa una tesi che non può non colpire, per la sua straor-

³⁹ Cfr. C. WEST, *The American Evasion of Philosophy*, trad. it. cit., pp. 247 sgg.: «i principali seguaci di James e Dewey tendevano a essere non degli influenti filosofi professionali, bensì degli impegnati filosofi pubblici [...] il pragmatismo americano in generale non seppe conquistarsi un ampio seguito nei ranghi più alti dell'accademia». Sono i continuatori americani del neopositivismo, di cui si parlerà in seguito, ad attivare negli anni Cinquanta una nuova considerazione del pragmatismo.

⁴⁰ J. DEWEY, *Creative Intelligence: Essay in the Pragmatic Attitude*, New York 1917 (trad. it. di L. Borghi, *Intelligenza creativa*, La Nuova Italia, Firenze 1957).

dinaria somiglianza con le idee dell'antiogettivismo europeo di quegli stessi anni (nonché per una familiarità evidente con la critica idealistica hegeliana dell'intellettualismo metafisico). Si tratta della famosa idea di una «concezione spettatoriale della conoscenza»⁴¹ quale origine di tutti i malanni e i disguidi della filosofia nel mondo contemporaneo. Nella serie di lezioni tenute a Tokyo nel 1919 e pubblicate con il titolo *Rifare la filosofia* (1920) appaiono temi destinati a ricomparire più volte nella cultura contemporanea, non soltanto americana⁴².

Fu soprattutto Willard Van Orman Quine (1908) a compiere il duplice processo di una americanizzazione (o pragmatizzazione) del positivismo logico e di una rivalutazione sul piano accademico ed epistemologico di alcuni assunti del pragmatismo. Il classico saggio di Quine *Due dogmi dell'empirismo* (1951)⁴³ è una critica di due teorie (due «dogmi») che Quine giudica tipiche del neoempirismo, ossia il *riduzionismo* – così formulato: «l'idea che ciascuna proposizione, presa di per sé e isolata dalle altre, si possa confermare o infirmare»⁴⁴ – e la distinzione tra enunciati *analitici* ed enunciati *sintetici*. L'argomentazio-

⁴¹ Nella traduzione italiana del 1957, il termine 'spettatoriale' è per lo più parafrasato: ma dopo la traduzione italiana del libro di Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979; trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1983), in cui viene ripresa ampiamente la teoria deweyana, «spettatoriale» è di uso comune.

⁴² Cfr. A. MASSARENTI, *Prefazione* alla traduzione di J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston 1957 (*Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998), dove viene ricostruita la trama delle affinità e delle filiazioni generata da questo famoso intervento di Dewey, con speciale riferimento al debito riconosciuto di Hilary Putnam (*Renewing Philosophy*, Cambridge Mass. 1992; trad. it. di S. Marconi, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998) con Dewey. L'aspetto interessante dello «strumentalismo» deweyano rispetto alle tematiche del neopositivismo e a quelle degli altri «teorici dell'esperienza» di area continentale, è che il rinnovamento del discorso filosofico va per Dewey di pari passo con la *difesa della scienza* e la *difesa della democrazia*. Sulla discussione sbocciata negli anni Quaranta tra Croce e Dewey, cfr. B. CROCE, *Indagini su Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1967, pp. 293-307.

⁴³ Pubblicato nella raccolta *From a Logical Point of View*, Cambridge Mass. 1961² (trad. it. di E. Mistretta, *Il problema del significato*, Astrolabio, Roma 1966).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

ne di cui si serve Quine per confutare i due dogmi, così come le soluzioni che egli propone, sono orientate da valori tipici del pragmatismo: l'olismo, ossia l'idea di una continuità o una globalità non frammentabile dei fatti d'esperienza, e la difesa di un empirismo attenuato, non scettico, basato sulla continuità tra fenomeni percettivi e concettualità, e sul rifiuto di ogni rigido dualismo.

Ad avviso di Quine l'adozione di questo punto di vista porta ad abbandonare ogni speranza di concepire una qualche «filosofia prima», «più stabile della scienza», e capace di fondare e giustificare la nostra conoscenza del mondo. Si tratta, più propriamente, della *fine di un'epistemologia filosofica*. Se è vero che non esiste una netta separazione tra empirico e analitico (teorico), allora non c'è propriamente una teoria analitica, conducibile al di fuori di un'effettiva connessione con l'empirico, e ne consegue che l'epistemologia (la teoria della conoscenza) non è una disciplina autonoma ma è piuttosto *una sezione della psicologia*⁴⁵.

Ma si può forse ipotizzare che Quine non abbandoni in nessun caso il primato di ciò che lui stesso chiama «realismo ingenuo»⁴⁶ essenzialmente perché resta legato all'importanza e al valore della logica classica in filosofia. Lui stesso ha affermato di essere soprattutto interessato, in filosofia, a questioni di logica, e il tipo di logica da lui praticata e difesa è rigorosamente «estensionale», cioè tendente a scartare ogni elemento modale, epistemico, autoreferenziale, «intensionale». Sembra abbastanza inevitabile, a quanto si vede, dover rimanere in una forma di realismo empirico o di «oggettivismo»

⁴⁵ «L'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale. Essa studia un fenomeno naturale cioè un soggetto umano fisico» (W. V. O. QUINE, *Epistemology Naturalized*, in ID., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969; trad. it. di M. Leonelli, *Epistemologia naturalizzata*, in ID., *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986, p. 106).

⁴⁶ ID., *The Pragmatists' Place in Empiricism*, in R. J. MULVANEY e P. M. ZELTNER, *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, University of South Carolina Press, Columbia 1981, p. 34.

referenzialistico, se ci si mantiene al primato metodico della logica classica estensionale e verofunzionale: esattamente questo d'altra parte insegnava l'«ontologia ipotetica» di Wittgenstein nel *Tractatus*.

Il neoempirismo e il neonaturalismo di Quine nascono così, con una certa naturalezza, dall'abbandono dell'ingenuità empiristica della distinzione analitico-sintetico e dalla sua *riconquista mediata* attraverso una consapevolezza culturale che fa della scienza la prima fonte di orientamento (meta)filosofico. Ma è una decisione appunto «culturale», che si deve in gran parte a una certa avversione di Quine per le spiegazioni di tipo storico e sociologico (a cui invece più di frequente fanno riferimento altri eredi del pragmatismo americano). Sensibilmente diversa è la posizione di Nelson Goodman (1906-1999), inizialmente legato a Quine nella comune difesa del nominalismo e della estensionalità. In un dialogo serrato con le posizioni filosofiche di Carnap, Goodman è giunto a una critica dell'induzione che ha molte affinità con le tesi di Hempel e Popper⁴⁷. A partire dai presupposti vicini a quelli di Quine, e attraverso un analogo confronto con l'eredità del neopositivismo, egli è però pervenuto a conclusioni sensibilmente diverse, ossia non soltanto a togliere ogni primato alla fisica, ma anche ad abbandonare ogni distinzione metodologica tra scienza e arte.

In ultimo, tra i pensatori americani di formazione neopositivistica va citato Wilfrid Sellars (1912-89), un autore le cui posizioni sono oggi in fase di piena rivalutazione, e che ha offerto forse la versione *filosoficamente* più avanzata delle tesi analitiche e neopositiviste (se si accetta che l'aggettivo «filosofico» indica un certo legame di confronto critico con la tradizione). La complessità del suo stile di scrittura ha portato a una certa sottovalutazione della sua filosofia. Ma proprio a partire dal-

⁴⁷ Suo è il famoso paradosso degli smeraldi «blerdi» ossia «verdi se osservati entro un dato tempo t, altrimenti blu».

le tesi di Sellars si è formata quella che oggi viene chiamata la «scuola di Pittsburgh» e che costituisce una delle linee emergenti della filosofia analitica (cfr. cap. IX).

L'intuizione centrale di Sellars è che il «mito del dato» che percorre tutta la tradizione dell'oggettivismo scientifico e segnatamente la teoria standard del neoempirismo, è il risultato di una confusione tra l'acquisizione e la giustificazione delle conoscenze, tra la *spiegazione* causale di come vengo a conoscere una certa cosa, e la *giustificazione* delle credenze che mi sono formato circa la realtà. Ora fino a questo punto la differenza rispetto agli sviluppi del razionalismo critico popperiano e di altre teorie non è molto rilevante, ma Sellars introduce qui una versione del problema della linguisticità che è piuttosto interessante, perché avvicina le sue posizioni a quel ripensamento della tradizione trascendentale che è stato avviato dalla filosofia dello spirito di Dilthey e portato a un primo compimento nell'ermeneutica di Gadamer⁴⁸.

Infatti le strutture trascendentali entro le quali si formano preliminarmente e più o meno consciamente le conoscenze empiriche, e che definiamo intuizione, perspicacia, conoscenza prelinguistica e precategoriale, ecc., sono definibili come abilità apprese attraverso il linguaggio. Il «mito del dato» nasce precisamente dal confondere il piano della comunicazione con quello degli eventi mentali; mentre nell'esperienza esistono di fatto «cose già pronte» che ci sono date dal linguaggio (come sosteneva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*: cfr. cap. IX), e di cui ci serviamo per eseguire le supposte «osservazioni» della realtà fenomenica prelinguistica.

In Sellars viene in chiaro così un bivio essenziale del discorso fondazionale:

Sembra di essere costretti a scegliere tra l'immagine di un elefante che poggia su una tartaruga [l'immagine figura nel *Saggio* di

⁴⁸ L'accostamento di Gadamer e Sellars è uno dei punti di forza delle tesi di J. McDowell, *Mind and World* cit.

Locke] (che cosa sostiene la tartaruga?) e l'immagine di un grande serpente hegeliano con la coda in bocca [è anche un'immagine ricorrente in Nietzsche, e figura esemplarmente in *Così parlò Zaratustra*] (dove inizia?) Nessuna delle due è una buona scelta. La conoscenza empirica infatti [...] è razionale non perché abbia un *fondamento*, ma perché è un'impresa capace di autoemendarsi e in grado di mettere in crisi qualsiasi affermazione, anche se non *tutte* in una volta⁴⁹.

⁴⁹ W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in H. FEIGL e M. SCRIVEN, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, p. 289, citato in C. WEST, *The American Evolution of Philosophy* cit.

Capitolo ottavo

Filosofie dell'esistenza

Un famoso affresco di Klimt dal titolo *Filosofia*, la cui data è precisamente 1900, è spesso citato come perfetta illustrazione della nuova antropologia filosofica che si prepara proprio nei primi anni del secolo¹. Vi sono rappresentate figure umane che vagano obliquamente su uno sfondo scuro, allacciate tra loro ma prive di appoggio. L'unica relativa stabilità è rintracciabile in un piccolo volto intelligente, con lo sguardo rivolto in alto, che si trova alla base del quadro. Supponendo che il volto indichi il soggetto pensante, ne risulta con una certa chiarezza che esiste una presenza del soggetto *all'inter-no* della raffigurazione del pensiero: una presenza costitutiva, benché marginale. Un parallelo può effettuarsi con un'altra immagine altrettanto significativa: il disegno che Ernst Mach (cfr. cap. 1) introduce nell'*Analisi delle sensazioni*² a indicare la sua idea di un «io ampliato», un io che sta *dentro*, e insieme è, il proprio campo visivo: è la raffigurazione di una prospettiva, di un punto di vista, di uno «sguardo» in cui entrano frammenti

¹ Significativamente Kevin Mulligan ricorda, invece, le opposte interpretazioni dell'opera, e l'acceso dibattito tra coloro che vi videro l'espressione di «confusi pensieri in confuse forme» e coloro che vi riconobbero una raffigurazione sin troppo chiara del senso del *Wissen*: cfr. K. MULLIGAN, *The Expression of Exactness: Ernst Mach, the Brentanists and the Ideal of Clarity*, in R. PYNSENT (a cura di), *Decadence and Innovation. Austro-Hungarian Life and Art at the Turn of the Century*, Weidenfeld & Nicolson, London 1989, pp. 33-34.

² E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen* cit., cap. 1, § 10.

del corpo dell'osservante (come di fatto avviene quando si guarda); il disegno è spesso indicato come un indizio dell'affinità tra l'impostazione gnoseologica di Mach, e più in generale del positivismo, e l'impostazione fenomenologica¹. In entrambe le immagini l'io è la *cornice* e in parte la *condizione* della visione; ma una cornice incompleta, e che entra anche a far parte del quadro. Come si è già visto il punto di arrivo della fenomenologia è precisamente la collocazione del soggetto *concomitante-antecedente*: nessuna esperienza si dà senza il darsi contemporaneo dell'io, nessuna esperienza si dà se non all'interno di un campo di specificazione costituito dall'io. Come si è anche visto, lo storicismo implicava un'analoga *ricollocazione* del soggetto: l'*appartenenza* dell'io indagante all'orizzonte storico-spirituale che viene indagato è anzi la condizione istituzionale propria delle scienze dello spirito. Ci accorgiamo così che la filosofia europea del Novecento ha portato anzitutto una variazione di fondo nella struttura gnoseologica classica, nel fronteggiarsi «speculare» del soggetto e dell'oggetto: una variazione che in certo modo porta *al di là* anche della versione dialettico-trascendentale del rapporto, emersa con Kant ed Hegel.

L'*appartenenza* del soggetto e la sua natura condizionata e condizionante, l'incompletezza della «cornice» che esso offre alla visione, la scomparsa dell'io come istanza fondativa e la sua ricomparsa quale oggetto-fondamento (l'io può essere oggetto tra gli altri oggetti, ma è al tempo stesso la condizione dell'apparire di tutti gli oggetti), sono acquisizioni comuni alla fenomenologia, al neokantismo, allo storicismo: in vario modo a una parte consistente della filosofia europea nei primi decenni del secolo. In tutto ciò deve vedersi un radicale ripen-

¹ Cfr. H. LÜBBE, *Positivismus und Phänomenologie*, in ID., *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft W. Szilá zum 70. Geburtstag*, München 1960, p. 182; cfr. anche A. NEGRI, *Introduzione* a ID. (a cura di), *Novecento filosofico e scientifico*, Marzorati, Milano 1991.

samento del tema kantiano della costitutività, ma anche una sua profonda trasfigurazione, e quasi uno *snaturamento*. L'io che *costituisce* i propri oggetti di esperienza infatti si trasforma facilmente da istanza fondante in principio relativizzante – per esempio in Simmel, come abbiamo visto, l'accostamento di Kant e Nietzsche su questo punto è singolare, ma del tutto conseguente – l'*appartenenza* del soggetto alla vita e del valore alla storia genera la relatività di ogni visione del mondo e ogni giudizio storico: e tra «costitutività» e «appartenenza» si muove tutta la teorizzazione legata al «mondo della vita», che forma a poco a poco, a partire dal primo dopoguerra in Germania, una corrente quasi unitaria.

Con l'esistenzialismo l'intera problematica giunge a un primo punto di arrivo, e si precisa nei termini di un nuovo modo di fare filosofia, e di una nuova visione dell'essere. È facile osservare che l'esistenzialismo in tutte le sue varianti è ancora una filosofia dell'esperienza, come lo sono le filosofie dei primi anni del secolo, ma l'esperienza non è più un «piano» di fondazione del discorso filosofico, della conoscenza, della scienza, bensì è eminentemente il luogo e il contesto problematico entro il quale ci troviamo. E ciò viene espresso dicendo che con la filosofia dell'esistenza si passa da un punto di vista conoscitivo, teoretico, a un punto di vista esistenziale, che significa, allo stesso tempo: ontologico e pratico, centrato sull'*essere* del vivente (non sul suo conoscere), e sull'*agire* (in rapporto a se stessi e agli altri). Abbiamo già accennato alla specifica tensione interna della pretesa fenomenologica, alla singolare riflessività di una filosofia che vuole porsi come «esperienza dell'esperienza» (Fink) e come sforzo di «lasciar apparire l'apparenza» (Heidegger). Ora nell'esistenzialismo questa contraddizione si fa costitutiva dell'essere dell'uomo, e diviene istitutiva del soggetto filosofico. Il paradosso della ragione borghese, tematizzato da Lukács, diventa il fondamento del discorso filosofico, e si traduce anche in una scelta di metodo e di stile argomentativo.

Tale nuova «collocazione» del discorso ha però aspetti profondamente ambigui, che si annunciano sin da principio nella scuola fenomenologica, e che culminano in alcune divergenze significative: quella tra Husserl e Heidegger, nel 1927, e quella tra Heidegger e Sartre, nel 1947.

1. *Le scuole fenomenologiche.*

Nel 1937, l'anno prima di morire, Husserl scrive a Löwith inviandogli una copia della *Crisi*:

Forse lei comprenderà che Scheler, Heidegger e così tutti gli «allievi» di una volta, non hanno capito il senso vero e profondo della fenomenologia – il senso trascendentale che è l'unico possibile – e tutto ciò che da esso dipende [...]; ho percorso da solo il cammino per così tanti anni, un cammino che possiede una nuova dimensione di domande e risposte, e capirò per quale motivo abbia ritenuto che l'oscuro misticismo della filosofia esistenziale alla moda e del relativismo storicistico, con la sua pretesa superiorità, sono la debole prova di un'umanità divenuta priva di forze, che si è sottratta all'enorme compito che il crollo dell'«età moderna» nella sua totalità poneva ad essa e che ancora pone, a noi tutti⁴.

La svolta «trascendentale», che Husserl come si è detto compì con le *Ideen I* fu una regressione, rispetto al percorso della fenomenologia? Perché nessuno degli «allievi», a quanto dice Husserl, fu disposto a capire e seguire il maestro in questo passaggio? In effetti vi furono durante la vita di Husserl due «scuole fenomenologiche», nelle due città in cui Husserl insegnò: Gottinga e Friburgo, e in entrambe le scuole l'aspetto più proble-

⁴ K. LÖWITH, *Eine Erinnerung an Edmund Husserl*, in AA.VV., *Husserl* 1859-1959, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 50. Sul movimento fenomenologico cfr. il classico H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 voll., Nijhoff, Den Haag 1982³; S. ZECCHI, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1978; H. G. GADAMER, *Die phänomenologische Bewegung*, Tübingen 1963 (trad. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994).

matico del discorso husserliano fu precisamente l'impostazione *transcendentale*: infatti, l'orientamento della prima scuola fu *ontologico-realistico* quello della seconda fu *ontologico-esistenziale*.

Subito dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche* erano giunti a Gottinga dove Husserl insegnava alcuni allievi e studiosi del circolo creato a Monaco da Theodor Lipps, interessati a problemi di psicologia descrittiva. Presto intorno a Husserl, particolarmente soddisfatto di incontrare persone che «avessero realmente letto il libro», si formò un gruppo di giovani studiosi. Del «circolo di Gottinga» fecero parte Alexander Pfänder, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius e dopo il 1909 Alexandre Koyré, Jean Hering, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Edith Stein. Per molti l'aspetto più interessante del metodo fenomenologico era la datità pura e autoevidente della cosa: il ritorno «alle cose stesse». È ovvio quindi che il richiamo husserliano alla costitutività trascendentale apparisse un tradimento dell'originaria impostazione, una incomprensibile regressione. A segnare profondamente l'indirizzo dei giovani studiosi di Gottinga fu Adolf Reinach (1883-1917), che orientò il gruppo verso un'ontologia realistica. Reinach¹ fu tra i primi pensatori che riportarono il gusto filosofico austro-tedesco dell'epoca verso l'ontologia. Aveva studiato a Monaco psicologia, filosofia e giurisprudenza, e si era addottorato con una tesi sui fondamenti psicologici del diritto, sotto la guida di Lipps. Fu *Privatdozent* a Gottinga fino al momento di partire per la guerra, dove fu ucciso. Dai pochi scritti che ebbe il tempo di portare a compimento, ci si accorge che Reinach aveva colto nella fenomenologia soprattutto la possibilità di parlare di leggi e connessioni logiche *pure* senza ricorrere alla costituzione soggettiva. Ad

¹ Cfr. K. MULLIGAN (a cura di), *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Nijhoff, Dordrecht 1987, e B. SMITH, *Introduction to Adolf Reinach. On the Theory of the Negative Judgment*, in ID. (a cura di), *Parts and Moments* cit.

avviso di Reinach Husserl aveva rinnovato profondamente il platonismo, dando conto dell'a priori in termini di intuizioni di essenze, ma era ricaduto nel classico e fatale errore di ogni trascendentalismo, ossia la tesi seguente: «ciò che non ci viene incontro, per così dire, dall'esterno nella percezione sensibile, sembra dover sussistere solo "all'interno". Così le conoscenze a priori vengono bollate come proprietà dell'anima»⁶. Di qui Reinach avanzava una delle idee più radicali del suo programma filosofico: l'idea di uno svincolamento dell'a priori dal pensiero.

Un ritorno all'oggetto, o una nuova «tendenza obiettivistica» si stava facendo sentire, negli anni Dieci, anche altrove, e anzitutto attraverso la voce di un altro giovane studioso prematuramente scomparso in guerra nel 1915: il neokantiano Emil Lask (1875-1915), allievo di Rickert. Lask ebbe intuizioni profonde sul significato e il destino del trascendentalismo, e già nel 1908 prendeva le distanze dall'interpretazione dei teorici del Baden, che avevano insistito sul primato della pratica⁷. L'idea centrale di Lask è la de-soggettivazione e la de-psicologizzazione del valore, il quale deve poter essere determinato in modo puro. Lask giungeva così a una teoria del «senso» come categoria costitutiva del valore. L'importanza di queste ed altre idee di Lask, come delle teorie di Reinach, non è ancora stata del tutto valutata, ma entrambi gli autori, nonostante le morti premature, ebbero una certa influenza sui contemporanei. Rickert, molto colpito dalle idee dell'allievo, modificò in buona parte le sue iniziali posizioni; ma soprattutto Heidegger e Lukács furono influenzati da Lask⁸.

⁶ A. REINACH, *Über Phänomenologie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Niemeyer, Halle 1921, p. 396.

⁷ Cfr. il fondamentale E. LASK, *Gibt es ein «Primat der praktischen Vernunft» in der Logik?*, 1908, in ID., *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, vol. II.

⁸ Come ha notato Lucien Goldmann, il legame inespresso ma profondo tra *Sein und Zeit* (di cui parleremo nel prossimo paragrafo) e *Storia e coscienza di classe* (cfr. cap. VI) in merito al problema della «reifizzazione» si deve proprio al tipo di neoidealismo che Lask stava avanzando negli anni che prece-

Un'esigenza ontologica era presente in quegli stessi anni in autori variamente legati alla fenomenologia, ma che già avevano abbozzato loro autonome ricerche prima di incontrare Husserl, come Max Scheler (1874-1928). L'intervento di Scheler nella scuola fenomenologica fu subito contrassegnato dall'interesse per la concretezza della sfera emozionale. Nell'opera più nota, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, apparsa nel 1913 sullo «Jahrbuch für Phaenomenologische Forschung», la rivista creata dagli amici di Gottinga, Scheler delimita la nozione di valore rispetto a Nietzsche, discutendo il relativismo assiologico nietzscheano, e rispetto a Kant, discutendo il formalismo kantiano: il valore in Scheler diviene un «a priori materiale», calato nell'effettività del vivente. La massima notorietà di questo pensatore che era, sembra, di straordinaria bruttezza, ma che a detta di Heidegger e Hartmann aveva una particolare intensità speculativa⁹, si deve alla sua antropologia. L'idea centrale scheleriana è infatti l'avvio di una analitica dell'uomo inteso non come *res cogitans* né come istanza intellettuale, ma come concreta entità vivente. Per questa impostazione la fenomenologia scheleriana è stata considerata «la prima antropologia del nostro secolo», il primo tentativo di «concretizzare» l'analisi della coscienza intenzionale, togliendola dalla rigida astrattezza della filosofia trascendentale e dalla funzione soltanto teoretica (scettica, limitativa) che il *cogito* aveva nella impostazione cartesiana.

La caratteristica del punto di vista di Nicolai Hartmann (1882-1950), che si forma in stretto contatto con il neokantismo di Marburgo (dove Hartmann aveva studiato con Cohen e Natorp e dove insegnò dal 1922 al 1925), consiste nell'avanzare di nuovo le ragioni della

dettero la sua morte e che aveva attirato l'attenzione tanto di Heidegger quanto di Lukács (cfr. L. GOLDMANN, *Fragments posthumes*, a cura di Y. Ishoghour, Denoël, Paris 1975).

⁹ Cfr. anche H. G. GADAMER, *Die phänomenologische Bewegung*, trad. it. cit., p. 13: «negli eccitanti anni successivi alla prima guerra mondiale» l'avventura intellettuale di Scheler «quest'uomo significativo e demonicamente ispirato» esercitò una influenza profonda.

metafisica e dell'ontologia contro l'idealismo, il neocriticismo, e la stessa fenomenologia. Hartmann non ebbe personali rapporti con Husserl e non appartenne a circoli legati all'ambiente fenomenologico. Egli scriveva a Meinong:

La mia stima per questa direzione filosofica si riferisce quasi esclusivamente ai più giovani fenomenologi presso i quali, secondo la mia opinione, il metodo è anzitutto diventato qualcosa di vivente ed è entrato nelle questioni particolari per le quali esso è stato creato [...]. Per quanto riguarda le *Idee* sono assolutamente d'accordo con lei. Questo libro mi ha molto deluso¹⁰.

Secondo Hartmann la fenomenologia ha il difetto di mantenersi in una astratta e artificiosa neutralità epistemologica: una vera indagine fenomenologica deve consistere nell'assegnare anzitutto ai fenomeni la loro «indipendenza», dopodiché deve subentrare l'ontologia critica, concepita come una metafisica problematica, ossia una prospettiva che anzitutto coglie la necessità e l'urgenza non aggirabile dei problemi¹¹.

La «seconda» scuola fenomenologica, si formò con il passaggio di Husserl a Friburgo. Dei discepoli di Gottinga, solo Edith Stein (1891-1942)¹² seguì il maestro nella nuo-

¹⁰ N. HARTMANN, *Philosophienbriefe*, a cura di R. Kindinger, Graz 1965, p. 213, citato da S. ZECCHI, *La fenomenologia dopo Husserl*, vol. 1, p. 26.

¹¹ L'ontologia hartmanniana è compiuta nelle sue linee definitive nelle opere degli anni '33-42 (cfr. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933; trad. it. di A. Marini, *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1971; id., *Zur Grundlegung der Ontologie*, De Gruyter, Berlin 1935; e particolarmente id., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin 1938, e id., *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1942), dove si imposta l'idea tuttora da sviluppare di una ontologia modale e categoriale. Le tesi di Hartmann sono riprese da un autore di formazione matematica, legato a Husserl e a Heidegger, Oskar Becker (O. BECKER, *Mathematische Existenz*, Mohr, Tübingen 1927; id., *Dasein und Dawesen*, Neske, Pfullingen 1963; su Becker cfr. O. FÖGGLER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München 1983; trad. it. di A. De Cieri, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1994).

¹² Ebreo, poi convertita al cattolicesimo, la Stein muore ad Auschwitz nel 1942. Scrive la dissertazione di laurea sul problema dell'*Einfühlung* (E. STEIN, *Die Einfühlung*, Halle 1917; trad. it. di M. Nicoletti, *L'empatia*, Angeli, Milano 1986). A Breslavia segue le lezioni del neokantiano Hönigswald e dello

va sede universitaria; e i nuovi seguaci di Husserl sembrano più disposti a condividere la svolta verso il trascendentalismo. I nomi di Fink (cfr. cap. III), Ludwig Landgrebe (1902), Oskar Becker, sono strettamente legati allo sviluppo e all'evoluzione della fenomenologia husserliana, ma per tutti loro, molto presto, si presentò il problema di confrontarsi con la nuova impostazione data da Heidegger, il «geniale» allievo che Husserl designò quale suo successore a Friburgo, ma da cui presto dovevano distanziarlo profonde divergenze (cfr. par. 4). Nel 1927, in una lettera a Ingarden, Husserl fa un consuntivo della sua scuola, e si dimostra insoddisfatto della mancanza di interesse mostrata dagli allievi per lo sviluppo di quella grande impresa che egli pensava di aver avviato. Lamenta l'estraneità di Scheler e di Heidegger, caduti in un banale «antropologismo», e ricorda, delle due sole donne della scuola fenomenologica: «rimasi sorpreso della signorina Stein così come dal nuovo lavoro della signorina Conrad-Martius; però esse non furono veramente mie allieve e rifiutarono coscientemente lo spirito di una filosofia "come scienza rigorosa"»¹³.

2. *Martin Heidegger.*

Con l'ingresso del «fenomeno» Heidegger nel mondo della filosofia tedesca («vedevamo con i nostri occhi, – ha scritto Leo Strauss¹⁴, – che non c'era stato al mondo un fenomeno simile dai tempi di Hegel»), il destino della scuola fenomenologica doveva prendere una nuova via, intrecciandosi con il percorso dell'esistenzialismo. L'esistenzialismo sorge dalla ripresa della filo-

psicologo Stern, viene convertita alla fenomenologia dopo la lettura delle *Ricerche logiche*; dal 1913 segue Husserl. Il compito storico di Stein si concentra soprattutto nella conciliazione tra la fenomenologia e l'ontologia tomistica (ID., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, in «Jahrbuch für Phil. u. phänom. Forschung», 1929).

¹³ Cfr. s. ZECCHI, *La fenomenologia dopo Husserl* cit., vol. I, p. 20.

¹⁴ L. STRAUSS, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, trad. it. cit., p. 4.

sofia kierkegaardiana nei primi anni Venti e si prolunga con vari sviluppi fino alla *Critica della ragion dialettica* di Jean-Paul Sartre (1966). Karl Jaspers riferisce nell'Appendice alla seconda edizione dello scritto *Existenzphilosophie*¹⁵ che il primo ad aver introdotto l'espressione «filosofie dell'esistenza» nell'uso attuale fu Fritz Heine mann nel suo studio *Neue Wege der Philosophie* (1929), ma già in precedenza, nel corso degli anni Venti, Jaspers stesso aveva utilizzato l'espressione riferendosi a Kierkegaard. In seguito, il tipico filosofo «esistenzialista» ad avviso di Jaspers fu Martin Heidegger (1889-1976) che nel 1927 aveva pubblicato *Essere e tempo*, il testo che è considerato l'avvio della riflessione contemporanea sull'esistenza.

Heidegger intuì che in tutto il movimento della filosofia tedesca della sua epoca era in gioco, quale problema tematicamente fondamentale, il problema dell'essere; quindi capì che nell'assunzione radicale della centralità di tale problema avrebbe potuto emergere una prospettiva diversa per la filosofia¹⁶. Le tre grandi filosofie tedesche, la fenomenologia, il neokantismo, lo storicismo, tutte occupate a risolvere il problema del fondamento dei saperi, ponevano al centro dell'indagine la teoria della conoscenza: ma questo non è realmente il «primo» problema. La conoscenza, osservava Heidegger, non è «fondatrice», è piuttosto essa stessa «un modo fondato di in-essere». Una «analitica ontologica» che preceda e fondi la «visione delle essenze» husserliana, la *filosofia della vita* (o delle visioni del mondo) diltheyana, la *filosofia dei valori* e il punto di vista neotrascen-

¹⁵ K. JASPERS, *Existenzphilosophie*, Berlin 1938 e Basel 1956 (trad. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *Filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari 1995).

¹⁶ Il giovane Heidegger ha gli interessi «realistici» della prima scuola fenomenologica, anche se sin da principio orientati in modo diverso: ne testimoniano le prime ricerche sulla logica, di cui abbiamo già parlato; e l'interesse per il realismo critico di Külpe. Nel saggio del 1912 sul problema della realtà Heidegger vede la posizione di Külpe come via d'uscita dal coscientialismo e dal fenomenismo (cfr. M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften* cit).

dentale delle scuole di Marburg e del Baden, appariva allora necessaria. Come riconobbe lo stesso Cassirer nei suoi primi colloqui con il giovane Heidegger (cfr. cap. iv), la stessa *filosofia delle forme simboliche* in realtà lasciava inascoltata la domanda sull'essere delle forme mitiche e culturali, e sull'*essere dell'essere* che le coglie e le abita.

Essere e tempo, ma piú generalmente l'intera opera di Heidegger, costituiscono dunque la messa a punto di un nuovo modo di fare filosofia a partire dal problema dell'essere, ma anche, al contempo, l'illustrazione di ciò che consegue per la filosofia assumendo radicalmente l'essere a proprio orizzonte e problema¹⁷. Il primo esito di tale assunzione è che tra i molti enti che fanno parte dell'essere ce n'è uno dotato di una peculiarità evidente. Si tratta dell'uomo, e la sua peculiarità consiste nell'essere l'unico ente dotato della facoltà di porre il problema dell'essere: l'uomo è l'ente che pone il problema dell'essere. A questo punto, il passaggio all'ontologia si conferma come inevitabile. Tutta la problematica della «costitutività» fenomenologica e neokantiana si sposta verso un'analitica dell'*esistenza*, poiché l'esistenza precisamente è il modo d'essere proprio di quell'ente che pone il problema dell'essere. Ma è possibile concepire una «filosofia dell'esistenza»? Come è noto, Kirkegaard si era pronunciato negativamente al riguardo.

La caratterizzazione heideggeriana dell'esistenza deve molto, nei suoi dati strutturali, alla caratterizzazione *diltheyana* della vita come orizzonte della effettività storico-ermeneutica: l'uomo è l'ente che interroga l'essere, allo stesso modo – secondo Dilthey (cfr. cap. v) – i «frammenti» della vita e della storia interrogano la totalità della vita e della storia. Ma questa acquisizione viene da Heidegger accostata alla teoria *kierkegaardiana* del-

¹⁷ Si trattava di fare dell'essere non soltanto un *tema* della filosofia, ma anche la sua *prospettiva*, il suo punto di vista e il suo metodo; inversamente, si trattava di rivelare come ogni metodologia a ben guardare *sia* – non possa che essere – una ontologia.

l'esistere. Uno dei meriti di *Essere e tempo* è anzi l'aver indicato l'affinità tra le due posizioni, creando un orizzonte che resta determinante per il pensiero successivo di impronta ermeneutica ed esistenziale¹⁸. Come Dilthey, per distinguere la sua nozione di «spirito» da quella hegeliana, sottolineava la finitudine della comprensione storica, che sorge sempre dall'oscurità e dal dolore della vita e coglie sempre solo qualche aspetto della verità, mai l'intero, analogamente Kierkegaard contro l'idealismo speculativo aveva attirato l'attenzione sull'effettività del «pensatore vivente». «Con pungente sarcasmo», come scrive Gadamer, Kierkegaard aveva sostenuto che Hegel, «il professore assoluto», aveva completamente dimenticato l'esistere: con il che l'assoluto non risultava più tale.

Attirando l'attenzione sull'esistenza, Kierkegaard mostrava così che ogni esaustività sistematica in realtà sottintende una coscienza situata, ogni Idea in sé e per sé proviene da un pensiero vivente. Ma se è vero che dietro ogni fondazione filosofica c'è l'interrogare di un individuo singolo con i suoi desideri e i suoi bisogni, con la specificità del suo dolore e dei suoi piaceri, non si può negare che ciò costituisca una limitazione importante.

¹⁸ Su una ripresa originale del discorso kierkegaardiano contro Hegel si fonda la filosofia di un grande precursore dell'esistenzialismo, Franz Rosenzweig (1886-1929), autore di *Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1921 (trad. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985) un'opera che anticipa molti temi di *Essere e tempo* e che resta un modello unico di articolazione tra pensiero filosofico e pensiero teologico. Nella *Stella*, Rosenzweig mostra che da Kierkegaard in poi la filosofia non consente più allo Spirito impersonale di imprigionare l'uomo vivente; la caratteristica essenziale del «nuovo pensiero», egli dice, consiste in ciò che abbiamo descritto come *appartenenza*, ossia nel fatto che «il filosofo smette di essere una quantità trascurabile per la sua filosofia» (*ibid.*, p. 15). Tra gli altri aspetti rilevanti della *Stella* vanno ricordati: una originale e profonda messa a punto del frutto dei paradossi razionali in termini di «irriducibili», ossia di elementi di base dell'esperienza dell'essere (Dio, mondo, uomo), e la visione di una «nuova totalità», alternativa a quella hegeliana, e concepita come l'intrecciarsi dei due triangoli della stella giudaica. L'idea storico-teologica essenziale di Rosenzweig è poi l'idea di una articolazione di ebraismo e cristianesimo per la redenzione dell'umanità (cfr. E. LÉVINAS, *Hors sujet*, Montpellier 1987; trad. it. di F. P. Ciglia, *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992).

In effetti Kierkegaard dichiarava di non essere un «filosofo» ma uno «scrittore di cose religiose»; si dedicava alla composizione di trattatelli «ironici» scritti sotto vari pseudonimi, in cui simulava il linguaggio teorico allo scopo di mostrare l'inutilità della teoria.

Ora Heidegger riporta l'essere situato dell'uomo *alla filosofia*: lo toglie cioè da quell'orizzonte extrafilosofico o antifilosofico in cui Kierkegaard l'aveva collocato, e tenta di delineare un nuovo punto di vista capace di accogliere e comprendere l'essere contingente dell'uomo. Il problema centrale del primo Heidegger, come ha mostrato Pöggeler, è il seguente: «è possibile fornire una "logica filosofica" alla filosofia della vita e dell'esistenza di Dilthey, Jaspers, Kierkegaard?»¹⁹. *Essere e tempo* compie un tentativo su questa via attraverso l'applicazione della logica delle scienze dello spirito (cfr. cap. v) al contesto esistenziale, ontologico. Ciò porta a teorizzare il primato della comprensione *ermeneutica*, interpretativa, e del «circolo» che la contraddistingue, in ambito ontologico²⁰. Ma rispetto al problema fenomenologico di una filosofia come «scienza del soggetto» *Essere e tempo* offriva una risposta in parte risolutiva, in parte generativa di nuove difficoltà.

L'analitica dell'esistenza dell'uomo, cioè di ciò che Heidegger chiama l'Esserci [*Dasein*] – a indicare il fatto che l'essere storico effettivo, l'esser-ci o l'essere-qui è il dato antropologico fondamentale²¹ – rivela una chiara

¹⁹ O. PÖGgeler, *Heideggers logische Untersuchungen*, trad. it. cit., p. 85.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit.; cfr. in particolare § 32: è un aspetto di cui si parlerà ancora in seguito.

²¹ Perché «Dasein», «esser-ci», invece di «uomo»? «Non si tratta affatto di un capriccio terminologico – spiega Arendt in una discussa esposizione della filosofia dell'antico maestro e amico (H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy?*, New York 1946; trad. it. di S. Maletta, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* Jaca Book, Milano 1998, p. 68) – il fine è ridurre l'uomo ad una serie di modalità dell'essere». Di qui Arendt conclude, piuttosto acutamente: «la concezione ontologica heideggeriana nasconde un funzionalismo non dissimile dal realismo hobbesiano. Se l'uomo si riduce al fatto che egli è, egli non è altro che i suoi modi d'essere o le sue funzioni nel mondo». Il giudizio definitivo di Arendt su Heidegger può leggersi nell'ultima sua opera (M., *The*

dominanza della *temporalità*. L'uomo è essenzialmente «progetto», cioè ha un essere proiettato verso il futuro, costituito da attese, aspettative e presagi circa se stesso. L'esserci non ha un'essenza anteriore all'esistenza, non sa prima di vivere *chi* diventerà e *che cosa* sarà: egli deve diventare ciò che è. L'essenza dell'uomo, dell'esserci, coincide con il suo esistere²².

L'esserci è dunque progetto. Ma è progetto «gettato», ossia collocato senza responsabilità alcuna in una situazione esistenziale che lo determina e lo costituisce. La «gettatezza» [*Geworfenheit*] dell'uomo è la sua *provenienza*, il progetto che lo costituisce è il suo essere e il suo *destino* di «autoappropriazione». Egli non «è» propriamente se non in quanto progetto-gettato, ossia in quanto anche «era» e «sarà». Ciò significa che l'essere dell'uomo sta nella temporalità e che l'essere si consegna all'uomo nella temporalità. In questo senso, dire che l'essere «è» significa privilegiare una sola delle determinazioni temporali, cioè il presente, a svantaggio del passato e del futuro. Si tratta ad avviso di Heidegger di un difetto dell'intera ontologia tradizionale: la riflessione filosofica sul senso dell'essere, da Platone in avanti, si è limitata alla concezione degli enti come «semplicemente presenti», ha interamente limitato l'analisi ontologica alla effettualità delle cose come «oggetti» presenti-disponibili alla conoscenza e alla scienza.

Life of the Mind, New York 1978; trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987, cap. *La volontà di non volontà di Heidegger*). Qui si rivela con chiarezza che Arendt propende per la dinamizzazione del problema dell'essere che compare in certe fasi del pensiero heideggeriano: una difesa del primato del divenire sull'essere (cfr. s. FORTI, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in ID. (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999).

²² Sartre mette in luce con molta chiarezza questo aspetto dell'analitica ontologica heideggeriana in J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946 (trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano s. d.). Ma è proprio da una leggera variazione di accenti su questo punto che come si vedrà le posizioni heideggeriane giungono a divergere da Sartre. Arendt (*What is Existenz Philosophy?* cit.), nel dare conto di questo aspetto ha accenti dubitativi: e ciò fa capo alla sua antipatia per l'effettualismo ontologico heideggeriano di cui si diceva. È comunque questo nodo cruciale, che come vedremo Heidegger stesso deve rivedere.

Estendere i caratteri della presenza all'intero essere, fissare cioè l'essere nella mera presenzialità a-disposizione, significa assegnare all'essere la natura degli enti «intramondani», mentre l'autentico senso dell'essere si dischiude solo allorché ricordiamo che l'essere differisce dagli enti. Tutta l'ontologia occidentale, a partire da Platone, ad avviso di Heidegger si è resa colpevole di questo «oblio» dell'essere (della differenza tra essere ed enti): il problema più vasto e onnicomprensivo della filosofia, il problema dell'essere, è stato così messo a tacere per lasciar parlare le singole problematiche riguardanti le diverse sfere dell'ente interno al mondo (l'ente intramondano).

3. *Un nuovo modo di fare filosofia.*

Sin da principio, la comparsa di *Essere e tempo* costituì un evento decisivo, che «mutava di colpo la coscienza filosofica del tempo»²¹. Un nuovo modo di fare filosofia si mostrava all'opera nelle pagine di Heidegger. Anzitutto, il metodo fenomenologico husserliano veniva utilizzato per la chiarificazione di problemi non esclusivamente «tecnici» dell'ontologia tradizionale. Per Heidegger l'*ingenuità* programmatica della fenomenologia, il programma husserliano di partire dalle cose stesse, evitando il ricorso alle *auctoritates* filosofiche, implicava che si partisse dall'«innanzi tutto e per lo più» dell'esperienza; l'analitica esistenziale era anzitutto analisi di accadimenti e problemi umani come la morte, la «chiacchiera», l'autoinganno: fenomeni ai quali veniva improvvisamente riconosciuta una estrema rilevanza filosofica («ontologica»).

In secondo luogo, Heidegger compiva tale operazione con uno stile e un linguaggio che gettavano un ponte

²¹ Cfr. H. G. GADAMER, *Die phänomenologische Bewegung*, trad. it. cit., p. 19; sulla ricezione di *Sein und Zeit* cit. cfr. D. VICARI, *Introduzione alla lettura di Essere e tempo*, Utet, Torino 1997, pp. 307-16.

tra il tecnicismo accademico e la filosofia «mondana». Scrive ancora Gadamer, testimone diretto delle vicende filosofiche dell'epoca:

Improvvisamente i confini accademici non erano più tali. Heidegger era un discendente dei grandi moralisti nello stile di Montaigne, Pascal, Kierkegaard e Nietzsche, ma al tempo stesso un professore universitario affermato: sembrava qui colmarsi la frattura, apertasi definitivamente nel XIX secolo, tra forma scolastica e forma mondana della filosofia²⁴.

In Heidegger, scrive Gadamer, «vi era un *pathos* esistenziale, un irradiarsi di concentrazione spirituale, che faceva apparire spento quanto c'era stato fino ad allora»²⁵. In effetti molto presto l'impostazione data da Heidegger alla ricerca filosofica risultò vincente, anche perché in quegli stessi anni o poco prima Karl Jaspers (1883-1969) e altri autori svolgevano temi analoghi. Anche Jaspers praticava una filosofia *aperta* all'effettività del vivente, interessata all'ambito della vita individuale e ai problemi della morte, del destino, del dolore. Jaspers sottolineava inoltre il carattere antiteoretico della prospettiva dell'esistenza. Se quel che esperisco è l'essere nella sua situazionalità, nella singolarità della posizione in cui sono collocato, quel che «vedo» non è mai la totalità dell'essere, ma sempre un *taglio*, una prospettiva, una porzione situata di mondo. L'essere che io vedo non è mai dato una volta per tutte ma è come l'orizzonte che circonda e limita lo sguardo, e che si allontana a mano a mano che mi avvicino²⁶.

Questa qualità antiteoretica dell'esistenza veniva in seguito sviluppata nelle sue connotazioni etiche e politiche da Hannah Arendt (1906-75)²⁷. Arendt ebbe come

²⁴ H. G. GADAMER, *Die phänomenologische Bewegung*, trad. it. cit., p. 20.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. K. JASPERS, *Existenzphilosophie* cit., pp. 23 sgg.

²⁷ Cfr. H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy?* cit.; oltre al saggio sulle origini del totalitarismo, già citato, cfr. *id.*, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin 1929 (trad. it. di L. Boella, *Il concetto di amore in Agostino*, Studio Editoriale, Milano 1992); *id.*, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, London 1958 (trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1988); *id.*, *The Human Condition*, Chicago 1958 (trad. it. di

maestri Jaspers, Heidegger, Husserl e il teologo Rudolf Bultmann; mantenne con Jaspers un rapporto epistolare durato tutta la vita. Fuggì nel 1940 da un campo di concentramento nazista e da allora visse negli Stati Uniti. I grandi centri tematici del lavoro di Arendt si possono raccogliere all'interno di una profonda *critica della modernità* che ha deciso la maggior fortuna della pensatrice in epoca recente, nel contesto delle discussioni su *moderno e postmoderno*. Essi sono: la riabilitazione della *filosofia dell'azione*, svalutata dall'impianto prevalentemente teorico del pensiero moderno; la critica del *cogito* cartesiano, di cui Arendt mostra il carattere solo illusoriamente fondativo, e il radicamento nell'intersoggettività; la difesa della *singularità* del vivente come principio non soltanto ontologico, ma anche etico e politico²⁸.

Negli anni Trenta-Quaranta l'esistenzialismo si diffuse in Francia e in altri paesi, diventando un vero «clima spirituale» che coinvolse letterati, artisti, intellettuali di tendenze disparate e pensatori di orientamenti diversi. Al centro di tale movimento si colloca la figura del saggista, romanziere, drammaturgo e filosofo Jean-Paul Sartre (1905-80). Sartre fu un maestro per la Fran-

S. Finzi, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964 e 1994); *id.*, *On Revolution*, New York 1963 (trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1983). Cfr. la bibliografia a cura di S. Forti in *Hannah Arendt* cit., pp. 270-306.

²⁸ Il rilancio del pensiero di Arendt, come ricorda Simona Forti in *Hannah Arendt: filosofia e politica* cit., si deve a J. Habermas, il quale le assegna il merito di aver indicato un senso dell'agire politico non legato alla nozione di razionalità strumentale. Habermas rimprovera però ad Arendt – alla sua opera principale, *The Human Condition* cit. – una troppo «ingenua» utopia di restaurazione della *polis* greca. Forti spiega documentatamente che tale accusa così come all'opposto i tentativi di «normalizzare» il pensiero di Arendt mostrandone la buona ragionevolezza non colgono la peculiarità del suo pensiero, la peculiare sintesi di fiducia nell'intersoggettività e di anarchismo libertario (cfr. anche S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, Angeli, Milano 1994; L. SAVARINO, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Zamorani, Torino 1998). Si devono ad Agnes Heller, di cui abbiamo già parlato, gli sviluppi del pensiero di Arendt nel quadro di una vasta sistematica filosofico-politica, recentemente giunta a un punto di arrivo in una trilogia su etica, filosofia morale e teoria della «buona vita».

cia del dopoguerra, e fino agli anni Sessanta impose un suo stile di pensiero e di gusto sulle scelte culturali dell'epoca. Con *l'Essere e il nulla*, del 1943, fornì una prima sintesi delle indicazioni ontologiche e antropologiche provenienti dalla fenomenologia di Husserl e dall'esistenzialismo di Jaspers e del primo Heidegger. Il centro tematico del libro è la critica della reificazione a cui va soggetta qualsiasi oggettivazione-espressione dell'essere, e da cui procede, come specifico destino dell'uomo, la necessità di trascendere la presenzialità opaca e inespressiva delle cose. In seguito l'esistenzialismo di Sartre porta tale critica a una soluzione politica. L'esistenza non si realizza in ruoli e professioni, ma nell'impegno politico: l'esistenzialismo è essenzialmente decisione politica (cfr. par. 5)²⁹.

4. *Heidegger e Husserl.*

L'istanza fondamentale delle filosofie dell'esistenza è dunque quella stessa avanzata da Scheler, ovvero la *concretizzazione* della «scienza del soggetto» (mentre la domanda dei primi fenomenologi di Gottinga andava soprattutto verso la concretizzazione della «cosa» del pensiero, ossia l'essenza). Ma che cosa significa esattamente tale concretizzazione? Si tratta del passaggio a qualche forma di *psicologia*³⁰ o di *antropologia*?

²⁹ Jacques Maritain pubblica nel 1947 un «corto trattato» sull'ontologia esistenziale di san Tommaso, destinato a contrastare il potere culturale dell'esistenzialismo sartriano (cfr. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Flammarion, Paris 1964³).

³⁰ In effetti l'analisi esistenziale di autori come Ludwig Binswanger è una delle migliori applicazioni del discorso filosofico sull'esistenza. Lo svizzero Binswanger (1881-1966), allievo di C. G. Jung, applica l'analisi heideggeriana dell'«essere-nel-mondo» come strumento per comprendere l'esistenza dei suoi pazienti. Cfr. la raccolta di saggi L. BINSWANGER, *Being in the World*, New York 1963 (trad. it. di G. Banti, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973); cfr. anche *id.*, *Drei Formen Missglückten Daseins*, Tübingen 1956 (trad. it. di E. Filippini, *Tre forme di esistenza mancata*, Il Saggiatore, Milano 1964), e *id.*, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern 1955, raccolta di testi scritti tra il

La questione si presenta esemplarmente nei rapporti tra Husserl e Heidegger, poco dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*.

Il confronto Heidegger-Husserl è uno dei temi cruciali dell'elaborazione metafilosofica continentale¹¹. La tesi più comunemente accettata è che tra le due prospettive si possa stabilire una forma di complementarità: la fenomenologia offrirebbe all'analitica ontologica un supporto *metodico*, mentre questa offrirebbe a quella il *contenuto* su cui esercitarsi¹².

Sul piano della storia effettiva, i rapporti tra i due pensatori giungono improvvisamente a un punto critico nel 1927, poco dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* (che Heidegger dedica al maestro). Nell'ottobre del 1927 Husserl manda a Heidegger una prima stesura della voce «Fenomenologia» da lui redatta per l'*Enciclopedia Britannica*, chiedendogli di contribuire alla redazione con osservazioni e correzioni eventuali. Heidegger risponde con osservazioni critiche decisive, principalmente riguardanti l'astrattezza e la separatezza dell'«ego puro» teorizzato da Husserl («all'essenza dell'ego puro non appartiene forse un mondo in generale?»), Husserl di rimando sottolinea l'importanza della riduzione come procedura concreta di individuazione di tale «ego» quale irriducibile residuo fenomenologico (cfr. cap. III);

1920 e il 1936 (trad. it. di E. Filippini, *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giacanelli, Feltrinelli, Milano 1984³). Un continuatore della tradizione fenomenologico-esistenziale in senso psicoanalitico è Umberto Galimberti (cfr. in particolare U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Il Saggiatore, Milano 1996).

¹¹ Sull'argomento credo sia ancora insuperata la sintesi di R. CRISTIN, *La voce Fenomenologia e gli anni del dissidio*, in ID. (a cura di), *E. Husserl - M. Heidegger. «Fenomenologia». Storia di un dissidio (1927)*, Unicopli, Milano 1986. Cfr. anche F.-W. VON HERMANN, *Der Begriff der phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981.

¹² È la tesi sostenuta in particolare da O. FÖGGELE, *Der Denkweg* cit., e in altro modo da P. CHIODI, *Husserl e Heidegger*, in «Rivista di filosofia», LII (1961), per quest'ultimo il fenomenologico senza esistenziale e l'esistenziale senza fenomenologico sono entrambi incompiuti (cfr. anche ID., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1965¹, e ID., *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1969¹).

Heidegger rinvia ai parr. 12 e 69 di *Essere e tempo*, riguardo alla differenza tra «essere nel mondo» (proprio dell'esserci) ed «essere semplicemente presenti all'interno di tale mondo» (proprio delle cose, che non «esistono», ma «insistono»).

Schematicamente, sembra di poter dire che nel caso di Husserl viene sottolineata la questione della *costitutività*, nel caso di Heidegger prende rilievo il problema dell'*appartenenza*. In ogni caso, come si vede, la questione dell'essere-parte e dell'appartenere è ancora una volta centrale. Si vede bene che il problema riguarda il modo d'essere di una cosa del tutto particolare, ovvero lo *star dentro* di qualcosa che per così dire *per metà sta fuori*.

Il modo d'essere del soggetto fenomenologico è infatti, come abbiamo già detto, trasversale: il soggetto sta dentro il mondo, ma ne è anche fuori costituendo e abbracciando ogni visione del mondo. Entrambi i pensatori sono consapevoli di tale trasversalità, ma la descrivono in modo diverso. Husserl parla di un ego puro distinto dall'ego psichico, Heidegger non condivide questa distinzione e allarga la prospettiva (ma l'interpretazione di questo allargamento è controversa), mostrando che in realtà è in gioco l'essere *nel mondo* dell'ego.

A tutta prima, il pensiero di Heidegger sembra più *complesso* di quello husserliano. Husserl semplicemente ricalca la differenza nota alla tradizione idealistico-trascendentale tra ego trascendentale ed ego empirico, Heidegger invece include il mondo nella questione e duplica non già l'io, ma la stessa relazione io-mondo.

Ma (e con ciò giungiamo al punto precisamente *meta-filosofico* della questione) se il problema in gioco è la legittimità di distinguere (e contrapporre) «io puro» e «io umano», allora resta da chiedersi se è comunque legittimo distinguere i modi di stare/essere nel mondo (e anche, se si vuole, ciò che Heidegger chiama «ontologico» e «ontico», «esistenziale» ed «esistentivo» – i secondi termini designando punti di vista deiettivi, fonti di inautenticità). È evidente che in gioco è la *legittimità di si-*

mili distinzioni in generale, e in ultimo la legittimità stessa della filosofia, e il ruolo decisivo del *linguaggio* con cui tentiamo di dire l'essere e l'io. Heidegger in effetti cancella questa residua ingenuità del suo lavoro dichiarando in qualche senso «fallita» l'operazione di *Essere e tempo*, proprio per il «venir meno del linguaggio».

Non si tratta però di vedere chi abbia ragione, o quale delle due prospettive si mantenga più cautamente al di qua della «fine della filosofia» (con il venir meno dell'oggettività delle distinzioni teoriche viene naturalmente meno il senso dell'operazione detta «filosofia»)³. Piuttosto, occorre orientarsi verso il senso preliminare dell'operazione di Husserl e Heidegger, che non c'è ovviamente qui lo spazio per illustrare nei dettagli, ma che si può comprendere orientativamente considerando che il problema di Heidegger in questa fase è capire quale sia lo speciale modo d'essere di quella «cosa» trasversale che è l'uomo.

Su questo punto in effetti i due autori *si oltrepassano*. Schematicamente, posto che fenomenologia pura significhi puro pensare trascendentale, ossia *pensiero*, e che la prospettiva di Heidegger sia qui la prospettiva dell'essere, ne deriva effettivamente che l'essere *sta nel pensiero* in quanto solo nell'apertura del campo fenomenico l'essere si rende palese, e che però il pensiero *sta nell'essere* poiché comunque occorre l'«eventualità» dell'esistenza per dischiudere l'orizzonte stesso del pensiero. «Si può ben dire, – ha concluso Landgrebe, – che nessu-

³ Un punto di arrivo nello sviluppo della problematica si ha nel lavoro di Maurice Merleau-Ponty (1908-61). In *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 egli traduce l'intera questione in termini sensistici, e parla di «incarnazione originaria del pensiero», che non può essere oggettivizzata, e che è preliminare a qualsiasi presa di posizione teoretica o pratica. Merleau-Ponty fa riferimento al terzo volume di *Ideen*, pubblicato postumo, dove Husserl in molti punti accenna a tale punto di vista, e in cui non c'è più l'insistente ricorso alla tematica trascendentale che aveva caratterizzato le *Ideen I*. Ora quella duplicità «diagonale» dell'io che emerge nelle indagini di Husserl e Heidegger e che resta il punto oscuro dell'impostazione fenomenologica si spiega con estrema chiarezza, secondo Merleau-Ponty, nella *percezione*, in cui il *sentito* è *ipso facto sentire*.

no dei due filosofi poteva abbracciare con una veduta globale la posizione dell'altro in tutta la sua ampiezza»¹⁴.

5. Heidegger e Sartre.

Subito dopo il confronto dell'autunno del '27, i rapporti tra i due autori si raffreddarono. In seguito Husserl scriveva a Ingarden le sconsolate osservazioni che abbiamo riportato, quindi si disponeva a leggere con più attenzione l'opera dell'allievo, per comprenderne la divergenza dalle sue posizioni. Nelle glosse a margine a *Essere e tempo*¹⁵ Husserl anzitutto discute la tesi heideggeriana dell'«oblio» dell'essere (non è vero che la filosofia dopo Platone avrebbe dimenticato il problema dell'essere: la fenomenologia non soffrirebbe di questo tipo di «amnesie»), e ridicolizza la drammaticità dell'asserto heideggeriano («l'essere: liquidato!»). Ma la sua vera critica riguarda ancora, precisamente, la questione dell'«antropologismo».

Heidegger [egli scrive annotando la pagina 13] traspone o travasa la chiarificazione fenomenologico-costitutiva di tutte le regioni dell'ente e dell'universale, la regione totale «mondo», sul piano antropologico; l'intera problematica è una trasposizione: all'ego corrisponde l'esserci ecc. Tutto diviene qui profondamente oscuro e perde il suo valore filosofico¹⁶.

Dal canto suo Heidegger teme soprattutto in Husserl il ritorno del fantasma psicologista: molto tempo dopo egli scrive, ricostruendo i propri rapporti con la fenomenologia husserliana, che mentre il primo volume delle *Ricerche*, apparso nel 1900, gli appariva l'espressione di un punto di vista chiaramente antipsicologista, il secondo,

¹⁴ Cfr. L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963 (trad. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Genova 1974, p. 38).

¹⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Randbemerkungen*, Leuven 1997 (trad. it. di C. Sinigaglia, in ID., *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 18-22).

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

apparso l'anno dopo, sembrava invece riproporre «ancora una psicologia». Si può assegnare a Husserl questa «grossolana» ricaduta? si domanda Heidegger. Ma d'altra parte: «In che consiste la peculiarità della fenomenologia, se essa non è né logica, né psicologia? Appare qui una disciplina filosofica di un genere del tutto nuovo e quindi avente come tale un proprio rango ed uno specifico primato? Non riesco a orientarmi in queste questioni»⁷⁷. La svolta trascendentale husserliana porta a Heidegger un primo chiarimento: il nuovo territorio della fenomenologia è quello «trascendentale», è l'ambito «puro» isolato da Kant, che ora Husserl reinterpreta come sfera delle «esperienze vissute di coscienza»: e proprio su questa sfera come abbiamo visto ora Heidegger colloca l'analitica dell'esserci svolta in *Essere e tempo*.

Dunque da un lato Husserl accusa Heidegger di antropologismo, dall'altro Heidegger teme la riaffermazione della psicologia. Ma in un certo senso l'accusa husserliana doveva venire meno di fronte al successivo sviluppo del percorso di Heidegger, il quale dopo aver assegnato all'esserci (uomo) il compito di fondare l'ontologia, passava a tutt'altra posizione.

Si tratta della famosa «svolta»: un mutamento di prospettiva che a quanto Heidegger stesso dice, sopraggiunge tra il quinto e il sesto paragrafo della conferenza *Sull'essenza della verità*⁷⁸, e che avvia una nuova fase della speculazione heideggeriana. Al di là delle possibili interpretazioni del passaggio⁷⁹, sembra assodato che questa seconda fase sia caratterizzata soprattutto dalla scoperta che tutta la storia della metafisica è data dal progressivo «antropomorfizzarsi» dell'essere, così che

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, Tübingen 1969 (trad. it. di E. Mazzarella, in ID., *Tempo ed essere cit.*, p. 185).

⁷⁸ ID., *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930, raccolto in *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976 (trad. it. di F. Volpi, *Sull'essenza della verità*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987).

⁷⁹ Cfr. L. SAMONÀ, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997.

diventano cruciali nel discorso heideggeriano l'*oltrepassamento della metafisica*, l'*antiumanismo*, e la caratterizzazione dell'essere in termini di *evento*.

Dopo *Essere e tempo* Heidegger approfondisce la nozione di «metafisica», giungendo a identificare con questo termine⁴⁰ proprio quell'ontologia della presenza contro la quale in *Essere e tempo* aveva opposto l'affermazione della temporalità dell'esserci come progetto-gettato. Un'autentica visione dell'essere dovrà oltrepassare la metafisica, in quanto proprio in essa si è sviluppata e consolidata la visione dell'essere a partire dagli enti semplicemente-presenti. Ma la metafisica appare ora il modo in cui è stato pensato l'essere nella tradizione filosofica, e tale modo è essenzialmente «antropomorfo», legato alla strumentalità come carattere fondamentale dell'essere rispetto alla volontà umana di manipolazione tecnica degli enti. Così, oltrepassare la metafisica significa oltrepassare il punto di vista dell'uomo.

All'idea di ontologia come analitica dell'esserci subentra dopo la svolta un'ontologia come riflessione (meditazione) *dell'essere sull'essere*. Sembra allora che Heidegger effettivamente voglia inaugurare una prospettiva *dal punto di vista dell'essere*⁴¹, e a ciò sembra corrispondere quella che doveva essere la «seconda opera fondamentale» di Heidegger, i *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [Contributi alla filosofia. Sull'evento], scritti tra il 1936 e il 1938. Dal 1936, come avverte Heidegger stesso⁴² «Ereignis», «evento», diviene la parola-chiave del suo pensiero. Ora è l'essere a pensare la propria storia, e dal suo punto di vista non si danno «enti» (esistenti o insistenti) ma *eventi*.

⁴⁰ Cfr. in particolare M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953 (trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986).

⁴¹ Questa impostazione è la più forte linea direttiva dell'ipotesi di pensiero elaborata da Emanuele Severino (*La struttura originaria*, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1981).

⁴² Cfr. F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger* cit., p. 48.

È chiaro che tale cambiamento doveva avere un certo numero di ripercussioni stilistiche. L'indagine sull'essere dal punto di vista dell'essere finiva per avere i caratteri di una filosofia *speculativa*. Heidegger infatti si trova impigliato in una serie ininterrotta di giochi riflessivi (prende a parlare di «oblio dell'oblio», «inizio dell'inizio», «apertura dell'aperto», «fondazione del fondamento», ecc.). Inizia allora un percorso critico della metafilosofia heideggeriana, un percorso che porta a una globale presa di distanza dalla metafisica, ma anche da tutti i suoi equivalenti: l'umanismo, la semplice presenza, la scienza, la tecnica, la filosofia stessa.

Di fronte a tali nuove acquisizioni, che Heidegger andava formulando anche basandosi sulla lettura di Nietzsche, lo spostamento sartriano del discorso esistenziale sul piano dell'*engagement* non poteva che apparire inappropriato. Sartre pubblica nel 1946 *L'esistenzialismo è un umanismo*, in cui enuncia la tesi del necessario sbocco *politico* del programma delineato in *L'essere e il nulla*. Il primo requisito della prospettiva esistenziale, spiega qui Sartre, è l'anteriorità dell'esistenza all'essenza, e ciò a suo avviso significa «che bisogna partire dalla soggettività»⁴³. Il primo passo dell'esistenzialismo è dunque riconoscere che l'uomo è in ogni momento condannato a «inventare l'uomo», e su di lui cade «la responsabilità totale della sua esistenza»⁴⁴. Ma solo «cercando fuori di sé uno scopo [...] l'uomo si realizzerà precisamente come umano»⁴⁵; così nell'azione sociale l'uomo ottiene la sua verità: e questo, scrive Sartre, è ciò che chiamiamo «umanismo esistenzialista»⁴⁶.

⁴³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943 (trad. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 25).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁶ *Ibid.*

Nella lunga lettera a Jean Beaufret pubblicata con il titolo *Lettera sull'umanesimo*⁴⁷, Heidegger si contrappone indirettamente a queste tesi affermando:

Il pensiero non è solo l'*engagement dans l'action* per e mediante l'ente, nel senso del reale della situazione presente. Il pensiero è l'*engagement* per e attraverso la verità dell'essere [...]. Pensare è l'*engagement par l'Être pour l'Être* [...]; «soggetto» e «oggetto» sono determinazioni improprie della metafisica [...]; quel che conta è l'essere, non l'uomo⁴⁸.

Si conferma così che l'ontologia heideggeriana ritiene di essere giunta a oltrepassare la dimensione del soggetto e dell'oggetto⁴⁹, ha compiuto cioè – o tende a compiere – un passaggio ulteriore rispetto all'intera storia della metafisica, il cui fondamento nella presenza è in realtà una funzione della prospettiva essenzialmente *umanistica* entro la quale l'essere è stato pensato.

Ma qui ci occorre allora una nuova «logica», un nuovo «linguaggio», una diversa «grammatica» dell'essere: nelle ultime righe della *Lettera*, Heidegger coinvolge anche la filosofia nella condanna generalizzata della metafisica e del soggetto: «è tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. [...] Il pensiero a venire non è più filosofia, perché esso pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa»⁵⁰.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Briefe über D. Humanismus*, 1946, ora in ID., *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976 (trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanesimo*, in ID., *Segnavia* cit.).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁹ Adorno fraintende il senso della svolta ontologica heideggeriana allorché accusa Heidegger di una forma di «autoritarismo» ontologico esattamente equiparabile a quello scientifico, ma di marca religiosa. Heidegger, egli sostiene, difende in realtà un «primato dell'oggetto» in ogni senso equiparabile a quello della filosofia scientifica, salvo per l'*ineffabilità* antiscientifica con cui avvolge l'essere-oggetto (cfr. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik* cit.; cfr. anche ID., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (pensato originariamente come parte della *Negative Dialektik*), Frankfurt am Main 1967 (trad. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Briefe über D. Humanismus* trad. it. cit., p. 314.

Come si configura allora il pensiero dopo la filosofia? L'ultimo Heidegger si trova anzitutto di fronte alla tipica alternativa posthegeliana: *speculatività* oppure *uscita dalla filosofia*. Egli oscilla tra le due soluzioni, ma per lo più, come scrive Gadamer, il suo pensiero «cade nell'indigenza della poesia»⁵¹. Le ultime opere heideggeriane testimoniano lo sforzo di esprimere ciò che Heidegger chiama «l'aperto», di lasciar parlare l'essere, attraverso l'adozione di un linguaggio evocativo e obliquo. Ma esiste anche un'altra possibilità: l'ermeneutica, ossia il lavoro *interpretativo* sulla storia dell'essere, resta lo sfondo costante del pensiero di Heidegger, e a certe condizioni come vedremo (cfr. cap. XI) essa costituisce certamente una «terza via» tra speculatività e poesia, il contrassegno di una filosofia essenzialmente aperta e dialogica. Rispondendo in una lettera a uno studente che gli domandava «dove il pensiero dell'essere riceve il suo indirizzo?», Heidegger scrive «tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere»⁵².

6. *Il nuovo inizio e il nazionalsocialismo.*

È forse abbastanza chiaro a partire da quel che si è detto che il lavoro di Heidegger in filosofia ha una decisa impostazione programmatica, e una forte tensione innovativa: una tensione che non soltanto riguarda la vita umana, ma anche (se non soprattutto) la stessa pratica filosofica, e il rapporto tra filosofia, scienza, cultura. Proprio questo aspetto è uno degli elementi cruciali di ciò che è noto come il fatale *errore* heideggeriano, ossia l'adesione al nazismo.

⁵¹ Cfr. H. G. GADAMER, *Text und Interpretation*, München 1984 (trad. it. di F. Vercellone, *Testo e interpretazione*, in «Aut-aut», 1987, n. 217-18, p. 31).

⁵² M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 124).

Nel 1933³³, con l'inizio del regime di Hitler, Heidegger viene invitato a ricoprire la cattedra di rettore dell'Università di Friburgo, e accetta per le insistenze dei colleghi che vedono in lui l'unico esponente dell'università non inviso al regime ma neppure implicato in qualche modo con il nazionalsocialismo. Il discorso con cui assume il rettorato va letto con attenzione, anzitutto perché come riconobbero Jaspers e Löwith è un testo «di alto tenore filosofico»³⁴, ma secondariamente perché si vede con molta chiarezza in quale punto si celi l'«errore» heideggeriano.

Troviamo qui, quale argomento di fondo, il *rovesciamento* dell'ordine programmatico delle cause che in *Essere e tempo* segna il primato del futuro sulle tre dimensioni («estasi») temporali. L'idea essenziale è questa: «l'inizio è ancora. Non è *alle nostre spalle*, come un evento da lungo tempo passato, ma ci sta *di fronte, davanti a noi*»³⁵. Ora la nozione di *inizio* come *compito* trova qui un'applicazione in un ambito metascientifico e metafilosofico, in un discorso generale sul senso della scienza e della filosofia. Sembra davvero che Heidegger tenti qui di far passare una nuova idea di *filosofia prima*, di riaffermare la filosofia come orizzonte e fondamento delle scienze, e porre ciò come *compito* ultimo di una riforma politico-culturale.

Scienza è «l'interrogante star saldi allo scoperto nel cuore dell'estrema problematicità dell'intero essente»,

³³ Tutta la questione, la sua storia e le discussioni che ha suscitato, sono riassunte nel saggio di A. MARINI, *La politica di Heidegger*, inserito come Introduzione a M. HEIDEGGER, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Guanda, Milano 1987, testo dell'intervista rilasciata da Heidegger a «der Spiegel» nel 1966 e pubblicata per espressa richiesta dell'intervistato dopo la sua morte, nel 1976.

³⁴ Cfr. C. ANGELINO, *Introduzione* a M. HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, il Melangolo, Genova 1988, p. 11.

³⁵ M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt am Main 1983 (trad. it. di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca* cit., p. 21).

dice ripetutamente Heidegger⁵⁶; ora tale essenza della scienza, ovvero l'indomito e ostinato interrogarsi sull'essere, è stata tradita dalla «concezione teologico-cristiana del mondo» e dal «più tardo pensiero tecnico-matematico»: essi «hanno effettivamente e nel tempo allontanato la scienza dal suo inizio»⁵⁷. Così, epistemologicamente parlando, *non abbiamo più un inizio*, e il nostro compito è ritrovarlo, «l'inizio è inscritto nel nostro futuro». Una interpretazione plausibile è dunque: la filosofia (o meglio il pensiero originario e globale della totalità dell'essente), che è l'inizio delle scienze, va riaffermata, e la sua riaffermazione coincide con l'«autoaffermazione» delle «facoltà e dei politecnici», ovvero delle istituzioni stesse del sapere.

Qui giunge a farsi presente il punto programmatico. Occorre che i politecnici e le facoltà, dice Heidegger, «riprendano sulle loro spalle le questioni essenziali e semplici della scienza da cui traggono origine»⁵⁸, e ciò significa che il *programma teorico ed enciclopedico non può essere disgiunto dal programma politico*, occorre che i professori e gli studenti siano «afferrati» dalle esigenze effettive del «popolo». Tre obblighi vengono allora a presentarsi di fronte al programma di questo «nuovo inizio»: non soltanto il «servizio del sapere», ma anche «il servizio delle armi», e «il servizio del lavoro», e tali tre obblighi acquistano concretezza se e solo se sono congiunti in *un'unica forza*, capace di lasciare la propria impronta⁵⁹. Il fatto che quest'unica forza sia il Terzo Reich è abbastanza evidente. Heidegger conclude: «Noi vogliamo noi stessi. Così ha già deciso la giovane e giovanissima forza del popolo che si muove e che si è posta in cammino al di sopra di ognuno di noi»⁶⁰.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 21 e 23.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

Si sa che in seguito Heidegger proibisce la propaganda antisemita nell'università, e infine nel febbraio del '34 si dimette in seguito alla deposizione dei due decani antinazisti da lui nominati: Wolf e Möllendorf. Ma tra l'aprile e il dicembre del 1933 l'adesione al nazionalsocialismo è inequivocabile. Nella gazzetta locale in cui viene pubblicato il discorso di rettorato Heidegger aggiunge per compiacere il regime l'esortazione: «non teoremi e idee siano le regole del vostro essere. Il *Führer* stesso e solo lui è la realtà effettuale tedesca dell'oggi e del domani e la sua legge»⁶¹. Nella campagna referendaria del 12 dicembre fa apertamente propaganda a favore di Hitler. Molti altri indizi fanno pensare che in quel periodo Heidegger vedesse davvero nel nazismo una contingenza storica positiva, se non il «nuovo inizio» che la sua filosofia cercava e cercò sempre⁶².

Quasi tutto è stato detto sull'enigma dei rapporti tra Heidegger e il nazionalsocialismo (nonché sull'antisemitismo più o meno effettivo della moglie Elfride), ma a ben guardare le alternative ragionevoli, al di là della condanna senza mezzi termini, restano molto semplicemente due: *a*) si trattò di un errore, un passo falso, un cedimento dovuto all'immaturità dell'uomo («come è noto, – scriveva Arendt a un'amica, – [Heidegger] mente ogni volta che può»), e che non ha rapporti con il suo destino filosofico; *b*) fu l'esito di qualcosa che era più o meno necessariamente e inavvertitamente implicato nello stesso sistema di pensiero che Heidegger elaborò. In entrambi i casi risulta difficile trascurare la questione. E forse non è neppure utile farlo, perché essa si presenta con le caratteristiche di un tema *trasversale*: uno di quei temi che si collocano di traverso tra

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Inoltre, ad Hannah Arendt che nello stesso anno gli chiedeva ragione di certe voci sul suo presunto antisemitismo, Heidegger rispondeva protestando la propria innocenza, ma anche a questo proposito la cosa non è chiara: certi silenzi, certe viltà e improvvise freddezze non trovano spiegazione.

storia e teoria. E questa trasversalità non è del tutto estranea alla struttura di fondo del pensiero fenomenologico-esistenziale, così come l'abbiamo descritta in questo capitolo.

Uno degli aspetti singolari del problema è che la filosofia di Heidegger ebbe profondi estimatori anzi tutto tra gli ebrei, ed è una considerazione che forse non muta il quadro complessivo del discorso, ma dà comunque da pensare. Karl Löwith, Günther Anders, Leo Strauss, Hannah Arendt, Hans Jonas, Emmanuel Lévinas, Herbert Marcuse, sono i più noti tra i suoi allievi, e alcuni di loro hanno specificamente portato avanti la riflessione sull'ebraismo. Inoltre i rapporti «storici» di Heidegger con gli ebrei⁶³ sono ancora da soppesare, perché di fatto egli fu circondato da collaboratori, amici, allievi ebrei, e ci fu certamente una contaminazione reciproca. Ovviamente la questione non è storica e biografica ma filosofica, tuttavia proprio l'amicizia e la comprensione degli ebrei è un indizio significativo, che ci conferma l'idea di un legame cruciale e non rescindibile tra la filosofia del nostro secolo e la questione ebraica⁶⁴. Quanto alle effettive valutazioni del «fenomeno-Heidegger» (inclusa la questione del rettorato), va notato che Hannah Arendt sembra propendere per l'ipotesi *a*. Nel discorso commemorativo per gli ottant'anni di Heidegger⁶⁵ Arendt descrive l'intero caso come esito di un errore di valutazione, il passo falso di un uomo di pensiero refrattario alle contingenze della pratica: «tutti sappiamo che una volta anche Heidegger ha ceduto alla

⁶³ Trattati filosoficamente da Marlène Zarader in un libro del 1990, *La dette impensée*, Paris 1990 (trad. it. di M. Marassi, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e pensiero, Milano 1995); cfr. anche F. VOLPI (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche* cit.

⁶⁴ Un legame anzitutto negativo, come ricorda ripetutamente Adorno, perché la follia dello sterminio è stato l'ultimo estremo colpo inferto alla filosofia da parte delle sue realizzazioni storiche.

⁶⁵ H. ARENDT, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* cit.

tentazione di cambiare la propria "dimora", e di "intervenire" nel mondo delle faccende umane»⁶⁶. Ma al di là di questa diagnosi probabilmente fondata, il fatto è che nel problema, come ha scritto Alfredo Marini⁶⁷, si cela «il rapporto tra un grande pensiero e una piccola biografia», tra l'enormità del «senso dell'essere» e la piccola baita di Todtnauberg dove Heidegger passò una parte considerevole della sua vita. E anche questo aspetto forse non è casuale nella dinamica del pensiero heideggeriano. Altri allievi e interpreti di Heidegger sono piuttosto inclini a considerare valida l'ipotesi *b*, ossia a pensare l'adesione al nazionalsocialismo come in qualche modo implicata nel pensiero del grande filosofo. Ma va notato che entrambe le tesi trovano supporto nella filosofia heideggeriana. Heidegger in effetti non ha mai smesso di richiamarsi alla «finitezza» del vivente, e lo stesso esordio della filosofia esistenziale, come abbiamo visto, si basa sull'idea del «pensatore vivente» che con la fragilità e la precarietà della sua esistenza rende ogni acquisizione incerta, ogni presunta verità contingente.

Iniziando il corso invernale del 1924 su Aristotele, Heidegger sbrigava rapidamente la questione della vita del grande pensatore dicendo «visse, lavorò e morì». Tutto fa pensare che tale sarebbe stata anche la sua ambizione: egli avrebbe sicuramente voluto che anche di lui si dicesse «visse, lavorò e morì»: una vita interamente dedicata all'opera, un'opera che fosse l'unico metro a partire dal quale giudicare la vita. Ma questo non poté essergli concesso, per un solo decisivo evento della sua vita: con l'adesione o quasi-adesione al nazismo, egli si privò per sempre di quella intoccata immagine di filosofo puro a cui aspirava. In questo modo, con la sua stessa vita, Heidegger mostrava inavvertitamente la validità del punto di vista esistenziale: perché se ogni scelta teo-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁷ Cfr. A. MARINI, *La politica di Heidegger* cit., p. 21.

rica è mescolata all'impurità e alla fallibilità dell'esistere, e se l'esistere si presenta in termini di guerra e campi di sterminio, allora difficilmente si riesce a dire di qualcuno «visse, lavorò, morì», e la pretesa di assumere «il punto di vista dell'essere» in contingenze di questo genere può risultare distruttiva.

Parte terza
Analitici e continentali
(1960-99)

Introduzione

La dicotomia «analitici e continentali» che dà il titolo a quest'ultima parte del libro, come qualsiasi coppia concettuale e qualsiasi formazione *idealtipica* (cfr. cap. VI), non ha effettivi correlati empirici. Inoltre, da un certo tempo a questa parte tra gli eredi del neopositivismo (analitici) e quelli della tradizione fenomenologico-esistenziale (continentali) esistono collegamenti sempre più stretti, e gli studiosi più giovani frequentano abbastanza indiscriminatamente gli autori dell'una e dell'altra parte. Un effettivo emergere della filosofia analitica (ma ripensata e vivificata dagli apporti di diverse provenienze: dalla fenomenologia, soprattutto) è avvertibile oggi in tutti i paesi europei; mentre è noto che in America una versione quasi-letteraria e «panculturalista» dell'ermeneutica e del decostruzionismo, di Heidegger, Adorno, Lévinas, ecc., gode di una certa fortuna.

Inoltre, se riconsideriamo le tesi programmatiche dell'esistenzialismo e del neopositivismo, ci accorgiamo che l'incommensurabilità tra i due orientamenti era dovuta soprattutto allo sviluppo del discorso su piani differenti. In certo modo, e per usare una categorizzazione weberiana, quel che l'esistenzialismo otteneva sul piano di una teoria «materiale» della ragione il neopositivismo otteneva sul piano della razionalità formale. Se il migliore risultato dell'esistenzialismo era giungere a specificare il contesto ontologico, l'essere e il mo-

do d'essere dell'uomo nel mondo, il miglior risultato del neopositivismo era giungere a specificare le forme (le modalità trascendentali) della conoscenza e del linguaggio: le due teorie erano incommensurabili, ma perché in certo modo integrabili e reciprocamente conseguenti. In effetti, e per esempio: l'idea (heideggeriana e jaspersiana) del *nichilismo* come fase culminante del mondo della scienza e della tecnica è il perfetto correlato ontologico del *formalismo* della teoria neopositivistica della conoscenza e della scienza. Il fatto che nella tradizione fenomenologico-esistenziale ci sia la percezione anche del *rischio* e in una certa misura della *tragicità* di una situazione di questo tipo non muta affatto questa sostanziale congruenza, sul piano descrittivo, dei due punti di vista. Così, se il neopositivismo e l'esistenzialismo sono i due estremi di una situazione mondiale della filosofia che in ultimo si traduce nella dicotomia filosofia analitica - filosofia continentale, tutto ciò fa pensare, al di là degli effettivi episodi conflittuali, a una sostanziale irrilevanza della dicotomia stessa, sul piano teorico.

Tuttavia, l'esistenza di un'obiettiva tensione o di una certa incommensurabilità tra i due punti di vista in filosofia è un riscontro inevitabile quando ci si concentri sui dati a disposizione che riguardano l'ultimo trentennio del secolo. Il riscontro è inevitabile per due ragioni. Anzitutto, leggendo i testi dall'una e dall'altra parte ci si accorge di una curiosa affinità di punti di vista, tematiche, obiettivi, che dà l'idea di uno *spirito del tempo* assolutamente coerente con se stesso; ma ci si rende conto anche che tale affinità si sviluppa su terreni paralleli, secondo linee che ben di rado si incrociano. Secondariamente, non appena qualcuno degli autori dall'una o dall'altra parte si impegna in un discorso metafilosofico, o preliminare o «fondazionale» (o antifondazionale), sembra che non possa fare a meno di riferirsi, anche criticamente, all'esistenza di un «al-

tro» punto di vista, o comunque all'esistenza delle «due» linee orientative.

Non appena Apel si interroga sul senso della filosofia e sulle sue condizioni di esercizio¹ si ritrova a dover tematizzare l'incontro-scontro delle due tradizioni; non appena Rorty, nel decennio successivo, pone la domanda metafilosofica di fronte a ciò che avverte come un declino della pratica analitica, inizia quel genere di riflessione che coinvolge in seguito altri autori, fino a portare allo sviluppo di una vera e propria «teoria» della contrapposizione, con una bibliografia vastissima.

Appare così il contesto esatto di applicazione del binomio analitici-continentali. Esso ha un rilievo *storio-grafico* e *metafilosofico*, ossia: è difficile evitarlo quando si prenda in considerazione la filosofia del xx secolo; non si può tacere la sua esistenza quando ci si ponga la domanda «was ist Philosophie?», una delle più frequentate nel secolo suddetto.

In un certo senso, la dicotomia analitici/continentali è il modo specifico in cui la cultura filosofica degli ultimi decenni ha sintetizzato e riproposto alcune classiche contrapposizioni: anzitutto, quella tra scienza e filosofia, o tra le due culture, scientifica e umanistica, ma anche quelle tra *esprit de finesse* e *de géométrie*, tra platonismo e aristotelismo, tra Kant e Hegel, immanenza e differenza, riflessione e descrizione, scienze della natura e scienze dello spirito, spiegazione e comprensione, ecc. Nel primo capitolo di questa terza parte del libro si tenterà di chiarire un'ulteriore applicazione di questo gioco dualistico, ossia la differenza tra filosofie o pensieri «discreti» e filosofie o pensieri «continui»; ma ora vorrei soprattutto sottolineare un aspetto che ha una certa rilevanza strutturante per quel che riguarda la pratica filosofica degli autori di cui ora si dovrà parlare.

¹ K. O. APEL, *Transformation der Philosophie* cit.

È abbastanza singolare il fatto che l'emergere della contrapposizione come tale si verifichi nel momento in cui, apparentemente, *ci sarebbero tutte le ragioni per un accordo sostanziale*. Infatti, le due tradizioni sembrano divergere in modo più profondo e irreparabile proprio nel momento in cui un'idea di fondo sembra universalmente condivisa, ossia l'idea del *primato del linguaggio* in filosofia.

Abbiamo visto sorgere questa idea² quasi spontaneamente dalle riflessioni di Dilthey sull'origine dell'ermeneutica, dal neokantismo di Cassirer, dalla fenomenologia e dalla filosofia «logica» dei primi continuatori di Frege, dalle stesse riflessioni di Adorno e Horkheimer sulle condizioni di una critica della ragione nell'epoca del capitalismo avanzato. Ora questa impostazione si traduce in una tendenza generalizzata, che attraversa il pensiero del secolo, negli anni Cinquanta-Ottanta, in ogni latitudine. Secondo la visione heideggeriana della contemporaneità, nel senso in cui la interpreta Emanuele Severino, la centralità del linguaggio non sarebbe altro che un sintomo di quanto la de-realizzazione e la de-ontologizzazione operate dalla tecnica abbiano agito profondamente nella coscienza filosofica dell'epoca³. All'opposto, per autori come Moritz Schlick o Ernst Tugendhat⁴, la filosofia è sempre stata, anche se non soprattutto, indagine linguistica, pur non avendolo mai saputo con chiarezza.

² Anticipata dalla tradizione idealistica e romantica: cfr., oltre a H. G. DAMER, *Wahrheit und Methode* cit., J. G. HAMANN, *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977; J. G. FICHTE, *Scritti sul linguaggio*, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 1998; cfr. anche F. FORMIGARI (a cura di), *La linguistica romantica*, Loescher, Torino 1977.

³ Cfr. il più recente intervento sull'argomento, E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998. Cfr. anche S. PETRUCCIANI, *Marx al tramonto del secolo* cit., pp. 95 sgg., in cui si mettono utilmente in rapporto le analisi di Adorno e Horkheimer sulla «produzione astratta» con la teoria heideggeriana del dominio della tecnica.

⁴ Cfr. per esempio M. SCHLICK, *Die Wende der Philosophie*, in «Erkenntnis», I (1930); E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

È evidente che entrambe le teorie trovano conferma nella tesi heideggeriana a cui abbiamo accennato all'inizio di questo percorso (cfr. cap. 1): se l'emergere del «medio» è un dato costitutivo del mondo della tecnica, in cui non si tratta più di volontà di potenza ma di volontà di volontà, e il medio (in questo caso il linguaggio) è desiderato e considerato per se stesso, ciò non è che l'affiorare di una verità immanente all'essenza della filosofia, sin dalle sue antiche primordiali origini. Il *nichilismo*, ovvero secondo l'interpretazione di Heidegger il percorso del logos occidentale al cui termine *dell'essere non ne è più nulla*, è la «logica» propria della filosofia e il suo proprio destino, e il primato del linguaggio, per cui le parole si sostituiscono alle cose, non è che la dimostrazione che tale immanente destino si è compiuto. Ma non è questo il punto a mio avviso più «storiograficamente» significativo dell'intera questione.

È singolare invece – ma forse si deve proprio alla specifica qualità del pensiero del Novecento – il fatto che questa sostanziale uniformità, quest'unica idea *linguistica* dell'essere e della pratica filosofica, si componga di articolazioni disparatissime.

Anzitutto il primato del linguaggio è deciso, nelle diverse correnti, per ragioni a volte opposte, e molto diverse sono le nozioni di linguisticità e l'uso che ne viene fatto. Schematicamente, la «svolta linguistica» ha tre varianti principali, riferibili alla *filosofia analitica*, allo *strutturalismo* francese, all'*ermeneutica* (la «scoperta» habermasiana del linguaggio, di cui abbiamo già parlato nel capitolo VI, è in realtà una combinazione del punto di vista ermeneutico con alcune delle teorie analitiche).

Nel primo caso (filosofia analitica) l'analisi linguistica ha funzioni principalmente dissolutive o terapeutiche rispetto ai problemi filosofici, e comunque non ha alcun rilievo «materiale», nel senso che non corrisponde di principio ad alcuna scelta ontologica, ma è

solo un'impostazione di metodo. Nello strutturalismo, le posizioni sono più ambigue: in alcuni casi (ad esempio in Lacan) sembra di assistere a una posizione chiaramente onto-linguistica, in altri (ad esempio Piaget, Lévi-Strauss) è dichiarata espressamente la natura «trascendentale» del linguaggio, il quale costituisce anzitutto l'a priori per cogliere-costruire la *struttura* dei fenomeni. In alcune versioni e in alcuni esiti dello strutturalismo (Klossowski, Baudrillard), la dominanza del linguaggio giunge fino a una teoria del *simulacro* o dell'*iper-realtà* che ha molti aspetti comuni con le tesi suddette circa il mondo della tecnica.

Infine, l'ermeneutica presenta una variante intermedia: è una difesa della linguisticità sul piano metodologico (ogni attività, anche non conoscitiva, è basata su una fase di interpretazione di «effetti» o «tracce» che sono anzitutto di natura linguistica), ma anche sul piano ontologico (l'essere di cui siamo fatti e in cui ci troviamo è essere-storia-linguaggio), benché sia conservata l'impostazione antimetafisica dello storicismo e della fenomenologia, da cui l'ermeneutica proviene.

Ma è altrettanto importante e singolare il fatto – ed è un altro requisito dello specifico pluralismo che contrassegna il secolo – che in ciascuna delle tre correnti sia anche riconoscibile una linea di tendenza contrastante: in ciascuna «filosofia linguistica» si avverte uno specifico (e differenziato) tentativo di liberare la filosofia dal primato del linguaggio, o emergono specifiche teorizzazioni, più o meno combattive o «tragiche», della dissonanza tra logos linguistico e logos filosofico, tra linguaggio e pensiero. Il rilievo di questi punti di vista sul piano metafilosofico è evidente, perché a seconda dei modi in cui si intenda «spezzare il primato della parola sullo spirito umano», come scriveva Frege, dipendono diverse pratiche filosofiche, e diversi modi di concepire lo scopo e la destinazione della filosofia.

Capitolo nono

Filosofia analitica

Per «filosofia analitica» si intende oggi comunemente non tanto una corrente filosofica specifica ma un'ampia tradizione di pensiero: quella che da Frege (e dalla filosofia logica ed empiristica di Bolzano, Lotze, Brentano) risale alla scuola di Leopoli-Varsavia e al neopositivismo, e dal neopositivismo all'ultimo pragmatismo americano (cfr. cap. VII), coinvolge il lavoro di Russell, Moore, Wittgenstein a Cambridge in Inghilterra, e di Ryle e Austin a Oxford, riguarda alcuni settori della ricerca fenomenologica e interessa gli eredi di ciascuna di queste linee di indagine. A lungo questa complessità ha determinato una certa incertezza nell'uso dell'espressione. Come si è visto Wahl identificava senz'altro la filosofia analitica con il neopositivismo, mentre negli anni Cinquanta-Sessanta è invalso l'uso di chiamare «filosofia analitica» solo (o soprattutto) la cosiddetta «Oxford-Cambridge philosophy», ossia la filosofia inglese del linguaggio ordinario¹.

Fino alla metà degli anni Settanta, anche a seguito di una delle prime esperienze di «storicizzazione» complessiva del discorso analitico, la famosa antologia *The Linguistic Turn* (1967) curata da Richard Rorty, si è affermata la tendenza a considerare come filosofia analitica la *filosofia linguistica* angloamericana del secondo do-

¹ Cfr. D. ANTISERI, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica* cit., p. 8.

poguer². Durante il periodo, poco successivo, di confronto problematico con la tradizione continentale e di relativa «crisi» del programma analitico (di cui parleremo nel par. 5), si è proposto di individuare come tratto distintivo dell'intera tradizione uno stile filosofico «rigoroso», basato su definizioni e argomentazioni esplicite, sul ricorso alle assunzioni del senso comune e ai risultati della scienza, sulla pratica del *controesempio* (tale definizione³ aveva anche lo scopo di creare una netta cesura tra l'impostazione analitica e quella della filosofia continentale, per lo più poco argomentativamente rigorosa, e non incline a un esame dettagliato e minuzioso di tesi e problemi). Infine, alcuni hanno suggerito di considerare «filosofia analitica» la pratica filosofica in uso nei paesi di lingua inglese⁴, basandosi sul fatto che fino a poco tempo fa in Inghilterra e in America la filosofia analitica aveva una dominanza indiscussa, mentre negli altri paesi aveva una posizione meno eminente.

Solo di recente tanto l'identità storica del movimento quanto il senso dell'impostazione analitica in filosofia sono diventati più chiari, e ciò è accaduto proprio nel momento in cui, abbandonando una lunga consuetudine di autoisolamento dalle correnti del pensiero europeo e dalla loro storia, la stessa filosofia analitica ha iniziato a entrare in dialogo con altre tendenze filosofiche, e a riconoscere le proprie affinità teoriche e parentele storiche con altre tendenze di pensiero (soprattutto la prima fenomenologia husserliana)⁵. Nelle pagine che seguono si tenterà di indicare molto brevemente un pos-

² Cfr. R. RORTY, *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago 1967.

³ Cfr. D. MARCONI, *Dopo la svolta linguistica*, in R. RORTY, *La svolta linguistica* cit., p. 9.

⁴ Cfr. per esempio M. SANTAMBROGIO, *Presentazione* a ID. (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁵ La consuetudine di legare la filosofia analitica anche alla scuola fenomenologica si è affermata a partire dal famoso libro di M. DUMMETT, *Ursprünge der analytischen Philosophie* cit.

sibile percorso nella tradizione più propriamente «analitica», ossia quella legata al lavoro di Russell, Moore, Wittgenstein, al positivismo logico-linguistico, ai filosofi dell'*ordinary language*, concludendo con alcuni tra gli ultimi pensatori che hanno favorito e orientato il processo di autocomprensione della filosofia analitica.

1. Russell, Moore.

Sulle origini del movimento analitico tuttora le opinioni sono discordi. Si è già accennato alla tesi, oggi abbastanza condivisa, della derivazione «austro-inglese»: certamente, parlando in termini di mentalità filosofiche, la tradizione austriaca a partire dall'Ottocento e in seguito con Mach e con il neopositivismo ha chiari punti di contatto con la tradizione filosofica inglese. E tematicamente ciò si deve all'impostazione *logica* ed insieme *empiristica* di entrambe le tradizioni, all'interesse dominante per le scienze esatte e le scienze della natura (con la relativa sottovalutazione, sul piano metodico, delle scienze dello spirito). Ma esclusivamente su questa base è difficile trovare un esatto punto di avvio di quella pratica filosofica che ha fatto la fortuna della filosofia analitica lungo tutto il corso del secolo. Invece, è indubbio che la continuità della tradizione si stabilisce con Bertrand A. W. Russell (1872-1970) e George E. Moore (1873-1958), che operano a Cambridge all'inizio del secolo e che influiscono rispettivamente sulla prima e sulla seconda fase del lavoro di Wittgenstein (cfr. cap. VII).

Si può allora collocare la vera e propria «nascita» dello stile analitico con la «scoperta» della *logica simbolica* fatta da Russell al Congresso internazionale di filosofia a Parigi nel 1900⁶. Russell era allora un brillante studioso di

⁶ Cfr. B. A. W. RUSSELL, *My mental development*, Evanston Ill. 1946 (trad. it. di A. Pasquinelli, *Autobiografia intellettuale*, in A. PASQUINELLI (a cura di), *Il neoempirismo* cit., p. 127).

filosofia con specifici interessi per il problema della fondazione della matematica. Aveva compiuto la sua formazione sotto l'influsso di F. Bradley, un esponente dell'idealismo inglese che praticava un metodo filosofico basato sull'analisi dei concetti. Al Congresso di Parigi Russell notò che Peano e i suoi allievi mostravano una chiarezza e una precisione di ragionamento di gran lunga superiore agli altri relatori, e comprese che tale diversità si doveva all'uso della notazione logica. Incominciò allora ad approfondire lo studio della logica formale, inventò un sistema di notazione per le relazioni e iniziò a collaborare con Alfred North Whitehead (1861-1947), con cui scrisse in seguito i *Principia mathematica* (3 voll., 1910-13), l'opera che per molti anni fu tra i manuali di logica più comunemente usati nelle università inglesi e americane e su cui si formarono più generazioni di filosofi analitici.

L'«invenzione» russelliana dell'analisi logico-linguistica si dovette all'elaborazione di due problemi fondamentali, tipici di ogni filosofia «pura»: l'emergere dei *paradossi* in qualunque tentativo di rigorizzare il linguaggio; la questione dei *nomi non denotanti*.

Nel 1902 Frege stava per dare alle stampe il secondo volume dei *Principi dell'aritmetica* (il primo era uscito nel 1893) quando ricevette una lettera in cui Russell lo informava che dalla sua teoria logica era derivabile un'antinomia⁷. Si tratta della celebre antinomia russelliana delle «classi delle classi che non sono membri di se stesse». Alcune classi, per esempio quella dei concetti, sono membri di se stesse (la classe dei concetti è un concetto); altre non lo sono: la classe delle mucche non è una mucca. Ci si domanda allora: la classe delle classi che *non* sono membri di se stesse (mucche, tavoli, sentimenti, ecc.) è un membro di se stessa? Qui insorge l'antinomia: se lo è *non può* esserlo (non può accogliere tra i suoi membri una classe che è membro di se stessa), se non lo è *deve* esserlo (poiché in effetti è la classe di *tutte* le classi che non sono membri di se stesse).

⁷ Cfr. G. FREGE, *Wissenschaftlicher Briefwechsel* cit.

Ne seguì uno scambio epistolare («die Arithmetik ist ins Schwanken geraten», scrisse Frege sconsolato)⁶, al termine del quale Frege si convinse che il problema poteva essere risolto *indebolendo* uno dei principi fondamentali della sua teoria logica; più tardi pensò di fare a meno delle classi, ma non pubblicò i risultati delle sue ricerche in questo senso. Rimase invece canonica per un certo tempo la soluzione proposta da Russell nei *Principia mathematica*, ovvero la teoria dei tipi, secondo la quale occorre distinguere diverse entità logico-linguistiche di diversi «livelli»: gli individui, ovvero gli «oggetti» (livello zero), le proprietà di individui (primo livello), le proprietà di proprietà di individui (secondo livello), e così via. In questo modo, Russell offriva una prima versione di un metodo per evitare i paradossi che rimarrà una grande e tipica scoperta logica del xx secolo, ossia: l'*esclusione dell'autoriferimento*, la creazione di strati, livelli, ordini nel linguaggio che stabiliscano, per ogni procedura di autoriferimento, il passaggio a un diverso regime linguistico.

Il secondo problema (che per Russell si collega profondamente al primo) è quello stesso che come abbiamo accennato contrassegna l'impostazione di un'ampia parte della ricerca filosofica del primo Novecento, tra Brentano, Frege, Husserl. Si tratta dell'esistenza (il modo d'essere) di oggetti «inesistenti» (cfr. cap. II). Ora in Russell questo problema assume fin da principio una dimensione *linguistica*. Si tratta cioè di capire in quale senso il giudizio «la montagna dorata non esiste» è vero. Se il soggetto «montagna dorata» non designa alcun oggetto, allora il giudizio è privo di significato: Meinong, a cui Russell in principio si richiamava, aveva risolto la questione dicendo che la montagna dorata comunque esiste, benché non esista come oggetto del mondo reale ma come «essenza» (ed è di qui che inizia come abbiamo visto anche

⁶ *Ibid.*, p. 185: «la Sua scoperta della contraddizione mi ha sorpreso al massimo e, quasi vorrei dire, mi ha costernato, perché con essa vacilla la base sulla quale pensavo si fondasse l'aritmetica».

la fenomenologia husserliana, a partire da questa preliminare assegnazione antiscettica di esistenza). Russell però non riusciva a soddisfarsi di questa soluzione e nel 1905, nello scritto *Sulla denotazione*⁹ formulava la nota «teoria delle descrizioni», che fissa i preliminari dell'analisi logico-linguistica in filosofia.

L'idea centrale è che la «forma logica» degli enunciati è a volte mascherata dalla «forma grammaticale». Per esempio, «l'attuale re di Francia è calvo» è un enunciato problematico perché non esistendo alcun re di Francia attualmente, non si può stabilire se egli sia calvo o meno. Il fatto è che l'enunciato sembra traducibile in «*m* è calvo», ma non è questa la sua reale forma logica. «L'attuale re di Francia», come «la montagna dorata» denota un'individualità non esistente, e ciò è chiaramente visibile se si riformula l'enunciato nel seguente modo: «esiste oggi (nel dato tempo *t*) un solo individuo *x*, il quale è re di Francia, ed è calvo». A questo punto, la non denotatività del sintagma descrittivo «l'attuale re di Francia» appare evidente: poiché non è vero che esiste oggi un re di Francia.

Appare allora anche evidente, in una sua prima esemplificazione, ciò che si intende per pratica analitica in filosofia: si tratta di *tradurre* enunciati equivoci o problematici, mostrandone l'autentica forma logica, e con ciò risolvendo il problema che li riguarda. «La teo-

⁹ B. A. W. RUSSELL, *On denoting*, in «Mind» 1905, n. 14 (trad. it. di A. Bonomi, *Sulla denotazione*, in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973). Questa ricostruzione della nascita di *On denoting* è naturalmente un breve riassunto (che Russell stesso fa nel suo schizzo autobiografico) di un complesso percorso di pensiero, in cui un ruolo cruciale è svolto anche dall'antinomia delle classi: la soluzione proposta in *On denoting* in effetti risponde anche all'esigenza, da Russell fortemente avvertita in quella fase, di «eliminare dalla sua teoria della logica la nozione di "classe" come entità esistente (o "sussistente")» (R. MONK, *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude*, Vintage, London 1997, p. 181). Come si vede però, la questione ontologica (esistenza di cose che «non esistono» - esistenza di cose universali come le classi) è intrecciata alla questione propriamente logica, anche se in questa specifica fase (ossia nella primavera-estate del 1905) il problema in gioco è soprattutto logico. Cfr. l'avvincente ricostruzione di Monk in *Bertrand Russell cit.*, pp. 173 sgg.

ria delle descrizioni e il tentativo di risolvere le contraddizioni mi hanno indotto a interessarmi del problema del significato», scrive Russell¹⁰, e attraverso il problema del significato Russell giungeva a occuparsi di filosofia della mente. «È un problema che induce a sconfinare nella psicologia e nella fisiologia, - aggiunge, - più ho riflettuto intorno ad esso, e meno convinto sono diventato della completa indipendenza della logica»¹¹. È un percorso dalla logica alla psicologia che più tardi diventa una via piuttosto comune nella filosofia analitica.

Se l'idea e la pratica russelliana dell'analisi nascono dalla riflessione sui fondamenti della matematica, l'analisi di George E. Moore, che ebbe un destino e uno sviluppo profondamente diverso, è orientata dalla formazione filologica dell'autore, che prima di dedicarsi alla filosofia aveva studiato greco e latino. A Cambridge Moore solidarizzò con Russell, e con il loro incontro si ebbe la prima formulazione dello stile analitico in filosofia. Nel programma dei due pensatori, le caratteristiche salienti della nuova filosofia dovevano essere il rifiuto della vaghezza argomentativa dei filosofi di impostazione idealistica, l'analisi minuziosa dei problemi e dei concetti, non disgiunta (nel caso di Russell) dall'applicazione della logica formale.

È questa la descrizione paradigmatica dello stile analitico in filosofia: una impostazione che non subirà rilevanti variazioni anche nella molteplicità dei punti di vista e anche nella fase di ridefinizione critica del movimento che si è avuta nel corso degli anni Ottanta. Sin dai suoi primi scritti Moore¹² si applica a una «filosofia della filosofia», ovvero alla critica delle argomentazioni

¹⁰ B. A. W. RUSSELL, *My mental development*, trad. it. cit., p. 129.

¹¹ *Ibid.*

¹² I *Principia ethica*, London 1961³, 1^a ed. 1903 (trad. it. di G. Vattimo, *Principia ethica*, Bompiani, Milano 1964); costituiscono forse l'opera più nota di Moore e sono il primo tentativo di un'applicazione dell'analisi linguistica alla problematica morale.

filosofiche tradizionali, e anzitutto dell'idealismo¹³. L'analisi come Moore la pratica, lo si nota subito, è in certo modo simmetrica e complementare rispetto a quella di Russell. Egli infatti non mette a confronto il linguaggio filosofico con una supposta struttura logica oggettiva (o normativa) del linguaggio (come in definitiva fa Russell), ma per così dire «scompone» le tesi filosofiche fino a ridurle a tesi molto semplici, capaci di essere confrontate e commisurate con il *senso comune*, con il normale empirismo che lo orienta, e con il comune uso del linguaggio (che per lo più ne mostra l'improprietà o l'insensatezza).

Con Russell e Moore dunque due tipici parametri del discorso filosofico analitico vengono messi in gioco: la *logica* e il *senso comune*. Ma è abbastanza significativo osservare che in entrambi gli autori quel che resta soprattutto discriminante degli «errori» filosofici è la «sostanzializzazione» dei predicati. I filosofi, spiega Moore nella *Confutazione dell'idealismo* «hanno sempre usato lo stesso nome» per indicare le sensazioni e i loro oggetti, mentre «il linguaggio non ci offre alcun mezzo per far riferimento a entità come "il blu", "il verde" e "il dolce" se non chiamandole sensazioni: è una palese violazione della lingua chiamarle "cose", "oggetti", o "termini"»¹⁴. Ma qui, eliminata la troppo facile soluzione platonica, si presenta il problema anche più complicato da risolvere, il compito più arduo:

In genere, ciò che rende la sensazione del blu un fatto mentale sembra sfuggirci: sembra, se posso usare una metafora, sia trasparente; guardiamo attraverso di esso e non vediamo altro che il blu; possiamo essere convinti che vi sia *qualcosa*, ma *che cosa* sia nessun filosofo, a mio avviso, è ancora riuscito a capirlo¹⁵.

¹³ ID., *The Refutation of Idealism*, in «Mind», 1903 (trad. it. di A. Pasquinelli, *Confutazione dell'idealismo*, in A. PASQUINELLI (a cura di), *Il neoempirismo* cit.).

¹⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵ *Ibid.*

2. Wittgenstein 2.

La fortuna dell'impostazione di Moore si ebbe soprattutto nel secondo dopoguerra, mentre i primi seguaci della «filosofia logica» di Russell (e Frege), oltre al giovane Wittgenstein, furono i filosofi polacchi della scuola inaugurata da uno degli allievi di Brentano, Kazimierz Twardowski (1866-1938). In Polonia, Twardowski importò l'ideale della filosofia «esatta» che era proprio della tradizione che prepara il neopositivismo, ossia, di Bolzano, Lotze, Brentano, Frege, e per circa un ventennio, tra il 1919 e il 1939, Varsavia fu il centro propulsore di idee logico-filosofiche destinate a fare scuola. Con Stanislaw Lesniewski (1886-1939), Jan Lukasiewicz (1878-1956), Alfred Tarski (1902-83) l'Università di Varsavia divenne negli anni Venti e Trenta il più importante centro di logica formale del mondo.

Il requisito comune della scuola, a cui appartennero anche i meno noti Kotarbinski e Ajdukiewicz, è la messa in pratica di quella indagine «al microscopio» dei problemi filosofici che come abbiamo visto Frege teorizzava, e che gli strumenti della logica formale rendono possibile. In effetti, i polacchi realizzarono un tipo esemplarmente «analitico», cioè logico-linguistico, di filosofia, e a differenza di quanto spesso avviene per gli studiosi di logica contemporanei, le questioni logiche non apparvero loro mai slegate dalle questioni filosofiche¹⁶.

Nel 1930 inizia le pubblicazioni «Erkenntnis», organo ufficiale del neopositivismo viennese, e tre anni dopo appare il primo numero di «Analysis», due delle se-

¹⁶ In particolare Lesniewski svolse profondi studi filosofici, quindi creò tre sistemi logici: l'Ontologia, la Protologia e la Mereologia. Cfr., per un esame delle prime opere filosofiche di Lesniewski, A. BETTI, *Il rasoio di Lesniewski*, in «Rivista di filosofia», LXXXIX (aprile 1998), n. 1.

di principali del dibattito interno alla tradizione analitica. I neopositivisti, come si è visto, abbandonano l'Austria e la Germania, e si rifugiano in vari paesi del mondo. Negli Stati Uniti l'integrazione è immediata; in Inghilterra (dove si trasferiscono Waismann e Popper) Alfred J. Ayer (1910-89) con *Linguaggio, verità e logica* (1936) tenta l'integrazione tra neopositivismo e tradizione analitica inglese, ma senza grande successo. Forse per l'esistenza già attiva di una tradizione di analisi del linguaggio tipicamente «inglese» – non soltanto a Cambridge, con la presenza di Russell e Moore, ma anche a Oxford, con Gilbert Ryle (1900-1976) – in Inghilterra il neopositivismo non ha particolare fortuna.

Intanto dal 1929, Wittgenstein era di nuovo a Cambridge. Dopo essere stato soldato, maestro di scuola elementare, giardiniere e architetto, dietro le insistenze di Moritz Schlick e di Frank Ramsey, Wittgenstein tornava alla filosofia: dal 1930 al 1936 fu *fellow* al Trinity College, dal 1939 al 1947 ricoprì la cattedra che era stata di Moore. La seconda fase del pensiero wittgensteiniano¹⁷ segna un certo numero di cambiamenti. Lo stile di scrittura è diverso: non scrive più elenchi di «proposizioni» ordinate con numeri che segnano i rapporti di derivazione dell'una dall'altra, ma frammenti più lunghi, ordinati con numeri progressivi, e raccolti tematicamente. Ma la novità più rilevante è l'abbandono della visione *referenzialistica* del linguaggio professata nel *Tractatus*, ossia la concezione del linguaggio come funzione eminentemente descrittiva di stati di cose¹⁸. Ora l'universo del linguaggio appare a Wittgenstein non co-

¹⁷ L'opera in cui meglio si esprimono le nuove idee di Wittgenstein sul linguaggio è *Philosophische Untersuchungen*, iniziate nel 1941, completate nel 1949, e pubblicate due anni dopo la morte dell'autore, Oxford 1953 (trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1980³).

¹⁸ Cfr. D. MARCONI, *Filosofia del linguaggio*, in P. ROSSI (a cura di), *La filosofia*, Utet, Torino 1995, vol. I.

me un tessuto di proposizioni raffiguranti connessioni del mondo, ma come una molteplicità di «giochi» linguistici, insiemi di regole che governano azioni linguistiche, esattamente come le regole degli scacchi governano i movimenti dei pezzi sulla scacchiera, o quelle del bridge governano l'uso delle carte.

Era, come fu notato, una visione *pragmatica* del linguaggio, una accentuazione degli elementi *dinamici* e *funzionali*, della *performatività*, dell'*azione*. Era, inoltre, la nascita di una concezione fortemente *pluralistica* del fatto linguistico. Ciascun gioco infatti ha regole specifiche, e ciascuna mossa va valutata, nella sua opportunità e correttezza, a partire da tali regole (non è possibile valutare una mossa di bridge a partire dalle regole della briscola). Ne consegue che l'eventualità di un metagioco linguistico universale, capace di valutare la totalità dei giochi, è impensabile, ed è impensabile l'eventualità di un discorso razionale al di fuori del sistema giochi-regole. Non soltanto, poiché la fissazione universale del significato del «seguire una regola» non è possibile¹⁹ ne consegue che il linguaggio ha la struttura di una pura normatività, ossia per così dire una normatività senza norma dicibile, senza codice prefissato o ricostruibile: c'è una dipendenza inevitabile del significato dalla contestualità e dall'interazione sociale. Queste ultime tesi wittgensteiniane furono variamente interpretate, e in parte diedero l'avvio a una ondata di relativismo che coinvolse più tardi, all'incirca negli anni Ottanta, la cultura filosofica americana ed europea. Ma la loro fortuna si dovette anche allo sviluppo della filosofia analitica di stampo inglese nel senso dell'analisi dell'*ordinary language* (oltre che allo sviluppo in senso *pragmatico* dell'analisi americana).

¹⁹ Cfr. le discussioni sull'argomento ripercorse in A. VOLTOLINI, *Guida alla lettura delle «Ricerche filosofiche» di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 162-67.

3. Scuole analitiche.

Negli anni intorno alla seconda guerra mondiale, in parte al seguito del «secondo» Wittgenstein, in parte ripensando l'analisi di Moore e in collegamento con il lavoro di Gilbert Ryle, la filosofia analitica inglese assume una nuova identità. Nasce anzi una nuova corrente che più tardi verrà espressamente definita «scuola inglese». Il primo aspetto complessivamente caratteristico del nuovo stile analitico è l'interesse per il linguaggio ordinario, quello comunemente usato nella quotidianità, e senza obiettivi filosofici o scientifici. A differenza dell'analisi neopositivistica che in questi anni ha la massima espansione negli Stati Uniti, con il lavoro di Carnap, Reichenbach, Quine, la filosofia analitica inglese non è particolarmente interessata a problemi di tipo epistemologico. Inoltre, l'interesse per il linguaggio non è più esclusivamente funzionale a una rigorizzazione del pensiero, o alla dissoluzione dei falsi problemi e della metafisica, ma è anche interesse per il linguaggio in se stesso, come oggetto di studio. Infine, viene fortemente ridimensionata l'utilità della logica formale, e quasi simultaneamente si dà un nuovo rilievo agli aspetti *pratici* dell'enunciazione (all'*atto linguistico*, alla contestualità, alla *forza* enunciativa, alle *presupposizioni* e alle credenze che anticipano e «circondano» gli enunciati).

La distinzione tra analisi inglese e analisi americana si fa chiara (e il momento culminante è forse precisamente il convegno di Royaumont) alla fine degli anni Cinquanta. Presto si afferma l'uso di distinguere le due scuole definendole rispettivamente analisi del linguaggio comune e analisi del linguaggio ideale²⁰. L'analisi del linguaggio ideale è direttamente erede dello stile neopositivista, e consiste nella chiarificazione delle lingue naturali mettendole in rappor-

²⁰ Cfr. AA.VV., *La philosophie analytique* cit. (in particolare i saggi di J. O. Urmson ed E. W. Beth); cfr. anche l'antologia di Rorty, *The Linguistic Turn* cit.

to a un linguaggio costruito i cui principi siano predefiniti ed esplicitati in ogni aspetto. È una tendenza che si presenta esemplarmente nei continuatori americani di Carnap e Reichenbach, come Quine e Goodman (cfr. cap. VII).

Quanto ai comunlinguisti, James O. Urmson, nella sua *Histoire de l'analyse* presentata al convegno di Royau-mont ratifica l'esistenza di due tendenze di analisi del linguaggio ordinario relativamente divergenti. La prima è legata all'opera del secondo Wittgenstein, e viene perciò chiamata «analisi di Cambridge». Il suo obiettivo di fondo è l'individuazione e l'analisi dei «giochi» che si compiono nel linguaggio (parlare di oggetti, per esempio, è un «gioco» diverso dal parlare di sensazioni). Il compito che si prefigge è essenzialmente terapeutico: si tratta di dissolvere i problemi concettuali, curarsi dei «crampi mentali» suscitati dalle questioni filosofiche (o dai «bernoccoli» che l'intelletto si fa urtando contro i limiti del linguaggio). Condivide questo tipo di impostazione in parte anche Ryle, benché non operi a Cambridge ma a Oxford. Il secondo tipo di analisi del linguaggio comune è invece praticato soprattutto a Oxford. L'esponente più illustre di questa seconda tendenza è John Langshaw Austin (1911-60), e in seguito Paul Grice e l'americano John Searle proseguono la via da lui tracciata, mentre Peter F. Strawson (1919) concilia le esigenze esplicative e ricostruttive di Austin con le esigenze «dissolutive» dell'analisi di Ryle in funzione di una «metafisica descrittiva».

Un testo classicamente citato per indicare l'impostazione di fondo dell'«Oxford Philosophy» è il saggio *Una giustificazione per le scuse* di Austin²¹. Qui si spiega:

²¹ J. L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 1956-57, poi raccolto in *Philosophical Papers*, Oxford 1961 (trad. it. di P. Leonardi, *Una giustificazione per le scuse*, in *Saggi filosofici*, Guerini, Milano 1990). Per la fondazione della teoria degli atti linguistici, oltre a vari testi di ID., *Philosophical Papers* cit., cfr. anche, *How To do Things with Words*, Oxford - New York 1962 (trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987).

- che l'analisi del linguaggio ordinario in filosofia è importante, perché «le parole sono i nostri strumenti, e come minimo dovremmo usare strumenti puliti: dovremmo sapere che cosa significano e cosa non significano, e dovremmo premunirci contro le trappole che il linguaggio ci prepara»²²;
- che essa non è tutto il lavoro della filosofia, né fornisce l'«ultima parola», ma certamente il linguaggio ordinario «è la prima parola»²³;
- che praticamente essa consiste in una «collezione», in una raccolta dei termini legati a un certo problema, e nell'esplorazione del significato di ciascuno di essi.

Infine, punto cruciale, si ammette che il linguaggio non è solo la fonte degli errori e delle «trappole» in cui cade il pensiero, né è solo il dominatore incontrastato dello «spirito umano» (idee che come abbiamo visto erano centrali in Russell, in Wittgenstein per i neopositivisti e naturalmente per Frege, e che costituiscono anche lo sfondo delle prime indagini di Ryle²⁴), ma è anche un deposito ricchissimo di opportunità teoriche, la fonte di distinzioni sottili e profonde, il luogo in cui si tramanda «l'esperienza e l'acume di molte generazioni di uomini»²⁵.

4. *Analitici e continentali.*

Tra i teorici del linguaggio comune e quelli del linguaggio ideale c'era in realtà, al di là delle discussioni

²² ID., *A Plea for Excuses*, trad. it. cit., p. 175.

²³ *Ibid.*, p. 178.

²⁴ Cfr. G. RYLE, *Systematically Misleading Expressions*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 1931-32 (trad. it. di L. Urbani Ulivi, *Espressioni sistematicamente fuorvianti*, in L. URBANI ULIVI (a cura di), *Gli universali e la formazione dei concetti*, Comunità, Milano 1981).

²⁵ J. L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, trad. it. cit., p. 178.

degli anni Cinquanta e Sessanta, un certo sfondo di opinioni comuni. Si trattava di una generale contrapposizione a quella visione prevalentemente ostensiva, referenziale del linguaggio che aveva dominato i primi anni del movimento analitico: l'idea del linguaggio come funzione descrittiva-raffigurativa di stati di cose. Mentre per gli analitici inglesi la contrapposizione al «paradigma referenzialista» si attuava attraverso l'indagine sui «giochi» o gli «atti» linguistici, gli americani sottolineavano piuttosto l'aspetto antropologico e sociale del fatto linguistico: il fondamento stipulativo delle regole linguistiche, l'appartenenza dei significati a schemi concettuali e parametri determinati socialmente, l'«indeterminatezza delle traduzioni» possibili da una lingua a un'altra (come appare nel celebre libro di Quine, *Parola e oggetto*, del 1960).

In ogni caso risulta ormai con chiarezza che una feconda linea di ricerca filosofica *sul* linguaggio e *attraverso* il linguaggio unisce in vario modo sotto la designazione «filosofia analitica» pensatori inglesi e americani di varia impostazione, ma dotati di affinità avvertibili. È ormai chiaro che filosofi come gli inglesi Ryle, Moore, Austin, Strawson, Grice e gli americani Searle, Quine, Donald Davidson, Goodman, Saul Kripke, Hilary Putnam e altri, appartengono a una famiglia unica di pensatori che *a)* si legano alla linea Frege-Russell-Moore-Wittgenstein (definizione in base alla «tradizione»); *b)* sono accomunati, pur nelle diversità, da uno stesso stile minuzioso e preciso (definizione metodologica, o stilistica); infine *c)* sono propensi a considerare il linguaggio un elemento importante, nel bene e nel male, del lavoro filosofico (definizione tematica)²⁶.

All'inizio degli anni Sessanta incomincia a diffondersi, nella comunità filosofica internazionale, l'uso della

²⁶ Utilizzare una sola delle tre definizioni (come ho cercato di mostrare in *Filosofia analitica*, Paravia, Torino 1997, pp. 37-38) non è sufficiente e/o può essere fuorviante.

dicotomia «filosofia analitica e filosofia continentale». È infatti solo nel corso di quel decennio (e in particolare a partire dal convegno del 1958, in cui i principali esponenti delle due scuole analitiche, l'inglese e l'americana, si trovano a confronto con pensatori francesi di impostazione fenomenologico-esistenziale) che la filosofia europea prende coscienza del fatto che una feconda linea di ricerca si è sviluppata autonomamente: che esiste cioè un'«altra metà» del pensiero mondiale.

Il primo a prendere atto di questa situazione e a tentare di mettere in dialogo le due linee di ricerca è il tedesco Karl Otto Apel (1925) che negli anni Sessanta pubblica una serie di saggi dedicati al confronto tra la tradizione analitica e l'ermeneutica, tra la svolta linguistica angloamericana e quella tedesca. Nel 1973, in *Transformation der Philosophie* [Trasformazione della filosofia] Apel si pone dal punto di vista di una nuova riflessione generale sul senso del lavoro filosofico, e tenta una integrazione del pensiero di Wittgenstein con quello di Heidegger. L'importanza del lavoro di Apel (che pensa come sfondo possibile della contemporaneità filosofica una forma di neokantismo corretto in senso pragmatico) consiste principalmente in questa sede nel rilevare che le due tradizioni, pur svolgendosi in modo parallelo e senza tenere conto dei reciproci risultati, sono inavvertitamente giunte ad almeno un'acquisizione comune, e cioè all'idea dell'*a priori linguistico*, al riconoscimento che le forme di strutturazione dell'esperienza sono sostanzialmente forme linguistiche. Inoltre, nota Apel, nelle due tradizioni tale punto d'arrivo si presenta nel quadro di uno stesso tentativo di rinnovare la filosofia attraverso il *superamento della metafisica*. Tanto per i continuatori di Wittgenstein quanto per i continuatori di Heidegger la svolta linguistica è il punto a cui approda la ricerca di un pensiero postmetafisico.

Naturalmente, la scoperta apeliana di queste fondamentali affinità non è sufficiente ad armonizzare di fatto le due tradizioni, le cui divergenze affondano in mo-

tivi anche extrateorici, sono cioè determinate da differenze di mentalità, di culture, di lingue, anche a volte da differenze politiche, ecc. Gli esponenti delle due tradizioni, osserva Apel, «per lo più si ignorano a vicenda»²⁷, e se prendono nota gli uni degli altri è per polemizzare aspramente. Il primo episodio conflittuale si può far risalire (come ha osservato Kevin Mulligan, ripercorrendo le origini della filosofia analitica nel pensiero centroeuropeo della fine del secolo scorso²⁸) alla polemica di Brentano contro la filosofia «confusa» e mistica dell'idealismo tedesco e dello storicismo. La posizione di Brentano è espressa duramente in una celebre stroncatura alla *Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey firmata da Franz Hillebrand, ma probabilmente opera dello stesso Brentano. Per quel che riguarda il Novecento, i due casi che vengono considerati esemplari sono il testo di Rudolf Carnap sull'*Oltrepassamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, del 1932, in cui questi sottopone a una distruttiva lettura logica lo scritto heideggeriano su *Che cosa è metafisica?*, e le dure critiche che Searle rivolge a Derrida nel 1977, a proposito di un'interpretazione derridiana di Austin. Carnap nota che Heidegger «nominalizza» la parola *nulla*, e con ciò impropriamente traduce una proposizione universale negativa in una proposizione esistenziale affermativa («non c'è nulla là fuori» diventa «là fuori c'è il nulla»); Searle²⁹ rileva che Derrida confonde uso e menzione, iterabilità e citabilità, in generale formula «ipotesi confuse», tesi «iperboliche»³⁰.

²⁷ K. O. APEL, *Transformation der Philosophie* cit.

²⁸ Cfr. K. MULLIGAN, *Exactness, Description and Variation* cit.; id., *The Expression of Exactness* cit.; id., *Post-Continental Philosophy: Nosological Notes*, in P. ENGEL (a cura di), *Philosophy and the Analytic-Continental Divide* cit.

²⁹ J. SEARLE, *Reiterating the differences: a reply to Derrida*, in «Glyph», 1977, n. 2 (trad. it. di N. Scaramazza, *Reiterando le differenze: una risposta a Derrida*, in «Aut-aut», 1987, n. 217-18).

³⁰ Un confronto più recente da parte analitica con la posizione filosofica di Derrida è in H. PUTNAM, *Renewing Philosophy* cit., cfr. in particolare pp. 127-29.

In entrambi i casi, emerge un aspetto centrale nella divergenza tra le due tradizioni. Si tratta di una concezione normativa del linguaggio che vige in ambito analitico, e che non è del tutto riconosciuta in ambito continentale. In altre parole, sarebbe avvertibile in ambito continentale una certa tendenza a sfidare le regole e i limiti del linguaggio, a mettere in gioco le consuetudini logiche, e rovesciarle o trascurarle del tutto: è però, va riconosciuto, una consuetudine che si lega anche alla tradizione delle *Geisteswissenschaften*, e all'idea dell'esistenza di un'altra logica possibile³¹.

In una classificazione molto acuta delle differenze tra i due stili filosofici, Mulligan³² ha osservato che mentre la filosofia analitica è argomentativa e teoretica, la filosofia continentale è per lo più melodrammatica, non si svolge in base a tesi ed esempi, è «sincretica» e «indeterminata» (e le due cose insieme costituiscono a suo avviso la vera malattia della filosofia continentale)³³. Tuttavia lo stesso Mulligan riconosce che la mancanza in largo senso di «logica» che contrassegna la pratica continentale è anche il frutto di una tradizione di considerazioni che hanno portato al passaggio dalla filosofia della conoscenza alla filosofia della vita³⁴, e che abbiamo ampiamente descritto nella prima parte del libro. È dunque possibile riconoscere, sotto ogni prospettiva, che l'incommensurabilità tra le due tradizioni è, anche se non soprattutto, l'esito di una evoluzione, nella filosofia continentale, del problema che abbiamo affrontato nel capitolo v, ossia la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, con l'assimilazione della filosofia a queste ultime.

Alla fine degli anni Settanta, la tensione tra le due tradizioni attraversa una fase acuta. Negli Stati Uniti, la fi-

³¹ Cfr. J. DERRIDA, *Limited Inc*, Paris 1990 (trad. it. di N. Perullo, *Limited Inc*, a cura di G. Graff, Cortina, Milano 1997).

³² K. MULLIGAN, *Post-Continental Philosophy: Nosological Notes* cit.

³³ *Ibid.*, p. 136.

³⁴ *Ibid.*, p. 137.

losofia analitica è a tal punto dominante che viene senz'altro identificata con «la» filosofia in senso proprio. Ma in quegli stessi anni iniziano a diffondersi nella cultura angloamericana le teorie delle correnti filosofiche sorte negli anni Sessanta-Settanta in Europa (e di cui si parlerà nei prossimi paragrafi), ossia l'ermeneutica e il poststrutturalismo (o il neostrutturalismo). Ora tali teorie, considerate non propriamente «filosofiche», vengono studiate nell'ambito delle *humanities*, ossia della critica letteraria e artistica. In una serie di scritti, Richard Rorty denuncia tale situazione e abbozza una «difesa» della filosofia continentale contro l'imperialismo analitico. Nel 1981 Robert Nozick (in *Spiegazioni filosofiche*) sottopone a critica l'idea normativa dell'argomentazione tematizzata dagli analitici, e ne indica l'inespresso agonismo. Nel 1985, una raccolta di saggi dei filosofi analitici più recenti viene intitolata dai curatori, Reichmann e West, *Post-analytic philosophy*. I saggi dimostrano essenzialmente che l'apparente ortodossia analitica è composta di molti volti, e che gli stessi tratti distintivi del movimento (stile rigoroso, filosofia minuziosa, primato del linguaggio) non sono universalmente condivisi.

5. *L'autocomprensione della filosofia analitica.*

Nel 1967 in un libretto dal titolo *Analytic Philosophy and the Geisteswissenschaften*, Apel spiega che per «filosofia analitica» si intende anzitutto una scuola di pensiero che «considera "scientifici" solo i metodi delle scienze naturali»¹⁹; ma che tale impostazione è metodologicamente basata sull'analisi del linguaggio, e ciò comporta una insanabile contraddizione. Il linguaggio infatti non sopporterebbe metodologie «naturalistiche», in quanto subito evocherebbe la questione delle *Geiste-*

¹⁹ K. O. APEL, *Analytic Philosophy and the Geisteswissenschaften*, Reidel, Dordrecht 1967, p. 10.

swissenschaften, cioè del *Verstehen* (cfr. cap. v). In altre parole: l'*oggettivismo* e il *naturalismo* che contrassegnano l'ontologia di fondo della filosofia analitica entrebbero in contrasto con il suo *metodo*¹⁶.

Due definizioni di filosofia analitica appaiono quindi incompatibili: la «filosofia scientifica» si dimostra inconciliabile con la «filosofia linguistica». Anche Rorty, nell'Introduzione alla già citata antologia dal titolo *La svolta linguistica*, riconosce una tensione tra la linguisticità e la scientificità come categorie orientative della prassi analitica. E la sua disamina si conclude piuttosto problematicamente: «Se la filosofia linguistica non può essere una scienza rigorosa, ma invece ha una funzione puramente critica, essenzialmente dialettica, che dire del suo futuro?»¹⁷. Ma quel che anzitutto conta osservare è che (come risulta nell'indagine di Apel come in quella di Rorty come nella critica quineana ai «due dogmi» dell'empirismo di cui abbiamo parlato nel capitolo VII) è soprattutto la percezione dell'impossibilità di conciliare il *naturalismo* con la *linguisticità* a portare a una «crisi» dell'impostazione analitica classica. Ciò può spiegare la ragione per cui la storia della filosofia analitica degli anni successivi sia stata contrassegnata da un duplice movimento: da un lato, un *ridimensionamento del ruolo del linguaggio*, che ha portato a varie esperienze (su base scientifica o filosofica) di ritorno alla psicologia (cfr. Conclusioni), dall'altro, una profonda esperienza di *ripensamento delle proprie origini* e ridefinizione dei propri programmi.

Se fino all'epoca in cui Apel e Rorty manifestavano le proprie perplessità l'idea di «filosofia linguistica» era ovunque dominante, intorno alla metà degli anni Settanta si registra un'inversione di tendenza. La «priorità metodologica» del linguaggio inizia a essere discussa, e molti pensatori analitici iniziano a considerare le que-

¹⁶ Da quel che abbiamo detto però emerge forse che questo primato metodologico delle scienze naturali non è chiaro del tutto, o perlomeno non è condiviso da tutti i filosofi analitici.

¹⁷ R. RORTY, *Metaphilosophical Difficulties*, trad. it. cit., p. 90.

stioni di «pensiero», di «cognizione» (credenze, desideri, competenze del parlante) prioritarie rispetto alle questioni linguistiche. Una analisi del *pensiero* si presenta ora come il terreno più appropriato per la comprensione del linguaggio e la soluzione di diversi problemi teorico-filosofici. Si tratta di una «svolta» o di una «regressione» a un modo prelinguistico di considerare l'analisi, oppure di una «fine» del movimento analitico?

Due autori in quegli anni assumono una posizione per molti aspetti esemplare, perché consente una piena riaffermazione del programma analitico originario, e insieme un autochiarimento decisivo del senso e del destino della pratica analitica: si tratta del tedesco Ernst Tugendhat (1930) e dell'inglese Michael Dummett (1925). «Nella filosofia analitica, – scrive Tugendhat, – ci si è allontanati in molti modi dal significato centrale del linguaggio»³⁸, ma anche se si è legittimamente dubbiosi circa la pretesa di universalità del fatto linguistico, questo continua ad essere «l'unica cosa verso cui possiamo orientarci»³⁹. Dummett, nel breve e famosissimo saggio sulle *Origini della filosofia analitica* (1988)⁴⁰, oltre a ricostruire come abbiamo già visto (cfr. cap. III) la nascita della filosofia linguistica a partire dalle comuni ricerche di Frege, Brentano e Husserl, dichiara che quei filosofi come Gareth Evans, Jerry A. Fodor o John Searle, che hanno rinunciato alla priorità del linguaggio, non possono più propriamente definirsi «analitici».

Secondo Dummett, «ciò che contraddistingue la filosofia analitica, nelle sue diverse manifestazioni, da altre scuole è il convincimento che in primo luogo una spiegazione filosofica del pensiero possa essere conseguita solo attraverso una spiegazione filosofica del linguag-

³⁸ E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976 (trad. it. parziale di C. Salvi, *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova 1989, p. 7).

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ M. DUMMETT, *Ursprünge der analytischen Philosophie* cit.

gio»⁴¹. Questo punto di arrivo non può essere eluso né dimenticato. Significativamente allora Dummett si trova a escludere, come già Frege, la componente naturalistica ed empiristica. Filosofia analitica in senso proprio è a suo avviso la filosofia del pensiero inaugurata da Frege, ed essa consiste nello sviluppo della fondamentale consuetudine filosofica (condivisa da Aristotele come da Hegel)⁴² di porre la *logica* a fondamento della filosofia.

«Ciò che differenzia la filosofia analitica moderna, – egli scrive, – è che si fonda su un'analisi della struttura generale dei pensieri assai più penetrante di quella che era disponibile nei tempi passati, analisi che è alla base della logica moderna»⁴³. In questo modo, non soltanto Dummett rilancia in grande stile il discorso analitico, al di là dei relativismi, del neonaturalismo e del neopragmatismo in voga negli anni Ottanta, ma assegna di nuovo al termine «analisi», «analitico», il senso che originariamente possedeva, quando serviva a designare una parte della filosofia (la filosofia «pura», preliminare, fondatazione) più che una corrente di pensiero. Tuttavia, da questo punto di vista, sono a rigore filosofi «analitici» anche molti pensatori continentali come Heidegger, Husserl o anche Deleuze e Derrida (cfr. capp. x e xi) che sono sempre stati particolarmente attenti a problematizzare preliminari di questo tipo, nonché ai problemi del significato, del linguaggio e della logica. In questo senso, tra filosofi analitici e filosofi continentali si crea una *linea trasversale*, in cui la differenza è data solo dall'uso della logica formale, attivo e inaggirabile nella filosofia analitica, e trascurato o considerato improprio in quella continentale.

⁴¹ *Ibid.*, p. 11.

⁴² Cfr. *id.*, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge Mass. 1991 (trad. it. di E. Picardi, *La base logica della metafisica*, il Mulino, Bologna 1996, p. 14).

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

6. *Filosofia continua e filosofia discreta.*

L'incontro con la filosofia continentale non è stato dunque realmente destrutturante per il pensiero analitico. In un certo senso è stato anzi salutare, perché ha impegnato gli esponenti principali della filosofia anglo-americana in uno sforzo di autocomprensione e di ripensamento dei propri presupposti i cui frutti migliori sono ravvisabili non soltanto nelle tesi di Tugendhat e Dummett, ma anche nel lavoro degli americani Donald Davidson (1917), Hilary Putnam (1926) e altri.

Quanto alle dispute tra analitici e continentali, la questione forse non è ancora del tutto chiusa, benché ormai, come si è già detto, il quadro generale si sia notevolmente diversificato e non si possa propriamente parlare di una prosecuzione della divergenza nei termini in cui accadeva per Derrida e Searle, o per Carnap e Heidegger. In effetti se le categorie «analitico» e «continentale» sono traducibili in (rispettivamente) filosofia interessata alla scienza o impostata in modo congruente rispetto alla razionalità scientifica, e filosofia interessata alla letteratura, alle «scienze dello spirito», o impostata in modo congruente alla razionalità umanistica, artistico-letteraria, allora la questione in gioco ha aspetti la cui incidenza in ambito genericamente culturale è spesso notevole.

Quel che si può dire oggi, è che la differenza sopravvive soprattutto nei termini di due diverse pratiche filosofiche (non necessariamente da rubricarsi nel senso «territoriale» come è previsto dalla versione classica della controversia). La prima, genericamente «analitica», fa riferimento a una razionalità in largo senso «scientifica» il cui primato non è messo mai in questione, e concepisce la filosofia come pratica di *problem solving*, o di elaborazione concettuale variamente intesa, non necessariamente articolata all'interno di un discorso generale sul destino dei saperi e dell'umanità. Il secondo tipo di

scelta metafilosofica fa riferimento a una razionalità non caratterizzata preliminarmente, e per lo più orientata in senso critico (si pensi all'importanza in ambito continentale delle teorie critiche della ragione, da Weber ai francofortesi, da Nietzsche a Heidegger), ed è fondata sulla considerazione della filosofia come sfondo riflessivo o meditativo di ogni sapere e di ogni attività umana, sfondo che non può che costituirsi a partire dallo spirito del tempo, considerando il destino storico del presente e autolegittimandosi in base alla necessità di continuare, emendare o portare a compimento la tradizione del logos occidentale.

Un modo molto chiarificante per indicare i diversi tipi di pratica filosofica si può trovare in Wittgenstein, nel capitolo XII del *Big Typescript*, il manoscritto di più di settecento pagine che Wittgenstein dettò nell'estate del 1932: qui l'autore contrappone il proprio «nuovo» metodo filosofico, che opera in modo discontinuo, per problemi ed «esempi», alla filosofia «continua», che costruisce linee di ragionamento ininterrotte, in cui non è mai possibile «smettere di filosofare»⁴¹. Abbiamo dunque una filosofia (metodologicamente) «discreta» e una filosofia «continua»; una razionalità concepita come pratica di *problem solving*, o anche come «accostamento» di casi o esempi, e una razionalità che pretende di *autogiustificarsi* e fondarsi e perciò costruisce grandi configurazioni concettuali, e per lo più si svolge «senza interruzioni», percorrendo il filo della riflessione storico-critica.

Certamente, l'assenza di una pratica sistematica di autolegittimazione e di autocritica rende il lavoro del primo tipo (che corrisponderebbe alla pratica analitica) poco «specificamente» filosofico, perché vieta sostanzialmente al teorizzante di mettere in dubbio se stesso e i propri presupposti. La filosofia del secondo tipo invece a rigore non dovrebbe avvalersi di una metodica prefis-

⁴¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophie*, trad. it. cit., p. 75.

sata (meno che mai del «controesempio» che suppone una logica binaria considerata discutibile), né di alcun punto di riferimento in termini di oggetti o ambiti di indagine: ma con ciò rischia di cadere in un generico «estetismo» o «culturalismo». L'una e l'altra posizione però, nelle varianti più serie e autoconsapevoli, presentano alcune opportunità. Nel primo caso, per esempio, è sottolineata l'utilità del lavoro filosofico anche all'interno della razionalità scientifica: la filosofia si presenterebbe come individuazione, elaborazione e preliminare sfoltimento di problemi che, se non vengono direttamente risolti in ambito filosofico, potranno avere comunque un'ulteriore elaborazione in ambito scientifico. Nel secondo caso, è evidente che una posizione di questo tipo dovrebbe avere buone qualità in ambito metateorico, cioè dovrebbe consentire una più facile e più profonda risposta al quesito sulle forme di razionalità, nonché dovrebbe permettere di affrontare il metaproblema «fondamentale» della filosofia, ossia la domanda sulla natura della filosofia stessa.

In effetti, è difficile dire in che cosa possa consistere la filosofia se non assumendo una prospettiva *destinale*, ossia riflettendo sulla storia della disciplina, sulla tradizione filosofica, e sulle impegnative che tale *provenienza*⁴⁹ ci impone. È chiaro che secondo questo taglio interpretativo può non esistere un'incompatibilità. In un contesto *metateorico* può essere opportuno adottare la seconda prospettiva, mentre la prima mostrerebbe le maggiori opportunità in contesti *teorici* – una troppo ampia visione della realtà, la scelta di configurazioni troppo vaste, può essere frenante quando ci si adoperi nella soluzione dei singoli problemi, o anche nella scelta degli oggetti di indagine. Ma la questione è più complessa: se «continuo»

⁴⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Diritto all'argomentazione*, in ID. (a cura di), *Filosofia* '92, Laterza, Roma-Bari 1993, in particolare p. 70: «È la provenienza [...] che chiama la filosofia all'argomentazione, ed è essa che le offre il repertorio dei suoi argomenti, i soli a cui possa ricorrere».

significa storico-riflessivo e «discreto» significa logico-tematico, è abbastanza facile osservare che di fatto una varia mescolanza dei due fattori è riscontrabile nei testi filosofici di ogni epoca, e probabilmente è questo genere misto ciò a cui si dà il nome di «filosofia».

Capitolo decimo

Strutturalismo e poststrutturalismo

La fortuna dell'idea di struttura nella cultura filosofica e scientifica francese si deve anzitutto al programma del gruppo «bourbakista», che a partire dal 1939 iniziava un'impresa di ripensamento dei fondamenti della matematica in un senso alternativo alla prospettiva intuizionistica, e integrando le acquisizioni del formalismo di Hilbert (a sua volta una prosecuzione del logicismo di Frege) e dell'algebra astratta¹. Era un progetto di tipo enciclopedico, anche se limitato alle discipline matematiche; l'idea di struttura si afferma infatti sin dal principio per la sua estrema generalizzabilità. «Il nostro lavoro, – ha scritto Dieudonné nel 1970², – doveva essere qualcosa di utilizzabile nel più gran numero possibile di domini della matematica. Fu da questa esigenza che emerse il ruolo centrale attribuito all'idea di struttura matematica».

Con struttura si intendeva un *qualsiasi* sistema di relazioni tra elementi di *qualsiasi* tipo. In un certo sen-

¹ Del gruppo bourbakista facevano parte H. Cartan, C. Chevalley, J. Delsarte, J. Dieudonné e A. Weil – quest'ultimo fratello di Simone Weil. La critica del formalismo – critica a cui i matematici bourbakisti reagivano – è un tema piuttosto diffuso nel pensiero francese (si ritrova anche in autori pre-strutturalisti come Bachelard). Cfr. a titolo indicativo J.-H. POINCARÉ, *Science et méthode*, Paris 1908 (trad. it. di C. Bartocci, *Scienza e metodo*, Einaudi, Torino 1998, pp. 123-73).

² J. DIEUDONNÉ, *The Works of Nicholas Bourbaki*, in «American Mathematical Monthly», LXXVII (1970); cfr. anche ID., *Matematica e logica nel 1980*, in P. ROSSI (a cura di), *La nuova ragione*, il Mulino, Bologna 1981.

so, ciò comportava una variazione rilevante rispetto alle «filosofie del pensiero» proposte da Frege, da Husserl, dai neokantiani, e dai rispettivi continuatori: un nuovo tipo di entità astratta, un nuovo «oggetto logico» veniva proposto all'indagine. Non più la «funzione» o l'«essenza», ma la struttura, ossia l'insieme dei rapporti che si stabiliscono tra funzioni, cose, essenze, relazioni, ecc.

In effetti «struttura» è un oggetto matematico di secondo grado, rispetto ai numeri, i punti, le figure, le funzioni: si tratta dei modi in cui tali enti entrano in rapporto¹. Per la sua completa autonomia rispetto a qualsiasi determinazione «materiale» (effettiva) degli oggetti che ne fanno parte, e rispetto a qualsiasi predeterminazione (formale) delle relazioni che si stabiliscono tra essi, la struttura è un oggetto di facile assimilazione in qualunque contesto teorico (in qualunque contesto cioè in cui si tratti per l'appunto di riconoscere e studiare i rapporti che si vengono a creare tra elementi dati). Inoltre, uno degli aspetti caratteristici dell'oggetto-struttura è la sua *dinamicità*: le relazioni tra gli elementi infatti sono tali da generare un'evoluzione dell'insieme.

Fu però solo verso la metà degli anni Cinquanta che l'impostazione strutturale iniziò ad assumere una dimensione effettivamente «enciclopedica», anche al di là delle intenzioni dei bourbakisti, coinvolgendo tutti gli ambiti conoscitivi, dalle scienze umane alla biologia, dalla letteratura alla psicologia, e ciò si dovette soprattutto all'uso della nozione in ambito *linguistico* (un uso che si afferma per vie in parte indipendenti dallo strutturalismo matematico). Così la *generalizzabilità della struttura* si traduce presto nella *generalizzabilità del fatto linguistico*, e i due aspetti si compenetrano: la strut-

¹ Per un'analisi sui «livelli di astrazione» propri di oggetti come numeri, strutture, categorie, cfr. L. LOMBARDO RADICE, *Un nuovo livello di astrazione: la teoria delle categorie*, Le Scienze, Milano 1970.

tura trova la sua piú adeguata realizzazione in ambito linguistico, e d'altra parte il comportamento del linguaggio è la piú adeguata testimonianza del rilievo dell'idea di struttura.

Rispetto al quadro problematico generale della filosofia nella parte centrale del secolo, ai dibattiti sulla crisi o sui paradossi della ragione, sul rapporto tra dialettica e positivismo nelle scienze sociali (scuola di Francoforte), o sulla tecnica e il nichilismo (Heidegger), rispetto all'evolversi della scienza husserliana del soggetto nel senso dell'esistenzialismo (Sartre), o allo sviluppo della «filosofia linguistica» angloamericana, l'emergere dello strutturalismo rappresenta una decisa novità e un passaggio piuttosto significativo. Con lo strutturalismo (specie quello applicato nell'ambito delle scienze umane, storiche e sociali) una diversa idea di scientificità, in parte alternativa a quella del positivismo logico, entrava nel lavoro teorico.

Ma nella prospettiva di questa nuova teoria scientificamente orientata si ha una relativa svalutazione o addirittura un'esclusione del discorso filosofico; i grandi strutturalisti non sono filosofi, piuttosto si autodefiniscono epistemologi (Foucault), o sono antropologi, linguisti, critici letterari, semiologi, psicoanalisti; Althusser preferisce parlare di «teoria» piuttosto che di «filosofia», e come abbiamo visto interpreta la undicesima tesi su Feuerbach nel senso del porre fine alla filosofia e del passaggio alla scienza politico-sociale, trasformatrice del mondo. Ciò avviene anche, se non soprattutto, perché il termine «filosofia» resta appesantito – come vuole la tradizione del pensiero francese – da ipoteche spiritualistiche e personalistiche, dalla «tragedia» della libertà umana, da varie altre implicazioni umanistiche, mentre uno degli assi portanti della rivoluzione strutturale, come si vedrà, è la riduzione del ruolo dell'uomo, il quale appare facilmente riducibile a elemento qualsiasi di una dinamica strutturale.

Il poststrutturalismo emerge anzitutto come uno sviluppo interno a questa tendenza dominante. Il prefisso «post»⁴ (come avverrà per l'uso di «post» in «post-moderno») non indica una contrapposizione, ma una forma di prosecuzione critica o dissolutiva: resta invariato l'antiumanismo della prospettiva strutturale, resta invariata l'idea di un certo primato del linguaggio (anche se interpretato come primato del «simulacro», o della «traccia»), ma perde terreno (soprattutto per l'assimilazione del punto di vista di Nietzsche e del secondo Heidegger) l'idea di «scientificità», mentre acquistano importanza considerazioni di ordine *genetico* e *politico*: si pone l'accento sulla formazione delle strutture, sull'energetica che le orienta, fino a teorizzare la necessità di una disarticolazione dei rapporti strutturali, perché sia garantita l'emancipazione delle «forze» che li costituiscono.

Alla fine degli anni Settanta queste tesi confluiscono nel *postmodernismo* (cfr. cap. XII), mentre l'evolversi della prospettiva strutturale, utilizzando in parte gli apporti del poststrutturalismo, e collegandosi a esperienze di varia provenienza, porta all'affermarsi della *teoria della complessità* come una nuova sintesi filosofico-scientifica⁵. Nelle pagine seguenti ci si limiterà ad accennare ad alcune tesi (antiumanismo, primato del linguaggio) che hanno deciso la fortuna dello strutturalismo e del poststrutturalismo nel dibattito filosofico dell'ultimo trentennio del secolo.

⁴ Cfr. M. FERRARIS, *Differenze*, Multhipla, Milano 1980; F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali cit.*, pp. 405-6; G. CHITURAZZI, *Il postmoderno*, Paravia, Torino 1999.

⁵ Cfr. soprattutto E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris 1990 (trad. it. di M. Corbani, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993); Morin (1921) riallaccia la nozione comune di complessità alla nozione matematica: in entrambi i casi nel concetto va vista una «messa in guardia contro la chiarificazione, la semplificazione, la riduzione affrettata» (*ibid.*, p. 31). Cfr. M. CERUTI e G. BOCCHI (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1990³.

1. *Pensiero strutturale.*

Una ricostruzione dell'affermarsi della prospettiva strutturale in ogni settore del sapere tra gli anni Cinquanta e Sessanta si ha in un libro di Jean Piaget del 1968, *Lo strutturalismo*. Piaget mostra la progressiva penetrazione dell'idea di struttura in ambito linguistico, psicologico, matematico, nelle scienze umane e sociali, e fissa i caratteri dell'innovazione portata dallo strutturalismo in filosofia. Tali caratteri sono riducibili a tre: *a*) il rilievo dell'idea di *totalità* (lo strutturalismo si oppone all'«atomismo» della prospettiva analitica ed empiristica, alla visione del lavoro teorico come scomposizione in e composizione di elementi isolati, siano essi proposizioni o «dati» empirici); *b*) l'idea di una *dinamica oggettiva* delle configurazioni teoriche (le strutture sono entità che si sviluppano e mutano, pur mantenendosi nei propri confini: le strutture sociali, per esempio, sono totalità dinamiche); *c*) l'idea di *autoregolazione* (le strutture mutano in base a principi propri, non richiedono l'intervento di una forza o di un elemento esterni).

Va subito ricordato che dal punto di vista degli strutturalisti più conseguenti – tanto in Lévi-Strauss, per esempio, quanto in Piaget – la struttura non è un ordine oggettivo, qualcosa di positivamente riscontrabile nella realtà, ma piuttosto il modo in cui guardiamo, studiamo, osserviamo la realtà. È cioè un *a priori*, la condizione per rilevare nelle cose regolarità e discontinuità, connessioni e differenze. Tuttavia, come si vede valutando i «tre principi» di Piaget, l'«oggetto filosofico» scelto dalla prospettiva strutturale è piuttosto simile al concetto hegeliano, è cioè una forma-in-movimento, caratterizzata da un interno principio propulsore. Se la novità dello storicismo e del neokantismo rispetto alla filosofia trascendentale kantiana era l'apertura del trascendentale alle dimensioni della storia e della cultura, la novità dello strutturalismo è in certo modo un'inter-

pretazione liberalizzata, «matematica», della dialettica idealistica⁶, che finisce per includere in tale liberalizzazione non soltanto le scienze esatte, ma anche le scienze della natura (il punto di vista di Piaget si forma nello studio dei fondamenti della biologia) e le scienze dello spirito.

L'accostamento di hegelismo e strutturalismo sulla base delle equazioni <concetto = struttura>, <dialettica = dinamica strutturale>, è un'idea ben fondata ma che si deve soprattutto a Piaget. In altri strutturalisti il rapporto con la dialettica è ambiguo: Lacan fa un uso ironico e retorico, più che epistemologico, della dialettica. Louis Althusser (1918-90) come si è già accennato (cfr. cap. VI), conserva un atteggiamento di avversione per l'hegelismo, e in *Pour Marx* (1967) propone un marxismo letto in chiave strutturale, ma antidialettica e anti-lukácsiana. Ci sono però diversi aspetti per cui, al di là delle richieste di Althusser, il collegamento hegelismo-strutturalismo è ancora valido, e anzitutto la duplice tensione *verso la totalità e contro il soggetto* (inteso come individualità dell'uomo).

Due sono infatti gli elementi della prospettiva strutturale che interessano particolarmente lo sviluppo del dibattito metafilosofico: il ruolo del *linguaggio* nella precisazione del senso delle strutture e nella loro applicazione, e la nuova antropologia *antiumanistica* che consegue dall'impostazione strutturale. Quanto al primo aspetto, va ricordato che lo strutturalismo linguistico ha una nascita relativamente autonoma da quello matematico, e sorge con le ricerche dello svizzero Ferdinand de Saussure (1857-1916). Saussure non parlava propriamente di «struttura» ma di «sistema». Il punto di avvio della sua riflessione⁷ è il riscontro che i pro-

⁶ Il legame tra strutturalismo e hegelismo appare chiaro nell'ultimo sviluppo dello strutturalismo matematico, la teoria delle categorie di F. William Lawvere, che apertamente si richiama alla dialettica hegeliana.

⁷ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1913 (lezioni pubblicate postume dagli allievi; trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967).

cessi di significazione nella lingua, nel «sistema» linguistico, dipendono in gran parte dalla *sincronia*, cioè dall'interrelazione tra le parole. Questa e altre intuizioni (in particolare il principio di arbitrarietà del segno, la differenza tra *langue*, la lingua nel suo complesso, e *parole*, il gesto esecutivo di proferimento) ebbero una precisa incidenza nella cultura filosofica francese, e il punto di vista saussuriano si impose nella linguistica degli anni Cinquanta-Sessanta⁸. L'estensione della prospettiva strutturale alle scienze umane e sociali promossa da Claude Lévi-Strauss (Bruxelles, 1908, la cui idea di struttura faceva però riferimento soprattutto alla nozione algebrica di «gruppo») doveva comportare di riflesso anche un allargamento dei principî saussuriani ad ambiti extralinguistici, e conseguentemente l'estensione del punto di vista linguistico. Così il diffondersi progressivo del modello strutturale procede parallelamente al diffondersi del modello linguistico: e di qui sorge propriamente la peculiarità dello strutturalismo in Francia come evento di rilevanza filosofica e culturale. Con la nozione di *semiologia* Roland Barthes⁹ precisa un'idea di «semantizzazione universale»¹⁰ destinata a restare paradigmatica della svolta linguistica di tipo francese. Mentre Saussure aveva postulato l'esistenza di una scienza generale dei segni, o semiologia, di cui la linguistica, come scienza del linguaggio articolato, costituisse solo una parte, Barthes rovescia il rapporto e concepisce la semiologia come una parte della linguistica. In Barthes così la semantizzazione diventa ipersignificazione¹¹. Ma

⁸ In seguito, le acquisizioni fondamentali di De Saussure furono modificate soprattutto nel senso di una «dinamizzazione» della struttura simbolica: si pose sempre più l'accento sui processi genetici che determinano la formazione, la comprensione e l'apprendimento delle lingue (per esempio, nella linguistica generativa di Zelig Harris e Noam Chomsky).

⁹ R. BARTHES, *Éléments de sémiologie*, Paris 1964 (trad. it. di A. Bonomi, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1968).

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ Di qui procede tutta una metodica di pensiero e di analisi linguistico-concettuale, una teoria critica della ipersignificazione, che si diffonde rapi-

l'aspetto forse più caratteristico dello strutturalismo francese sul piano dell'immagine culturale fu l'impostazione antiumanistica¹². La posizione è chiara e denunciata in tutti i protagonisti della svolta strutturale, in Althusser, in Lévi-Strauss, in Lacan, e si tratta in buona parte di una «reazione» al primato indiscusso della soggettività nel pensiero francese della prima metà del secolo, dominato da spiritualismo, personalismo, fenomenologia, esistenzialismo. L'antiumanismo giunge a una formulazione radicale nelle ipotesi storico-epistemologiche di Michel Foucault (1926-84). Lo strutturalismo, scrive Foucault in *Le parole e le cose*¹³, porta il linguaggio fino alle sue estreme possibilità, e con ciò «annuncia che l'uomo è finito, che raggiungendo la cima di ogni parola possibile egli non perviene al cuore di se stesso, ma all'orlo di ciò che lo limita [...]». L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima¹⁴. Nella *Storia della follia* (1961) la prospettiva foucaultiana si rivela affine a quella dei francofortesi: l'istituzione dei manicomi è uno dei molti «crimini» perpetrati dalla ragione moderna con il preteso scopo di costruire un mondo «a misura dell'uomo». Lo smascheramento dell'umanismo distruttivo all'ope-

damente in Francia collegandosi alle ricerche sociologiche di Georges Bataille (1897-1962). Gli ultimi esiti di tale tendenza, che ha dominato la cultura francese degli anni Settanta e Ottanta, si ravvisano in Jean Baudrillard (1929). L'aspetto più originale di Baudrillard consiste nell'aver collegato a tale impostazione iperlinguistica (che ha un illustre antecedente nella filosofia del denaro di Simmel: cfr. cap. v) la critica marxiana dell'economia politica, anzitutto trasformando la critica della merce in critica del segno (J. BAUDRILLARD, *Le système des objets*, Gallimard, Paris 1968; id., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976, e altre opere), quindi passando a una sorta di metafisica dell'«iperrealtà» che fornisce la base di un'analisi della società della produzione e dello scambio.

¹² Anche su questo punto però Piaget non concorda del tutto. Cfr. le sue critiche a Foucault, in J. PIAGET, *Le structuralisme*, Paris 1968 (trad. it. di A. Bonomi, *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1996², pp. 156 sgg.).

¹³ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966 (trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967).

¹⁴ *Ibid.*, p. 414.

ra nelle strutture della ragione borghese diviene il compito principale delle successive analisi foucaultiane (storia della clinica, delle carceri, della sessualità).

Un autore in cui le due tematiche (linguaggio-antiumanismo) sono facilmente riconoscibili è Jacques Lacan (1901-81), che formula la più influente teoria della soggettività emersa nella cultura francese di quegli anni. Lacan¹⁵ applica alla psicoanalisi la linguistica strutturale di Saussure, e formula il famoso asserto: «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». L'evidenza della tesi si fa palese in una diretta lettura di testi freudiani, ma essa comporta anche una svolta essenziale rispetto alle acquisizioni di Freud. In Freud il soggetto perde la propria integrità di «coscienza» (la psiche è sovrastata e governata da desideri in larga parte inconsapevoli, che si manifestano incontrollatamente nel linguaggio), la propria identità di «Io» unitario (la vita psichica si sviluppa in una costante tensione tra le istanze dell'Io, dell'Es, del Super-Io, e nei percorsi energetici tra conscio, preconscious, inconscio); in Lacan perde la propria profondità di psiche, e anche quella insondabilità libera che ancora era l'inconscio per Freud. Lacan infatti non soltanto postula che l'inconscio sia esso stesso una dimensione di mera «esteriorità», ossia linguaggio, ma nega anche che il linguaggio-inconscio abbia una qualche profondità di *significati*. Il linguaggio è eminentemente struttura, ordine delle connessioni tra i «significanti».

2. *Situazionismo e poststrutturalismo.*

Nelle opere di Lacan e di Foucault si avverte già l'emergere di un confine, l'apparire di un punto terminale o un discrimine in cui lo strutturalismo (all'incir-

¹⁵ Cfr. soprattutto J. LACAN, *Écrits*, Paris 1966 (trad. it. di G. B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974).

ca alla fine degli anni Sessanta) diventa «neostrutturalismo» o «poststrutturalismo»¹⁶. L'aspetto principale di questo passaggio consiste nel deciso abbandono della fiducia *scientistica* nella struttura. Da un antiumanismo di tipo in largo senso hegeliano quale era quello strutturale, si avverte il passaggio a un antiumanismo nietzscheano, all'idea di uno «smascheramento», che è anzitutto smascheramento di tutte le istanze (teoriche, filosofiche) di cui la volontà di potenza pretende di rivestirsi, e infine, ed è il gioco postdialettico tipico della cultura filosofica francese dell'epoca, si giunge allo smascheramento della stessa volontà di verità che ancora si nasconde nella teoria dello smascheramento¹⁷.

In questo percorso ha un ruolo significativo una delle ultime avanguardie filosofico-politiche e artistiche del secolo (forse l'ultima, se si ammette che il postmodernismo è piuttosto una postavanguardia): il *situazionismo*. Nato alla metà degli anni Cinquanta da una combinazione delle idee del giovane Lukács (*Storia e coscienza di classe*) con una rilettura di Lenin, Freud, Feuerbach, e con le tesi del *lettrisme* di Isidore Isou¹⁸, il situazionismo ha avuto una sorte emblematica del percorso di esplosione, vanificazione e rinascita che contraddistingue le avanguardie del Novecento. Il suo prodotto teorico più noto è la profetica teoria della «società dello spettacolo» (che si deve a Guy Debord, l'esponente più in vista

¹⁶ La locuzione «neostrutturalismo» è impiegata soprattutto in area tedesca, a partire da un famoso e discusso libro di M. FRANK, *Was ist Neo-strukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; cfr. anche B. WALDENFELS, *In der Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

¹⁷ Di qui prende avvio la «metafisica dei simulacri» che occupa una parte significativa delle teorizzazioni francesi negli anni Sessanta-Settanta, e che si deve alle interpretazioni deleuziane di Nietzsche (*Nietzsche e la filosofia*, 1962), oltre che ai lavori di Pierre Klossowski (1905).

¹⁸ Cfr. I. ISOU, *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*, Gallimard, Paris 1974; cfr. anche AA.VV., *I situazionisti*, Manifestolibri, Roma 1993; P. STANZIALE (a cura di), *Situazionismo*, testi di G.-E. Debord, R. Vaneigem e altri, Massari, Bolsena 1998; M. PERNIOLA, *I situazionisti*, Castelvecchi, Roma 1998.

del movimento); il merito storico che gli si riconosce comunemente è quello di aver preparato e in parte orientato il maggio francese.

È abbastanza condivisa inoltre l'idea di una sopravvivenza diffusa e inesplícita di motivi situazionistici ovunque, nella società e nella cultura del tardo Novecento¹⁹. La teoria e lo stile situazionisti hanno in ogni caso un legame particolare con le vicende che portano l'*autocomprendimento* del secolo alle teorie della postmodernità, e di cui si parlerà meglio nel capitolo XII. Ciò avviene in parte perché la società telematica e televisiva corrisponde in ogni punto al discorso che Guy Debord, Raoul Vaneigem e altri meno noti (Rothe, Frey, Khayati, Viénet, Kotányi) svolgevano sin dai primi anni Sessanta. Ma – come mostra Mario Perniola nella dettagliata storia del movimento «dall'interno» scritta nel 1972, alla conclusione di ciò che chiama «l'esperienza situazionista» – il percorso effettivo delle tesi che orientavano i situazionisti è emblematico di un certo destino di dissesto o di una certa vocazione *autoconfutativa* propria del discorso teorico tipicamente novecentesco. Nel situazionismo (che di fatto, come stile di analisi della società, è sopravvissuto al suo proprio esaurirsi come movimento)²⁰ si esprime così una vocazione autodissolutiva propria delle *avanguardie* politico-artistiche, ma anche della stessa *teoria*: e le due cose vanno connesse, con ciò dimostrando che nell'avanguardia, come estremo prodotto della coscienza storica, giunge a chiara evidenza il potere dissolutivo dell'incontro tra *storia* e *teoria*.

In effetti l'obiettivo situazionista, come quello della teoria critica francofortese, era elaborare l'ipotesi di una

¹⁹ Specie in quella che viene definita a volte, con espressione riduttiva ed equivoca, «area giovanile». Cfr. il tentativo di far risorgere il movimento dall'interno dell'universo cosiddetto «cyber», messo in opera dal gruppo bolognese «Luther Blisset».

²⁰ Cfr. G. DEBORD, *Commentaires*, Paris 1988 (trad. it. di F. Vaserri, *Commentari alla Società dello spettacolo*, SugarCo, Milano 1990); R. VANEIGEM, *Adresse aux vivants*, Seghers, Paris 1990.

critica radicale in una società caratterizzata da due principali aspetti: la *derealizzazione* (il mondo vive nelle immagini del mondo, e non c'è più mondo) e la *pluralizzazione* (grandi masse «atomizzate» abitano il pianeta). Ora in tali condizioni è ovvio che un'opposizione *diretta* è impossibile: impossibile fronteggiare e sconfiggere l'irreale, ciò che non c'è, ciò che esiste solo in forma simulacrale; impossibile d'altra parte una coordinazione delle forze in gioco, tale da restaurare qualche forma di «dialettica» politico-sociale. Il situazionismo così elaborava nuovi strumenti di lotta, e di espressione artistica, tali da produrre la «disalienazione» di un mondo pieno di risorse, ma incapace di utilizzarle²¹: venivano teorizzate e adottate forme di *autogestione* («consigli operai»), forme *ironiche* o *umoristiche* di sovversione. Ma era evidente una certa astrattezza dell'assunto di base: se davvero l'irrealtà e la pluralizzazione sono i requisiti del presente, chi ci assicura che *questa* descrizione del presente sia corrispondente alla realtà e l'unica possibile? L'evoluzione del situazionismo ha dovuto presto confrontarsi con questa aporia (che come si vedrà in seguito ha molte varianti possibili).

Ciò imponeva una ridefinizione della «logica» all'opera nel discorso neomarxista, o anche la *rottura* con ogni definizione di questo genere, e con la logica stessa (classica e non classica). La «follia del concetto» (secondo l'espressione di Rosmini), propria dell'Hegel rivoluzionario, risultava in qualche modo non sufficiente. Il discorso critico-rivoluzionario passava così rapidamente dal punto di vista hegeliano a quello nietzscheano.

Ma l'uso classico di Nietzsche come una delle grandi figure della destra controrivoluzionaria non era del tutto conciliabile con un passaggio di questo tipo. La lettura proposta da Gilles Deleuze (*Nietzsche e la filosofia*, 1962) offriva allora in quegli anni gli strumenti per im-

²¹ Cfr. «Il mondo è da rifare nel senso che deve divenire ciò che è» (P. STANZIALE (a cura di), *Situazionismo* cit., p. 29).

postare il discorso critico-rivoluzionario in modo sensibilmente diverso, e allo stesso tempo, rispetto all'impostazione strutturale, promuoveva il rilancio del punto di vista *energetico*, ossia l'emergere dei motivi dinamici a scapito dei motivi strutturali. Rispetto alla pratica rivoluzionaria delle avanguardie Deleuze avanzava l'ipotesi di una avanguardia *affermativa*, rispetto alla teoria strutturalista offriva la proposta di una considerazione *energetica* delle strutture.

3. Deleuze: il pensiero del secolo.

Negli anni in cui la prospettiva strutturale acquista una posizione egemonica nella cultura francese Gilles Deleuze (1925-95) esordisce pubblicando una serie di saggi in cui applica una impostazione in largo senso strutturalista all'analisi dei grandi classici della storia del pensiero: Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche. La scelta degli autori è soprattutto orientata dalla prospettiva di una critica del soggetto. Deleuze ravvisa nella storia del pensiero un movimento di delegittimazione della soggettività idealistico-cartesiana, avvertibile negli Stoici, in Spinoza, nell'empirismo humiano e nello stesso Kant, di cui sottolinea la visione dell'uomo come entità multiforme e attraversata da conflitti interni tra facoltà divergenti (sentimento, ragione, intelletto, volontà, *immaginazione*)²². Ma è in particolare nel confronto con il testo nietzscheano, condotto in *Nietzsche e la filosofia* che la prospettiva filosofica di Deleuze giunge a un completo autochiarimento.

Se Adorno rivaluta il negativo all'interno della dialettica (cfr. cap. VI), l'interpretazione deleuziana di Nietzsche è tutta condotta sulla falsariga di una *critica della dialettica e del (primato del) negativo*. L'idea centrale

²² Cfr. G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés* cit.

del libro è «tra Hegel e Nietzsche non c'è compromesso possibile»²³, la filosofia di Nietzsche è «un'antidialettica assoluta»²⁴. Rivolgendosi indietro a considerare la sua opera, Nietzsche farà notare che la *Nascita della tragedia* ha «un ripugnante odore hegeliano», e ciò perché quel libro fa valere l'idea di un conflitto conciliato: tra Dioniso e Apollo infine nella tragedia avviene una sintesi; ma la vera essenza del tragico è contro la sintesi, contro la dialettica. Tragico dunque è l'eternizzarsi della dualità.

Ora Deleuze mette in collegamento questo aspetto con l'idea *affermativa* di nichilismo che emerge in Nietzsche, con l'idea cioè del nichilismo come affermazione. L'eternizzarsi della dualità infatti non è altro che l'esito di una affermazione sistematica, della vita che *afferma entrambi gli opposti*. «Dioniso afferma tutto ciò che si manifesta, – scrive Deleuze, – “anche il dolore più aspro”, e si manifesta in tutto ciò che è affermato»²⁵. Ma Dioniso è anche il principio dell'affermazione *pluralistica*, il dire di sí indiscriminatamente a ogni espressione della vita: egli afferma non soltanto entrambi i termini del conflitto, ma ogni altro termine in gioco, e in ciò si rivela «il nemico più accanito, l'unico nemico irriducibile della dialettica»²⁶, poiché la dialettica non sopporta la differenza, la pluralità non-regimentabile. Infine Dioniso è profondamente *antiteoretico*, e in ciò si contrappone non tanto ad Apollo quanto a Socrate, all'intellettuale inventore del «concetto negativo», «una pallida postuma immagine antagonistica» in rapporto all'equivalente affermativo, «tutto pervaso di vita e di passione»²⁷.

Nell'interpretazione di Deleuze, Nietzsche dunque persegue un *pensiero affermativo* che restauri le ragioni della molteplicità, della differenza, della forza e della vo-

²³ ID., *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 (trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 221).

²⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Opere cit.*, vol. I, p. 236.

lontà di potenza contro il sistema «reattivo» instauratosi con il nichilismo dialettico cristiano, con la teoria cristiano-dialettica della conoscenza. Affermazione, pluralismo, antintellettualismo vitalistico, critica della dialettica sono i termini in cui Deleuze individua le linee direttive di un nuovo pensiero, ossia la «trasmutazione» che porta, oltre la negatività, al *superuomo*. Il superuomo assume il punto di vista dell'essere, non è più prigioniero del punto di vista dell'uomo e da tale cambiamento si genera l'affermatività. La negazione infatti è propria della volontà umana di conoscenza, mentre l'affermazione è propria dell'essere, e della sua volontà di potenza: «eterno sí dell'essere, – scrive Nietzsche, – eternamente io sono il tuo sí»²⁸.

Con la nascita del superuomo e l'aprirsi del punto di vista dell'essere, si instaura un regime di pensiero totalmente diverso, in cui i valori derivano dall'affermazione, non sono più strutturati a partire dalla negazione della vita, dall'istituzione di un «altrove» (il «mondo vero»), ma sono affermazione di forze immanenti; alla *ratio cognoscendi* della metafisica si sostituisce la *ratio essendi*, l'ordine logico dell'essere subentra all'ordine logico del conoscere; l'elemento del negativo perde il suo primato e diventa potenza di affermare: la negazione sopravvive come aggressività vitale e problematicità, dilegua la negazione come opposizione risentita, limitazione dialettica, esclusione; l'affermazione si manifesta ora come «potenza indipendente», non più legata al negativo; i valori conosciuti vengono dissolti; si ha un rovesciamento dei rapporti tra forze, ecc.

Un punto essenziale della descrizione del nichilismo affermativo è la critica della *positività*, della «mezza affermazione» del realista metafisico. «Affermare, – scrive Deleuze, – non è farsi carico, assumere ciò che è, ma

²⁸ Dai *Ditirambi di Dioniso* (in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol. VI, tomo 4) citato in G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, trad. it. cit., p. 204.

liberare, togliere peso a ciò che vive. Affermare è alleggerire: non far carico alla vita del peso dei valori superiori, ma creare nuovi valori di vita che la trasformino in leggerezza e attività»²⁹.

Se il vitalismo energetico e l'affermatività derivano a Deleuze da Nietzsche, il momento di massima originalità del suo pensiero si deve alla teoria della *differenza* esposta soprattutto in *Differenza e ripetizione* (1968), il libro a cui forse si deve la famosa frase di Foucault «un giorno il secolo sarà detto deleuziano».

Deleuze osserva nelle prime pagine dell'opera che la tematica della differenza alla metà degli anni Sessanta «è nell'aria». Come esempi cita la differenza ontologica heideggeriana, il differenzialismo strutturalista, il romanzo contemporaneo. Si tratta, spiega Deleuze, di «un anti-hegelismo generalizzato»³⁰: requisito primo della differenza è infatti quello di non essere integrabile né nella teoria classica dell'identità (e della rappresentazione), né nella sua versione dinamica, ossia nella dialettica. Ora una filosofia della differenza deve sostituirsi alla filosofia della rappresentazione (nelle sue due forme classiche: la metafisica e la dialettica); tale filosofia si esprime e si sviluppa nell'idea di un «pensiero senza immagine», ossia un pensiero privo di ogni prestrutturazione logica normativa, privo di ogni «immagine del pensiero». Se la dialettica costituiva l'obiettivo polemico principale di Nietzsche e la filosofia, qui il campo è allargato, e Deleuze sottopone a critica l'intero percorso della metafisica come filosofia della rappresentazione.

Dal punto di vista della filosofia della rappresentazione la differenza è *indicibile*; i «disparati», le libere singolarità del reale, «formano o l'al di là celeste di un intelletto divino inaccessibile al nostro pensiero rappresentativo.

²⁹ G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, trad. it. cit., pp. 211-12.

³⁰ ID., *Différence et répétition*, Paris 1968 (trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971, p. 3).

Oppure l'al di qua infernale, per noi insondabile, di un oceano della dissomiglianza»³¹. Ciò dipende dal fatto che la filosofia della rappresentazione ha sempre sottomesso la differenza alla generalità, ossia al binomio «differenza-e-ripetizione», alle ripetizioni-con-differenze. Dal punto di vista della rappresentazione infatti non è pensabile una differenza pura, senza ripetizione, ma non è neppure pensabile una ripetizione pura senza differenze, e ciò che si ripete-con-differenze è il generale, la generalità.

Qui si affaccia la questione metafilosofica centrale del discorso deleuziano. «La teoria del pensiero è come la pittura, ha bisogno di una rivoluzione che la faccia passare dalla rappresentazione all'arte astratta»³². «Ciò che ci dà più da pensare, – scrive Deleuze richiamandosi a Heidegger, – è che non abbiamo ancora cominciato a pensare»: l'immagine preformata del pensiero di cui disponiamo, quella del *cogito*, è infatti l'espressione di un pensiero mutilato e incompiuto: «il soggetto del *cogito* cartesiano non pensa, ha soltanto la possibilità di pensare, e resta ottuso entro tale possibilità»³³.

Quel che allora ha fatto l'arte nella sua «logica» va ora fatto in filosofia. Occorre una nuova «immagine del pensiero», ma anzitutto occorre sconfessare ogni immagine normativa del pensiero, liberare il pensiero dall'assoggettamento a un'immagine predeterminedata. Emerge qui, come obiettivo proprio della filosofia deleuziana, l'idea di una *logica dell'emancipazione* che è anzitutto *emancipazione della logica*, liberazione di potenzialità represses di pensiero e di vita.

Queste impostazioni di fondo restano sostanzialmente immutate nel lavoro successivo di Deleuze che a partire dall'*Anti-Edipo*³⁴ inizia un lungo periodo di colla-

³¹ *Ibid.*, p. 419.

³² *Ibid.*, p. 440.

³³ *Ibid.*

³⁴ Le radici della schizoanalisi, lanciata da Deleuze e Guattari nell'*Anti-Edipo* sono da rintracciare non soltanto nelle indagini storiche di Foucault sulla nascita dei manicomi, ma anche nel vasto movimento di ridefinizione

borazione con Félix Guattari (1930-92), indagando le implicazioni del binomio affermatività-differenza in ambito politico, nella pratica psicoanalitica, nella critica letteraria. Se con *Nietzsche e la filosofia, Differenza e ripetizione, Logica del senso* (1969), Deleuze metteva a punto ciò che costituisce lo sfondo filosofico del poststrutturalismo, con l'*Anti-Edipo* i due autori offrono i presupposti per una prosecuzione, lungo tutti gli anni Settanta, della contestazione operaia e studentesca del Sessantotto; mentre con *Mille piani* del 1982 il programma dell'*Anti-Edipo* veniva sviluppato in una ipotesi di rifondazione generale della cultura a partire da una epistemologia decentrata e pluralistica.

Dopo una pausa di circa un decennio, la collaborazione di Deleuze con Guattari riprende nel 1991, con *Che cos'è la filosofia?*, una messa a punto finale che chiarisce un'idea di pratica filosofica già immanente ai primi lavori di Deleuze. Qui la filosofia viene definita come «arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti», e il concetto viene visto come una configurazione capace di mettere ordine nel caos preliminare del pensiero.

L'ultima opera di Deleuze, morto suicida, è una raccolta di scritti di argomento prevalentemente letterario uscita nel 1993, *Critica e clinica*.

del disagio psichico che interessa tutta la cultura psichiatrica degli anni Sessanta e Settanta, e che riceve un apporto fondamentale dalle ricerche del gruppo di Gregory Bateson (cfr. G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, Paris 1972 (trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 87-90). Tra il 1950 e il 1956 Bateson giunge a interpretare il conflitto fondamentale della nevrosi in termini di *double-bind* (doppio legame). In *Anti-Edipo* Deleuze e Guattari notano che questa logica del doppio legame non è la perturbazione occasionale che genera una situazione patologica, ma il tessuto logico dell'intera cultura occidentale. La «doppia presa» è precisamente la dialettica all'opera nella famiglia edipica; ogni triangolo familiare è saldamente radicato nel «devi e non puoi» dalla ricorrenza infinita. La figura dello schizofrenico, che oppone un compatto e imprendibile «corpo senza organi» (l'espressione è di Antonin Artaud) alla logica paradossale e distruttiva della famiglia crea così una diversa logica contro la logica triadica (padre-madre-figlio) e dialettica.

4. Contro il linguaggio.

Il poststrutturalismo si propone dunque come una concezione «energetica» del pensiero. Il lavoro teorico non viene più visto come descrizione di fattualità empiriche o ideali, e neppure nel senso «costruzionistico» in cui lo intendevano i primi strutturalisti e Piaget, ma come *produzione di simulacri*, e il simulacro, che è un'immagine senza referente rappresentativo, puro prodotto dell'energetica pulsionale, è equiparato alla mera *differenza*, all'introduzione di diversificazioni, tagli, orientamenti dell'intensità pulsionale, che equivalgono a frammenti di linguaggio e di ordinamento del mondo⁹⁹.

È una visione *sperimentale* della filosofia. Il suo ascendente naturale è la prassi delle avanguardie storiche, la sua impostazione di base consiste nello slegare decisamente la filosofia dalla scienza, per costituirla come una prassi anarchica, con connotazioni insieme *artistiche e politiche*. In questa prospettiva l'impianto antimetafisico dello strutturalismo originario (secondo l'interpretazione di Piaget) è in buona parte travolto. Nella pratica filosofica poststrutturalista, in Deleuze, Lyotard e in altri esponenti della cultura filosofica dell'epoca, è abbastanza facile ravvisare l'inesplicita presenza di una visione della realtà conforme alla metafisica della «volontà di potenza» obliquamente tratteggiata da Nietzsche: una realtà in cui non esistono soggetti né oggetti né dati empirici, ma «centri di forza» pulsionali. Il programma di emancipazione del poststrutturalismo, qual è ravvisabile tanto nella rivoluzione molecolare di Guattari quanto nella microfisica del potere di Foucault, o nell'*Economia libidinale* di Jean-François Lyotard, è restituire a tali centri di forza le opportunità di una libera espressione, eliminando ogni frapposto sistema di «canalizzazione» e pertanto neutralizzazione delle forze.

⁹⁹ Cfr., per questa teoria dei simulacri, G. DELEUZE, *Différence et répétition* cit.

Ma una delle istanze di canalizzazione e neutralizzazione del desiderio è il linguaggio. Nietzsche aveva affermato: non ci libereremo mai di Dio fino a quando saremo prigionieri della grammatica. La rivoluzione post-strutturalista si muove in un contesto che è anche profondamente segnato dalla critica della forma soggetto-predicato (cfr. cap. III), ossia dalla critica del soggetto sul piano ontologico e *grammaticale* allo stesso tempo, che i teorici del gruppo raccolto intorno alla rivista «Tel-quel», e in particolare Julia Kristeva, svolgevano in quegli anni¹⁶. Disarticolazione della struttura significa anche neutralizzazione della forma linguistica istituita, perseguimento di una «rivoluzione culturale» che operi anzitutto al livello micrologico della frase, della parola. Non è un caso, ad avviso dei teorici di «Tel-quel», che la rivoluzione culturale abbia potuto prodursi in Cina: l'impianto ideogrammatico infatti è più facilmente slegabile dalla struttura economica capitalista, correlato storico-sociale della struttura soggetto-predicato.

Una diffusa e multiforme critica del linguaggio avanza dunque all'interno del poststrutturalismo, in parte collegandosi all'anarchia antilinguistica di Antonin Artaud (1896-1948), poeta, pensatore, grande critico della cultura e teorico del teatro, in parte allacciandosi a una diffusa inclinazione antiformalistica presente nella cultura francese, evidenziata nelle dispute tra Poincaré e Couturat all'inizio del secolo, nel «continuismo» di Duhem e di Bergson, nelle tesi epistemologiche di Gaston Bachelard. Variamente, Deleuze, Guattari e Lyotard (su cui cfr. cap. XII) sviluppano questa tendenza. Jacques Derrida assume invece una posizione anomala, che lo avvicina all'altra corrente onto-linguistica del secolo, l'ermeneutica. Derrida (che inizia il suo lavoro teo-

¹⁶ E Kristeva si richiama direttamente a Frege: cfr. J. KRISTEVA, *Semiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris 1969; ID., *La révolution du langage poétique*, Seuil, Paris 1974; ID., *Polilogue*, Seuil, Paris 1976.

rico in collegamento con il gruppo di «Tel-quel») rappresenta così il punto di sutura tra le due «anime» della svolta linguistica europea.

5. Jacques Derrida.

Schematicamente, si può pensare che lo strutturalismo classico rappresenti un punto di vista centrato sul *fatto* del linguaggio, sulla struttura linguistica già formata e istituita, mentre il poststrutturalismo (e in generale gli sviluppi dello strutturalismo a partire dagli anni Settanta) insiste piuttosto sulla *genesì*, ossia come si è visto sulla forza energetico-pulsionale che sta dietro la forma (o prima della forma) e la costituisce. La posizione di Jacques Derrida è del tutto eccentrica, sia rispetto a questa impostazione del problema, sia più in generale rispetto alla svolta linguistica europea. Per circostanze biografiche Derrida appartiene al poststrutturalismo, ma di fatto la sua interpretazione dei fenomeni linguistici, la sua pratica filosofica, nonché gli autori a cui fa riferimento, lo avvicinano all'ermeneutica (cfr. cap. XI), e tuttavia sarebbe inappropriato considerarlo un «filosofo dell'interpretazione» nel senso in cui lo sono autori di cui parleremo nel prossimo capitolo, come Gadamer o Ricoeur.

Come gli altri poststrutturalisti, Derrida avanza di nuovo le ragioni della «forza» contro la «forma»⁷¹, ma non concepisce la genesi della forma a partire dalla forza, dall'energetica del «desiderio»: pensa piuttosto a una *anteriorità* della forma, del linguaggio scritto, reinterpretato come *traccia testuale*. Il testo, la scrittura, gli appaiono essi stessi i primi generatori di «forza». La sua indagine si colloca allora non *al di là* del linguag-

⁷¹ Cfr. J. DERRIDA, *Force et signification*, in *id.*, *L'écriture et la différence*, Paris 1967 (trad. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in *id.*, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971).

gio, alla ricerca delle forze pulsionali che lo determinano, ma per così dire *al di qua*, nel movimento che si genera non prima del testo ma a partire da ogni testo, dalle specifiche carenze strutturali di cui ciascun testo è portatore.

La posizione di Derrida è complessa, soprattutto perché questo elogio della traccia scritturale si accompagna a una forma di *rifiuto metateorico della teoria*, rifiuto che come abbiamo visto risale dalla sinistra hegeliana a un'ampia parte della filosofia nella prima metà del secolo. Inoltre, come si è detto, Derrida può essere pensato come un hegeliano di sinistra, un esponente di quella filosofia *al limite* (della scienza, della letteratura, della politica) che sorge nel secondo Ottocento con la dissoluzione-realizzazione della dialettica. La logica in cui Derrida si muove è infatti una forma di dialettica asintotica, che smaschera la falsa pariteticità degli opposti: non è vero che logicamente e storicamente «a» e «non a» hanno pari dignità; nella storia del logos anzi ogni opposizione apparentemente simmetrica cela «una gerarchia violenta», il tentativo di mettere a tacere *un lato* della dicotomia.

La «decostruzione» a cui Derrida sottopone i testi (in particolare quelli della tradizione filosofica: il termine si presenta infatti come traduzione-rielaborazione del concetto heideggeriano di *Destruktion* della metafisica) è a ben guardare – anche se Derrida appartiene a una tradizione che conserva una certa antipatia nei confronti del concetto – *un tipo di analisi concettuale*. Essa anzitutto promuove l'individuazione della dualità che si cela in ogni testo (in ogni sviluppo concettuale), quindi indaga e *smaschera* la «contrapposizione gerarchica» che si cela in ogni dualità. Ciò significa che una pratica decostruttiva deve anzitutto riequilibrare le forze in gioco, prendendo posizione a favore del lato misconosciuto, minoritario, «perdente» del concetto. Quindi, per evitare che tale pratica si risolva in ultimo in una

riproposizione «violenta» della gerarchia, occorrerà mostrare come i due lati del concetto in ultimo si elidano a vicenda¹⁸.

Il caso più esemplare, e quello che fornisce per così dire il modello metateorico della prassi derridiana, è la contrapposizione tra *phoné* (voce) e *grammé* (scrittura): la seconda, nota Derrida¹⁹, è sempre stata sacrificata a vantaggio della prima, sin dalla famosa «condanna» platonica pronunciata nel Fedro. La critica heideggeriana alla metafisica e alla presenza va dunque condotta nel senso anzitutto di una riabilitazione della scrittura. In effetti, la *grammé* è dotata di una *presenzialità affatto particolare*: essa è presenza, ma anzitutto come traccia, residuo di una cosa che non c'è (più): dunque di un'assenza. La scrittura è il deposito residuale dell'essere, la traccia presente-assente di ciò che è stato. Nel rendersi presente (per esempio nell'essere letta) la scrittura denuncia anzitutto l'assenza dello scrivente, nonché delle «cose» evocate. L'antiumanismo strutturalista si innesta in Derrida sull'antiumanismo heideggeriano. La scrittura, la logica del testo, la fatalità impersonale del meccanismo in cui il testo consiste, hanno il sopravvento su ogni intenzione di senso e di pensiero. Poiché è il testo, nella sua costruzione e nel suo destino, che crea il senso, sarebbe inutile presupporre l'intenzionalità di un soggetto cosciente. Inoltre, il lavoro della decostruzione ha una latente ispirazione antifilosofica, e in ciò è molto simile al lavoro analitico che il primo Wittgenstein, Moore, i primi neopositivisti, proponevano nei riguardi del linguaggio filosofico: solo che nel caso di Derrida è un'analisi del testo, e non dell'enunciato, che porta al suo dissolvimento dialettico. Tutte queste affinità – abba-

¹⁸ Cfr. J. DERRIDA, *Positions*, Poitiers 1971 (trad. it. di G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975).

¹⁹ ID., *De la grammatologie*, Paris 1967 (trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso e A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969).

stanza superficiali, forse, ma che i sottili e «obliqui» testi di Derrida lasciano intuire a ogni passo – spiegano la strana collocazione di questo pensatore che nell'ultimo trentennio ha dialogato tanto con i compagni poststrutturalisti quanto con gli ermeneuti, quanto (a volte in modo conflittuale, come si è visto) con gli analitici. «Criticare il decostruzionismo», ha scritto Hilary Putnam, per molti filosofi analitici «è come cercare di fare a pugni con la nebbia»⁴⁰; ma è molto probabile che in questo ruolo di Derrida si giochi una seria contingenza dello spirito del tempo, che Derrida stesso, avvertendo il proprio compito filosofico (un po' come Wittgenstein) come un lavoro *en artiste*, si è assunto la responsabilità di riflettere.

⁴⁰ H. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, trad. it. cit., p. 108.

Capitolo undicesimo

Ermeneutica

«Tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere» così scrive Heidegger¹ al giovane studente che gli chiede il senso del suo pensiero (cfr. cap. VIII). A questa definizione del lavoro filosofico corrisponde la parola «ermeneutica».

L'ermeneutica rappresenta, come abbiamo accennato, la «terza via» dell'ultima filosofia heideggeriana: ma essa costituisce anche il più forte e significativo elemento di raccordo tra le diverse fasi del pensiero di Heidegger. In un bilancio finale, Heidegger stesso ha riconosciuto che due temi sono sempre stati dominanti per lui: il *linguaggio* e l'*essere*, e il punto di vista ermeneutico è precisamente dato dall'articolazione di linguaggio ed essere. Si è visto che a partire dal '36 Heidegger prende a caratterizzare l'essere in termini di «evento»: nella *Lettera sull'umanesimo* (1947) egli chiarisce che l'*evento* in cui l'essere si consegna all'uomo è un evento linguistico, e che «il linguaggio è la casa dell'essere»; in seguito² Heidegger sviluppa sempre più chiaramente la dimensione *linguistica* dell'evento. L'accadere «eventuale» in cui l'essere si concede è un accadere linguistico, un «appello» offerto all'ascolto umano (è cioè la storia delle paro-

¹ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, trad. it. cit., p. 124.

² Cfr. *id.*, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 (trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973).

le e dei testi in cui si sono manifestati gli sforzi umani per comprendere l'essere, e in cui l'essere ha tentato di autocomprendersi). Nell'idea linguistica di evento tutto il percorso dell'ontologia heideggeriana si compie: l'uomo, come si affermava in *Essere e tempo*, è il tramite del manifestarsi dell'essere, poiché nel suo progetto l'essere stesso viene in luce; la natura del progetto umano dipende dalla concreta situazione storica in cui l'uomo si trova, e dunque l'uomo è «progetto gettato»; il venire in luce dell'essere è «un appello», non è qualcosa che l'uomo possa decidere o dominare, ma d'altra parte è anche una voce, a cui l'uomo può rispondere; l'essere dunque essenzialmente «ci parla», l'apertura entro la quale «siamo gettati» è il linguaggio.

«Dove non c'è linguaggio, – scrive Heidegger¹, – non c'è alcun aprimento dell'ente». È questo il principio che suggerisce di fare dell'*ermeneutica* – ossia la teoria (o l'arte) dell'interpretazione del linguaggio – il metodo proprio della filosofia, e su questa scelta basilare (più o meno conservando le implicazioni che le dà Heidegger) si fonda la pratica filosofica dei principali teorici dell'ermeneutica contemporanea: Hans Georg Gadamer, Luigi Pareyson, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo. Quale significato ha lo spostamento dell'ontologia sul piano dell'«ermeneutica»? In quale misura ciò non equivale a una riduzione, a una forma di chiusura in un ambito linguistico del significato «più ampio» dell'essere che Heidegger cercava? In quale senso questa identificazione di linguaggio ed essere (e la relativa «totalizzazione» del linguaggio che ne deriva) non è ancora una scelta arbitraria, una «metafisica»?

1. *Pietre e marmi, suoni, gesti e parole.*

In effetti, il termine «ermeneutica» originariamente aveva una funzione applicativa, indicando la teoria (o

¹ *Ibid.*, p. 57.

l'arte) dell'interpretazione di testi e discorsi (dal testo biblico a quello letterario, dai codici e dalla giurisprudenza al documento storico). In questo senso si è inteso il termine sino a Dilthey. Come abbiamo visto, nel tentativo di trovare una fondazione delle scienze dello spirito Dilthey avanzava una ripresa dell'ermeneutica, ampliandone la nozione da pratica di interpretazione dei testi a metodologia o forma di conoscenza propria delle scienze dello spirito: «lo stesso spirito umano ci parla dalle pietre, dal marmo, dai suoni musicali, dai gesti, dalle parole e dalla scrittura, dagli ordinamenti economici e politici e dalle azioni, e chiede di essere interpretato»⁴.

In seguito, Heidegger assegna un'impronta *ontologica* alla comprensione interpretativa: l'interpretazione è il modo proprio con cui l'uomo si rapporta all'essere in quanto è collocato, situato nell'essere stesso, ed egli stesso è una parte dell'essere. Questa acquisizione come abbiamo detto appare apertamente in *Essere e tempo*, il cui risultato metafilosoficamente più rilevante è l'assegnazione di un'impronta *ontologica* alla teoria delle scienze dello spirito (che implica, correlativamente, la precisazione del metodo fenomenologico come metodo «interpretativo»⁵). Dunque il risultato dell'accostamento fenomenologia + teoria delle scienze dello spirito + ontologia (esistenziale, alla Kierkegaard) è una filosofia ermeneutica. Ma già in precedenza, nei corsi universitari giovanili, dal 1919 in poi, Heidegger aveva utilizzato il termine *Hermeneutik* per definire la propria filosofia, intesa come un'analisi della «vita umana». Egli aveva parlato di «intuizione ermeneutica» e di «diaermeneutica», nonché, nel 1922, di «situazione ermeneutica», e nel corso del semestre estivo del 1923

⁴ W. DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, trad. it. cit., p. 176.

⁵ L'ermeneutica, come si precisa nel § 7c di *Sein und Zeit*, è il metodo proprio della fenomenologia in sede ontologica (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., p. 58).

aveva definito la propria nuova prospettiva di pensiero come una «ermeneutica della fatticità»⁶.

In uno scritto di *In cammino verso il linguaggio*⁷ Heidegger spiega che la familiarità con il termine e il concetto di ermeneutica gli proviene dai suoi studi di teologia, e in effetti, come si vedrà, l'ipotesi onto-linguistica dell'ermeneutica è tipicamente orientata in senso religioso: il linguaggio qui non è il linguaggio come strumento dell'uomo ma come strumento di Dio (o dell'essere): in questo senso il panlinguismo dell'ermeneutica è del tutto particolare, poiché con linguaggio si intende l'universale *espressività* del mondo, delle cose, dei rapporti umani (pietre, gesti, ecc.). Inoltre, da semplice operazione interpretativa di fronte al testo, l'ermeneutica diventava anche – a causa della compromissione ontologica di ogni scelta metodologica, di cui abbiamo parlato nel capitolo VIII – il modo d'essere dell'uomo: il modo fondamentale in cui la vita umana si sviluppa in rapporto alla propria situazionalità e alla propria temporalità. Con chiarezza Pöggeler ha mostrato che la risposta alla domanda avanzata dal giovane Heidegger (cfr. cap. VII), – ossia: è possibile una «logica» della filosofia della vita e dell'esistenza, e come può svilupparsi? – trova risposta nel concetto di ermeneutica. L'ermeneutica è il lato «formale», la formalizzazione, dell'analitica heideggeriana dell'essere⁸: è il modo in cui l'ontologia assume una veste «formale». L'ermeneutica dunque è la «logica» dell'ontologia fenomenologica pensata da Heidegger⁹. Ma si tratta di una logica-ontologica, e di un logos che è anzitutto ma-

⁶ ID., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main 1988 (trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992). In *Unterwegs zur Sprache* cit., Heidegger ricorda soltanto il corso del '23.

⁷ *Ibid.*, pp. 89 sgg.

⁸ Cfr. O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* cit.; ID. *Heideggers logische Untersuchungen* cit.

⁹ Ma anche, come abbiamo visto, da Georg Misch: l'idea di fondo della convergenza di ermeneutica, fenomenologia e ontologia esistenziale è precisamente questa: ermeneutica è il logos, la voce, dell'intero orizzonte fenomenologico-esistenziale.

nifestazione. Infine, il linguaggio in cui si manifesta l'essere è eminentemente per Heidegger il linguaggio originario, quello della poesia, quello che lascia parlare l'essere e si confronta con l'essere come se per la prima volta lo vedesse e lo interpellasse (questo aspetto, come vedremo, è notevolmente ridotto negli ermeneutici del secondo Novecento, per i quali – e soprattutto per Gadamer – è in gioco *tutto* il linguaggio, tutta la possibile espressività ontologica).

2. Gadamer.

Nel 1960, con *Verità e metodo* Hans Georg Gadamer (1900) compie il passo conclusivo per un'affermazione dell'ermeneutica come metodica universale, specificando che l'essere in cui l'uomo si trova è linguaggio, ovvero è l'insieme dei concetti, parole, narrazioni di cui è intessuta l'esperienza umana. Gadamer fissava così in una forma che è tuttora canonica le linee principali della nuova ontologia ermeneutica.

In *Verità e metodo* vengono raccolti tutti i risultati della filosofia tedesca del primo Novecento in una nuova sintesi, che ne mostra una specie di destino storico. Molti tra i temi e i personaggi di cui abbiamo parlato compaiono nel libro, il quale è in questo senso anche una ricostruzione storico-critica orientata al problema delle scienze dello spirito. Ora Gadamer interviene nel dibattito su «Erklären/Verstehen», scienze della natura e scienze dello spirito, proponendo una prospettiva *ontolinguistica*. Si trattava di un terzo modo, completamente diverso rispetto alla filosofia analitica e allo strutturalismo, di intendere il linguaggio.

Dal punto di vista ermeneutico il linguaggio non è semplice strumento o principio metodologico, né è semplicemente e soltanto a priori della conoscenza dei fenomeni, ma è soprattutto «l'essere che può essere compreso», l'essere in quanto oggetto di comprensione in-

interpretativa. In questo senso, il linguaggio svolge nell'ermeneutica quelle stesse funzioni che per Hegel svolgeva lo spirito, ovvero è «l'avvolgente» insieme di essere, divenire, pensiero, in cui è collocata la conoscenza umana, e di cui è costituito l'intero sapere.

Come si è visto, Dilthey sfiorava questa soluzione hegeliana nel tentativo di trovare un fondamento delle scienze dello spirito; Gadamer ora la affronta decisamente, e l'accoglie in senso positivo, fornendo una rilettura storico-linguistica dell'idea hegeliana di «spirito oggettivo». L'orizzonte della storia isolato da Dilthey e la precisazione ontologica che ne aveva fornito Heidegger vengono ora integrati in una visione della pratica filosofica che presuppone come sfondo e fondamento un *essere* che è insieme *storia e linguaggio*.

Verità e metodo rappresenta un grande sforzo di raccogliere e sintetizzare le diverse teorie antioggettivistiche della prima metà del secolo, portandole a nuovi sviluppi e orientandole alla fondazione di una nuova filosofia. È ancora l'esperienza (ripensata in senso ontologico) il tema di fondo. L'opera si divide in tre parti, rispettivamente dedicate all'esperienza estetica, all'esperienza storica e all'esperienza linguistica, e il suo obiettivo principale è indicare le condizioni di una pratica filosofica basata sull'interpretazione, o meglio sul riconoscimento del ruolo centrale che l'interpretazione (di testi, discorsi, opere, documenti, reperti) svolge nell'esperienza filosofica. Nella prima parte Gadamer mostra come la filosofia che pone al proprio centro l'interpretazione sia vicina all'ambito della cultura umanistica e delle idee fondamentali che la orientano (quelle di gusto, genio, cultura, tatto, senso comune). Il «sapere» ermeneutico implica caratteristicamente una visione extrametodica della verità (di qui la dicotomia individuata dal titolo). Mentre un sapere metodico è sempre in grado di ricostruire in modo sovracontestuale il proprio procedimento, un sapere extrametodico è basato *a)* su sensibilità e facoltà il cui operare non è del tutto ricostruibile; *b)* su un uso selettivo della memoria in cui il dimenticare svolge

un ruolo più importante del ricordare; c) su una «logica» in cui il non dire è più rilevante a volte del dire; infine, e soprattutto, d) su un certo primato della contestualità, ossia sul fatto che esiste un' anteriorità dell'applicazione, ovvero non si dà il caso di applicare forme pure a dati d'esperienza, ma è dal contesto dell'esperienza che scaturisce la chiarificazione interpretativa: l'applicazione così retroagisce sulla spiegazione determinandola in modo decisivo.

Il territorio paradigmatico di tale «sapere» ontologico (o meglio di tale esperienza dell'essere) è l'esperienza estetica. Nell'incontro con l'opera d'arte infatti noi sperimentiamo esemplarmente una verità *extrametodica*, incontriamo fenomeni del tutto estranei alla conoscenza scientifica, e all'uso «teoretico» del conoscere. L'opera d'arte, – scrive Gadamer, – non è un oggetto che si contrapponga ad un soggetto¹⁰: nell'incontro con l'opera noi siamo sedotti e spossessati, siamo presi in un gioco che ci supera e dispone di noi. La vera essenza dell'opera è trasformare chi la incontra: la verità che incontriamo nell'arte ci trasforma. Infine noi partecipiamo alla costituzione dell'opera; l'arte non è tale se non in quanto esistono fruitori che la pongono in essere; un libro è muto fino a quando un lettore non lo fa parlare.

Emerge così la natura *trasformante* ed *esecutiva* della verità e tale assunto è il nucleo della rifondazione ermeneutica della filosofia operata da Gadamer. Nella seconda parte egli specifica i principî (extrametodici) della filosofia dell'interpretazione. Qui vediamo in azione le teorie diltheyane e heideggeriane della precomprensione¹¹ e del circolo er-

¹⁰ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, trad. it. cit., pp. 114, 124.

¹¹ «Precomprensione» (cfr. in particolare M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., § 32) è quel modo preliminare di conoscenza «medio e vago» che sempre abbiamo di un tema o di un problema allorché ci proponiamo di indagarlo. A ben guardare ogni domanda filosofica contiene già un abbozzo di risposta: nel domandare «che cos'è la poesia?» oppure «che cos'è la filosofia?», come aveva osservato Dilthey, noi abbiamo già certe nozioni di filosofia e di poesia attive nella nostra mente, e la ricerca consiste nel confermare, modificare, ampliare tale visione anticipativa, ossia la nostra precomprensione della filosofia e della poesia: ciò che già sappiamo, in modo preliminare, dell'una e dell'altra.

meneutico articolate ingegnosamente nel quadro di una delimitazione del campo e della natura dell'esperienza storica.

La prima acquisizione gadameriana è una teoria del *pregiudizio* come fondamento conoscitivo. Se è vero, come ha sostenuto Heidegger, che siamo sempre «gettati» in una situazione storico-esistenziale e che essa dà forma alla nostra «precomprensione» della cosa, allora occorre dire che nel nostro conoscere sono sempre all'opera conoscenze anticipative e pregiudiziali di vario ordine. Occorre secondo Gadamer parlare senz'altro dei *pregiudizi* che gravano sulla comprensione storica, e assumere tutte le implicazioni negative di questa evidenza, ma valutarne anche il senso positivo¹². Infatti i pregiudizi (un certo numero di pregiudiziali nella valutazione della realtà) sono ineliminabili, e presumere di non averne significa restare prigionieri del più grave di essi, cioè il pregiudizio di neutralità (in ciò l'ermeneutica si distanzia decisamente dalla fenomenologia husserliana, e dalla sua pretesa di raggiungere una certa neutralità o ingenuità descrittiva mediante l'*epoché*). Inoltre, i pregiudizi sono in realtà le condizioni del nostro incontro con le cose, sono il pregiudicare e il prevedere che orientano il giudizio e lo sguardo.

Uno stesso tipo di operazione trasvalutante va fatta nei riguardi della *tradizione*. L'Illuminismo disprezzava la tradizione, considerandola come l'autorità che rende prigioniero il giudizio e impedisce la creazione del nuovo. Ora, osserva Gadamer, noi siamo immersi nella tradizione: essa è il tessuto connettivo che ci permette di dialogare tra noi e con il passato, dunque sarebbe illusorio, nonché controproducente, tentare di farne a meno. Tutto il lavoro dell'ermeneutica è allora un dialogo con la tradizione e una procedura di autocritica e di autorischiaramento dei pregiudizi. Lo sviluppo effettivo dell'interpretazione è infine caratterizzato da Gadamer

¹² In ciò Gadamer mostra una affinità con Natorp e richiama la nozione natorpiana di teoria ricostruttiva-regolativa di cui si è parlato nel capitolo IV.

in base a quattro categorie: la differenza temporale (*Zeitenabstand*), la storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*), la coscienza della determinazione storica (*Wirkungsgeschichte Bewusstsein*), la fusione di orizzonti (*Horizontvermischung*). Esse servono sostanzialmente a specificare la caratteristica *diffusività* del «dato» ermeneutico, e il modo corretto di concepirlo e accoglierlo.

Nell'ultima parte di *Verità e metodo* Gadamer precisa la sua ipotesi onto-linguistica: si specifica cioè che il «dato» ermeneutico, l'oggetto con cui l'ermeneutica opera – che non è mai dato né obiettivato, ma è la *tradizione* in cui *stiamo*, e di cui in parte siamo *costituiti* – è il *linguaggio*.

L'esperienza del linguaggio a cui Gadamer fa qui riferimento è anzitutto l'esperienza *ontologica*, così come viene tratteggiata nelle opere di Heidegger. Essere e linguaggio coincidono perché, come l'essere, il linguaggio è il *concomitante-antecedente*: così come quando chiedo «che cosa è l'essere?» presuppongo ed enuncio l'essere di cui domando, allo stesso modo *quando chiedo che cosa è il linguaggio uso ciò che sto interrogando*; Gadamer precisa questa evidenza sottolineando che il linguaggio è *intrascendibile*, è illusorio pretendere di uscire dal linguaggio, poiché esso è precisamente quel flusso di tradizione trasmissione in cui viviamo e da cui siamo costituiti.

È impossibile concepire un'esperienza prelinguistica pura: l'esperienza umana è sempre strutturata linguisticamente, come ha messo in luce Humboldt (e come è stato confermato dalle tesi di Sapir e Whorf). Imparare a parlare, scrive Gadamer, significa imparare ad avere esperienza del mondo. Possiamo infatti concepire il «mondo» (la totalità delle condizioni che corrisponde, secondo Kant, all'illusione trascendentale) esattamente perché possediamo un linguaggio: è grazie al linguaggio che ci è possibile entro certi termini trascendere il qui e ora dell'esperienza. C'è dunque una parentela essenziale tra linguaggio e mondo: ho un mondo perché lo dico

e lo esprimo in parole; ho un linguaggio perché in esso si esprime il mondo¹³. Infine, noi non «governiamo» la lingua di cui facciamo uso – in effetti, la dimentichiamo nell'atto di servircene – è piuttosto lei stessa che dispone di noi – e in questo senso il parallelo linguaggio-essere si conferma come una prosecuzione della riflessione «antiumanistica» dell'ultimo Heidegger. Essenzialmente, noi non abbiamo un linguaggio ma siamo linguaggio.

3. *Riabilitazione della filosofia (pratica).*

Il merito maggiore del lavoro di Gadamer, visto nel quadro complessivo dello sviluppo della filosofia europea, dal neokantismo all'esistenzialismo, è quello di aver rilanciato la possibilità del discorso filosofico a partire dalle stesse premesse che nello storicismo, nell'esistenzialismo, nelle teorie dei francofortesi avevano portato a una svalutazione profonda della teoria, al suo sbocco nel relativismo (storicismo), nello scacco esistenziale o nella «realizzazione» politica (esistenzialismo), in una forma di filosofia «poetica» (come avviene in alcune delle opere di Heidegger), in un negativismo sfiduciato e pessimistico (ultimi sbocchi della critica francofortese). Pur muovendo da una presa di distanza dal sapere «teoretico»¹⁴, Gadamer mostra tuttavia la possibilità di lavorare filosoficamente sui concetti-parole della tradizione perseguendo una forma di teoresi, benché quest'ultima sia pensata in senso antimetodico, nei termini di quella verità come appropriazione-trasformazione di cui parlava Kierkegaard nella *Postilla*.

Il concetto gadameriano di teoria ha due riferimenti principali: Aristotele e Hegel. Gadamer si richiama alla nozione aristotelica di *phronesis*, di razionalità pratica, e in questo senso le sue tesi sono state integrate nel qua-

¹³ Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, trad. it. cit., p. 507.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 365 sgg.

dro di un'ampia operazione di recupero o riabilitazione della razionalità pratica che ha interessato autori di diversa provenienza¹⁵. Ma forse altrettanto determinante è il richiamo alla dialettica hegel-platonica¹⁶. La logica entro la quale si muove questa visione rinnovata della teoria è infatti un «aggiornamento» della logica hegeliana, attraverso il suo ricongiungimento al *dialoghestai* platonico. Abbiamo già accennato che l'ermeneutica si muove esplicitamente sul terreno dello «spirito oggettivo», ripensato in termini di essere-tempo-linguaggio, ossia nei termini di quella corrente multiforme di parole, narrazioni, teorie da cui proviene e a cui si uniforma la nostra comune esperienza. Ora la forma, il modo specifico in cui abbiamo esperienza di tale logos linguistico (il modo in cui *stiamo* in esso e ne facciamo uso) è una logica di domanda-e-risposta, dunque la logica dell'esperienza ermeneutica è una logica *dialogica*, il cui centro è il domandare. Fare esperienza, precisa Gadamer, significa non tanto trovare risposte, ma trovare (nuove) domande. La filosofia è l'arte del domandare, e il domandare-e-rispondere è il modo fondamentale dell'essere dell'uomo all'interno dell'essere-tempo-linguaggio.

4. Pareyson, Ricoeur.

Contemporaneamente a Gadamer, altri due autori, Paul Ricoeur (1913) in Francia e Luigi Pareyson (1918-1991) in Italia, svolgevano un discorso analogo, muovendosi sul terreno di quel ripensamento dell'ontologia, del pensiero e della filosofia, che aveva impegnato la filosofia tedesca nella prima metà del secolo.

¹⁵ Cfr. F. VOLPI, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in «il Mulino», XXXV (1986); cfr. anche la sintesi di G. FORNERO, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito tra «neoaristotelici» e «postkantiani»*, in G. FORNERO, F. RESTAINO e D. ANTISERI, *Storia della filosofia*, vol. IX, Utet, Torino 1994.

¹⁶ Cfr. H. G. GADAMER, *Hegels Dialektik* cit.

La triade storicismo, fenomenologia, esistenzialismo può essere utilmente applicata a comprendere le diverse accentuazioni che l'ermeneutica assume nei tre autori. Se in Gadamer si avverte in modo determinante l'influsso dello storicismo, in Ricoeur è avvertibile la dominanza dell'impostazione fenomenologica, mentre Pareyson sviluppa soprattutto il fondamento ontologico-esistenziale dell'ermeneutica. In effetti Ricoeur resta profondamente legato a due aspetti che come abbiamo visto sono costitutivi nello sviluppo della prospettiva husserliana: la problematica della *descrizione* (della referenza), e la centralità del problema della conoscenza. Dunque si tratta in un certo senso del recupero all'interno dell'ermeneutica di quelle dimensioni teoretiche e metodologiche che erano state messe in minoranza dall'impostazione ontologica.

L'elaborazione del primo aspetto perviene in Ricoeur a una messa in chiaro generale del problema della *mimesis*. La novità del punto di vista ricoeuriano consiste nella dinamizzazione ed estetizzazione del discorso sulla metodologia descrittiva, ossia nello sviluppo di una nozione di descrizione come eminentemente *narrazione*, discorso le cui componenti sono storico-estetiche. Quanto al secondo aspetto, sin da principio si avverte in Ricoeur la necessità di «trovare una via» tra ermeneutica ed epistemologia, tra la concezione umanistica della filosofia difesa da Gadamer e l'ambito della scienza e della teoria tradizionale della conoscenza. Se l'ermeneutica deve costituirsi come filosofia, ossia acquistare l'universalità di un'arte dell'esperienza in generale, allora non può eludere il dialogo o il confronto con l'epistemologia¹⁷.

Pareyson si muove piuttosto nel solco di uno sviluppo dei presupposti ontologici dell'ermeneutica, ovvero di tutto ciò che nell'ipotesi gadameriana fa capo a He-

¹⁷ Cfr. su questo punto M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, pp. 265 sgg.

gel (filosofia dello spirito) e a Heidegger (ontologia ermeneutica dell'effettività). Tuttavia, le premesse di Pareyson sono da rintracciarsi in Schelling piuttosto che in Hegel, in Jaspers e nel personalismo più che in Heidegger. Pareyson interpreta la contemporaneità filosofica come l'epoca di dissoluzione-oltrepassamento dell'hegelismo, e si richiama al programma di Kierkegaard, che contro Hegel evocava il «pensatore vivente», la natura *personale* della verità, e insieme la natura *sovrastata* dell'io. L'io è sempre rapporto a sé e ad altro, a un essere che lo supera e lo costituisce. Contro le interpretazioni esistenzialistiche della tesi kierkegaardiana, Pareyson sottolinea la concretezza dell'io vivente: la sua libertà e la sua irriducibilità a principio formale, o istanza meramente ontologica¹⁸. Se l'esserci teorizzato da Heidegger gli appare un a priori anonimo e privo di concretezza, e Jaspers, pur attento alla concretezza esistenziale dell'uomo, gli sembra troppo incline a risolvere l'esistenza in mera negatività, egli trova invece nella nozione di persona il luogo ideale di una coincidenza effettiva di «eterorelazione» e «autorelazione»: la persona infatti è l'incontro effettivo di «incarnazione nel mio corpo» e «partecipazione all'essere».

Su questo sfondo si colloca l'elaborazione pareysoniana del problema ermeneutico. Già in *Il compito della filosofia oggi*, un saggio del 1947, poi raccolto in *Esistenza e persona* (1950), Pareyson aveva sottolineato la centralità dell'interpretazione nel lavoro filosofico; più tardi, con *Estetica. Teoria della formatività* (1954) specifica la sua idea di comprensione interpretativa secondo un punto di vista affine a quello degli ermeneutici classici, come Schleiermacher o Dilthey. Si tratta dell'idea di interpretazione come ricostruzione del processo che ha generato il testo. L'idea è però slegata da implicazioni psicologiche (dall'intenzione dell'autore), ed

¹⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni 1971² (1ª ed. 1943), p. 74.

elaborata invece nel quadro di una *teoria della formatività* così concepita: il rapporto interpretativo si svolge tra persone e forme; l'interpretazione è conoscenza delle seconde da parte delle prime, ma questa conoscenza è un rifacimento personale del movimento formativo che ha condotto a ciascuna forma determinata; poiché ogni forma è effetto di un processo interpretativo, nell'interpretarla ci è necessario risalire alle forme che a loro volta l'hanno formata; ne consegue in ultimo che ogni interpretazione è all'origine di nuove forme, in un processo infinito.

In tale configurazione teorica deve vedersi il nucleo germinale dell'*ontologia dell'inesauribile* che Pareyson sviluppa più tardi in *Verità e interpretazione*, un volume del 1971. La tesi centrale dell'ontologia dell'inesauribile è infatti l'idea che la verità è colta solo in un'interpretazione (nel senso sopra indicato), dunque è inoggettivabile, e accessibile solo all'interno di una formulazione personale. Questo non significa che la verità sfugga alle forme in cui la cogliamo, ma solo che *non tutta la verità* ci è data in esse: quel che incontriamo nell'interpretazione è una verità autentica, ma non definitiva, una verità sempre ulteriore, e tuttavia totalmente presente.

5. *Koinè ermeneutica.*

Nell'ultima fase del suo pensiero Pareyson si è mosso in un ripensamento del rapporto tra essere e libertà al cui centro si trova il recupero della problematica del male che l'orizzonte sostanzialmente conciliativo dell'ermeneutica di Gadamer (come abbiamo visto, per Gadamer i pregiudizi sono positivi, la tradizione è positiva, il linguaggio è di per sé portatore di verità, dunque è lecito affidarsi al linguaggio), o quello poetico e «antiumanistico» dell'ultimo Heidegger portavano a trascurare. Lo sfondo di quest'ultima fase è ancora schiettamente

ontologico, ma ora emerge un nuovo primato del pensiero del nulla, ovvero della «tragica» libertà di Dio e dell'uomo, sull'essere¹⁹.

Negli anni Ottanta, l'ermeneutica ha avuto una notevole fortuna, tanto da essere definita la «nuova koinè» del pensiero contemporaneo²⁰. Si è parlato anche di una «svolta ermeneutica» della filosofia e della teoria della scienza²¹, perché in quegli anni le idee della «nuova epistemologia» di autori postpopperiani, come Kuhn e Feyerabend, avevano ampia diffusione, e la loro impostazione in largo senso storico-relativistica portava di riflesso a un'asseverazione dello storicismo ermeneutico. Per quanto questa «pervasività» dell'ermeneutica sia oggi in fase di rientro, e sia stata ampiamente discussa²², tuttora è difficile orientarsi in un movimento di pensiero che a un certo punto, come è avvenuto per l'esistenzialismo negli anni Quaranta e Cinquanta, si è tradotto in un «clima spirituale», in un diffuso «atteggiamento culturale». Considerando solo gli autori più noti, accanto all'ermeneutica originaria, i cui esponenti sono filosofi nati nei primi anni del secolo, ossia Gadamer, Pareyson, Ricoeur, è distinguibile un'ermeneutica di derivazione *nietzscheana* o *hegelo-nietzscheana*, che ha come esponenti pur nella diversità delle rispettive posizioni Jacques Derrida e Gianni Vattimo; un'ermeneutica *critica*, rappresentata da Jürgen Habermas e Karl Otto Apel; un'ermeneutica *neopragmatista* che ha come principale espo-

¹⁹ Cfr. il volume postumo dal titolo *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995. Si deve a Sergio Givone (*Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988; ID., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995) lo sviluppo di quest'ultima impostazione del discorso di Pareyson. Cfr. anche il dialogo tra Givone e Vattimo, entrambi allievi di Pareyson e continuatori della sua filosofia in un senso sottilmente divergente, in S. GIVONE e G. VATTIMO, *Debole e tragico*, in «Aut-aut», 1990, n. 273-78.

²⁰ G. VATTIMO, *Ermeneutica, nuova koinè*, in «Aut-aut», 1987, n. 217-18, ora in ID., *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

²¹ Cfr. ad esempio J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* cit.

²² Cfr. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione* cit., e da tutt'altro punto di vista M. FERRARIS, *Ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

nente l'americano Richard Rorty, e che in parte si collega alla posizione di Habermas.

Solo le prime due provengono da uno stesso nucleo di teorie originarie (lo storicismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo). Richard Rorty giunge all'ermeneutica, come vedremo, soprattutto allo scopo di mostrarne l'affinità con certi sbocchi della filosofia analitica e con le premesse del pragmatismo, Habermas stabilisce inizialmente un rapporto conflittuale con le teorie di Gadamer²³, in seguito ne recupera alcuni aspetti, ma resta in un rapporto di discussione e confronto critico. Apel invece pur caratterizzando originariamente il suo pensiero a partire dal dialogo con Heidegger e con la filosofia ermeneutica del linguaggio, in seguito ha sviluppato una filosofia originale, la cui impostazione è neopragmatistica e neokantiana a un tempo.

²³ Cfr. i testi della discussione su ermeneutica e teoria critica in H. G. GADAMER, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971 (trad. it. di G. Tron, *Ermeneutica e critica delle ideologie*, Queriniana, Brescia 1992²).

Capitolo dodicesimo

Postmodernismo, neopragmatismo e oltre

Nelle pagine precedenti abbiamo incontrato alcuni tentativi di caratterizzare il pensiero dell'epoca nel suo complesso. Un primo esempio è la teoria della *coscienza storica* che secondo Dilthey e Gadamer contrassegna la nostra epoca, un secondo esempio è la tesi del «disincanto del mondo» avanzata da Weber nella sua indagine sulla genealogia della razionalità, un terzo è l'autodissolvimento della ragione nelle società tardocapitalistiche ricostruito dai francofortesi; infine abbiamo incontrato la riflessione critica di Heidegger sul mondo della tecnica e del nichilismo, e la società dei simulacri (e dello spettacolo) teorizzata nella filosofia francese degli anni Sessanta e Settanta.

Tali definizioni dello stato filosofico-culturale del presente sono ovviamente plausibili e di specifica importanza per una filosofia di impostazione storicistico-sociologica, alla Weber, alla Dilthey, ma procedendo più oltre, anche per un pensiero impegnato sul piano politico e sociale, e in generale per una prospettiva interessata all'«innanzi tutto e per lo più» dell'esistenza, o infine, più genericamente, per chi, come riteneva Hegel, continui a pensare che la filosofia debba essere anche o soprattutto «il proprio tempo appreso con il pensiero». Come si vede tutte le correnti del pensiero europeo sono coinvolte in questo tipo di operazione. Esistenzialismo, neomarxismo, storicismo sono a uno stesso titolo interessati a una definizione globale dello spirito del tem-

po, e in certo modo, per le stesse premesse metafisiche da cui muovono, sono vincolati alla necessità di mettere a punto un'immagine dello stato attuale delle cose.

L'esigenza di descrivere la situazione presente è diffusamente avvertita nell'ambito della filosofia continentale degli anni Settanta. Le teorie di cui sopra (disincanto del mondo, coscienza storica, nichilismo, ecc.) vengono di volta in volta proposte in diverse varianti, gradazioni e contesti. Ma l'operazione si scontra subito con le nuove condizioni filosofico-culturali determinate dai mezzi di comunicazione di massa e dall'emergere della *computer-science*, che verso la fine del decennio prende ad annunciarsi come una fonte di radicali trasformazioni nei sistemi di vita e di pensiero. In parte, anche la crisi della teoria critica francofortese (cfr. cap. VI) si doveva a queste circostanze. La possibilità di un aggiornamento della teoria marxiana della società, che costituiva l'obiettivo programmatico della scuola di Francoforte, risulta già negli anni Sessanta fortemente compromessa: si presentano aspetti strutturali della società i quali sembrano aver eliminato, o essere in procinto di eliminare, ogni plausibile condizione di una teoria critica. Come è pensabile una teoria della società dal momento che la struttura della società sembra eludere le condizioni stesse della teoria?

È un'*impasse* variamente avvertita, e a cui fornisce una prima risposta il rinnovamento filosofico-politico che i poststrutturalisti tentano di operare attraverso una rilettura originale della triade Freud, Marx, Nietzsche. Ma in generale tutta la filosofia europea è impegnata nella soluzione del problema: è ovvio infatti che anche rifiutando la legittimità e la verosimiglianza di simili valutazioni complessive dei fenomeni, *anche l'eventuale descrizione dell'impossibilità di fornire una descrizione globale del presente deve autogiustificarsi in qualche modo in quanto descrizione (negativa) del presente*. E d'altra parte una filosofia che eviti questo compito fondamentale di

chiarificazione e registrazione della realtà e dell'attualità può ancora dirsi a rigore «filosofia»? È una sorta di *relativismo di secondo grado* che avanza in quegli anni come un'impostazione ampiamente condivisa. In modo sempre più evidente, l'epoca attuale si presenta come un'epoca di totale dominio in ogni campo del *paradosso*, si scoprono paradossi della decisione e della descrizione, della normatività e dell'azione (si è parlato anzi di una «paradossologia», scienza trasversale che interessa un po' tutte le scienze). La razionalità moderna sembra attestata in una sorta di *fissità* e insieme *irrequietezza*: essa riproduce ovunque le stesse figure risolutive o dissolutive, e le stesse difficoltà. È possibile dare conto di questa situazione e in quali termini?

1. *Postmodernismo.*

La risposta che si presenta quasi casualmente alla fine degli anni Settanta è la teoria del postmoderno, singolare mescolanza di motivi nordamericani ed europei, che si sviluppa inizialmente nell'ambito dell'architettura, della letteratura e della critica letteraria, in musica, nella pittura e nella danza. In certo modo la teoria del postmoderno è la conferma, nell'ambito specifico delle *humanities* e delle arti, di tesi che erano già state evidenziate in filosofia (in particolare, nelle teorie dei francofortesi e dei poststrutturalisti).

Nato in ambito artistico e letterario come l'«ultima avanguardia» del secolo, l'avanguardia della fine di ogni avanguardia¹, il postmoderno si presenta in filosofia come un *ritorno* delle tesi poststrutturaliste dall'America all'Europa²: ovvero come un movimento culturale sorto dal-

¹ Cfr. P. BÜRGER, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt am Main 1987, 1ª ed. 1974 (trad. it. di A. Buzzi e P. Zonca, *Teoria dell'avanguardia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 123 sgg.).

² Cfr. R. CESERANI, *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

la commistione tra le nuove tendenze artistico-letterarie americane con le teorie poststrutturaliste francesi che negli anni Settanta iniziavano a diffondersi negli Stati Uniti. Il più autorevole teorico del postmoderno è probabilmente il critico americano F. Jameson³, ma in filosofia è Jean-François Lyotard (1924-98), nel 1979, a fornire con *La condition postmoderne* un punto d'avvio al dibattito che si sviluppa in seguito, coinvolgendo a diverse condizioni, contro la postmodernità o a suo favore, pensatori come Jürgen Habermas in Germania, Richard Rorty in America, Gianni Vattimo (1936) in Italia. Lyotard trova nelle pagine di uno dei primi teorici del postmoderno in letteratura, il critico Ihab Hassan, la conferma di molte tesi che lui stesso e gli altri francesi avevano formulato negli anni Sessanta-Settanta, e assegna ora a tutto l'insieme una diversa intonazione.

Il postmoderno viene presentato da Hassan come una combinazione particolare di *dialettica* e *differenza*⁴. A un primo grado postmodernità equivale a pluralità: l'età postmoderna è l'età di Orfeo, lo sfortunato semidio che pur ridotto a frammenti continua a cantare⁵. Ma ciò non basta: l'essenza del postmoderno è più complicata, essa «abbraccia continuità e discontinuità, diacronia e sincronia»⁶; naturalmente non si tratta *solo* di dialettica: la verità dell'epoca è piuttosto una dialettica «esplosa» e discontinua, che ha molti tratti di somiglianza con l'universo descritto da Nietzsche come età del «nichilismo» e della «decadenza»⁷.

³ Cfr. F. JAMESON, *Postmodern, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, 1984 (trad. it. di S. Velotti, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989).

⁴ O anche di indeterminazione e immanenza: cfr. I. HASSAN, *Cultura, indeterminazione e immanenza: margini dell'età (Postmoderna)*, in C. ALDEGHERI e M. SABINI (a cura di), *Immagini del postmoderno*, Cluva, Venezia 1983.

⁵ Cfr. I. HASSAN, *The Dismemberment of Orpheus*, University of Milwaukee Press, Madison 1971.

⁶ Cfr. G. CHITURAZZI, *Il postmoderno* cit., p. 190.

⁷ Si deve a G. Vattimo la rilevazione di questo compimento delle profezie nietzscheane (cfr. G. VATTIMO, *La fine della modernità* cit.).

È interessante osservare che mentre in tutti gli autori non filosoficamente impegnati il postmoderno è una «logica» (viene espressamente definito infatti come la «logica culturale del tardo capitalismo»), nei filosofi che se ne occupano postmoderno è anzitutto *dissoluzione* della logica. Il fatto è singolare ma comprensibile. Nei teorici della postmodernità non «professionalmente» filosofi emerge un'esigenza di comprensione dei meccanismi razionali in atto nella cultura dell'epoca: ma tale esigenza è per lo più vista, per i pensatori di formazione continentale, come fonte di molti rischi, essendo esposta all'alternativa tra *scientismo* (la logica e la sociologia, la psicologia e l'antropologia sono come si è visto in competizione con la filosofia, in analisi di questo tipo) e *speculatività*.

La *teoria* della postmodernità, così come viene presentata da Lyotard, è essenzialmente una descrizione delle difficili condizioni della teoria (della filosofia) nella società informatizzata: una società in cui la procedura, la performatività, l'efficienza circostanziale e operativa, il nesso azioni (o mosse) e regole, hanno soppiantato le forme tradizionali del discorso teorico. Le conclusioni di Lyotard sono ambigue: non è chiaro del tutto se il postmoderno possa costituire un'inattesa speranza di rinascita per un'immagine non scientizzata della ragione, oppure la fine una volta per tutte del logos, e la scomparsa della sfera etico-pratica, con il venir meno di ogni speranza di articolare enunciati descrittivi e prescrittivi, verità e giustizia, come prescriveva la nozione moderna di razionalità. Non è neppure chiaro (come invece appare nel saggio di Heidegger sulla fine della filosofia che abbiamo citato nel cap. 1) se le due cose possano coincidere: ossia se con la fine della nozione classica di teoria siano aperte realmente nuove opportunità al pensiero.

Sinteticamente, Lyotard delinea un'immagine della contemporaneità che è anche immagine del dissolvimento della ragione classica, *moderna*, e dei principî che l'avevano orientata. L'aspetto caratteristico del mondo contemporaneo sarebbe anzitutto la perdita di centralizza-

zione dei processi sociali. La società postmoderna, spiega Lyotard, è perfettamente congruente con l'immagine wittgensteiniana dei «giochi linguistici», e con le teorie post-strutturaliste sul nomadismo, la de-centralizzazione, la natura «corpuscolare» dei soggetti politici. Nella società informatizzata opera una ragione a frammenti, con regole locali e linguaggi non comunicanti; le relazioni diventano complesse e mobili, si verifica una «atomizzazione» del sociale nella molteplicità dei giochi linguistici. Le condizioni del sapere mutano allora profondamente.

Un tempo, un discorso poteva dirsi scientifico in quanto giustificato e fondato in base a grandi discorsi legittimanti, *grand récits* che fornissero i criteri del giusto e del vero. Due grandi discorsi, dice Lyotard, hanno dominato la modernità: quello *speculativo*, di tipo idealistico-hegeliano, che ammette l'esistenza di una vita generale dello spirito, cioè di un sapere che *contenga il proprio metadiscorso, e sia perciò capace di autogiustificarsi*; e quello *emancipativo*, tipico della tradizione che dall'Illuminismo porta al marxismo, e che *esige che da un certo numero di enunciati descrittivi* (ad esempio la storia è storia di lotte di classe) *conseguano enunciati prescrittivi* (per esempio: occorre un movimento politico rivoluzionario). Entrambe le «logiche», tanto l'inclusione del metadiscorso nel discorso quanto il nesso descrittivo-prescrittivo, sono escluse secondo Lyotard dalla natura del «legame sociale» attuale.

La performatività esige che si stabilisca una differenza di regimi: tra discorso e metadiscorso, tra descrizione e prescrizione. Così la necessaria mescolanza dei termini richiesti dai due meta *récits* classici li rende anti-performativi. Lyotard non specifica se questa esclusione sia arbitraria o ragionevole, e da quali motivazioni provenga. In effetti, c'è una sola ragione che sembra agire nell'ottica del postmoderno, un solo inesplicito *grand récit* universale: quello dell'efficacia, della performatività.

Oggi i grandi discorsi legittimanti di cui si è servito il sapere scientifico nella modernità, i due «grandi racconti» che giustificavano le procedure della scienza e della co-

noscenza, hanno dunque perso ogni credibilità, si è anzi persa la stessa istanza della legittimazione in generale. Si avverte ormai con una certa chiarezza che la giustificazione di qualsiasi pratica è locale, è data dal nesso gioco/regole. La possibilità dei *grand récits* (dunque della filosofia in senso idealistico o positivistico) dipende infatti dalla possibilità di formulare un *metarécit* universale, ma questa è un'eventualità impensabile nell'«esplosione» dei linguaggi che caratterizza la condizione postmoderna:

La filosofia speculativa o umanista [...] deve rinunciare alle sue funzioni di legittimazione, il che spiega la sua crisi là dove pretende ancora di assumerle, e la sua riduzione a studio delle logiche o delle storie delle idee là dove essa vi ha rinunciato, per realismo⁸.

In seguito Lyotard sembra orientarsi sempre più decisamente verso un «congedo» dalla filosofia, adotta cioè in definitiva una soluzione che secondo Habermas è tipica di tutti i critici radicali della razionalità, a cominciare da Adorno. Ma intanto, in sede extrafilosofica, il lancio della categoria di postmodernità sembra offrire opportunità nuove, soprattutto per specificare l'intuizione generalizzata di un mutamento nelle «logiche» (nei modi di agire e di pensare) della cultura occidentale nella sua lunga fase di declino.

2. *Pensiero debole.*

In Italia, dalla confluenza di motivi dell'ermeneutica, del pensiero heideggeriano e neonietzscheano, della scuola di Francoforte e del poststrutturalismo, sorgeva negli stessi anni la teoria del «pensiero debole»⁹ che ravvisava nelle stesse premesse tratteggiate da Lyotard le

⁸ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris 1979 (trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 75).

⁹ Cfr. G. VATTIMO e P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

condizioni non tanto per una fine della filosofia, quanto per un abbandono della contrapposizione di razionalismo e antirazionalismo.

Se l'indagine di Lyotard è condotta al confine della riflessione socio-culturale, il pensiero debole si presenta come un'ipotesi strettamente filosofica, o meglio «metafilosofica», ossia una ipotesi di interpretazione delle condizioni della filosofia a partire da alcune delle premesse che costituiscono il peculiare contesto di pensiero del Novecento: la critica heideggeriana della metafisica, la crisi della dialettica hegeliana e marxista, la nozione nietzscheana di nichilismo, il relativismo di impianto storicista. Questo orizzonte di sfondo legittima, ad avviso dei teorici del pensiero debole, un contegno filosofico diverso, che non si attardi a «ricostruire» la ragione, o a pensare nuove forme di razionalità, ma assuma con favore la fine della «forza» progettuale, sistematizzante, del soggetto metafisico e della ragione che su di esso si modellava.

Il punto di riferimento più diretto di questa posizione è il pensiero di Nietzsche, e particolarmente la caratterizzazione nietzscheana della contemporaneità come «epoca del nichilismo». Il nichilismo è nella storia del mondo e del logos la fase in cui i «valori supremi» sono caduti e si è ormai unanimemente persuasi che la verità non esiste. «Ciò che vi è di nuovo nella nostra odierna posizione verso la filosofia, – aveva scritto Nietzsche, – è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto: *Noi non possediamo la verità*»¹⁰.

Di fronte alla caduta dei valori supremi e alla fine della verità Nietzsche aveva teorizzato diversi atteggiamenti possibili¹¹, e principalmente due: il nichilismo «incompleto», il

¹⁰ Il passo, tratto da uno dei frammenti inediti del 1880-81, è citato in questa forma da Heidegger, in *Vorträge und Aufsätze*, trad. it. cit., p. 54.

¹¹ In un celebre frammento intitolato *Critica del nichilismo* (*Opere cit.*, VIII, 1), Nietzsche distingue un nichilismo psicologico, che definisce «incompleto», da un nichilismo «completo»: se il primo definisce lo stato conseguente alla perdita dei valori, il secondo è la condizione in cui non soltanto i valori sono scomparsi, ma è anche distrutto il «luogo» che essi un tempo occupavano: il nichilismo completo si distingue in attivo e reattivo (cfr. F.

semplice stato psicologico della fine dei valori, in cui si avverte ancora un «bisogno verità», e un nichilismo completo, in cui non soltanto sono scomparsi i valori e non esiste verità, né sopravvive la fiducia nell'eventuale esistenza di una «condizione assoluta delle cose», ma non c'è neppure l'idea di un «luogo» dei valori, di un posto «rimasto vuoto». In questo secondo caso, le reazioni possibili sono due: un atteggiamento passivo, rassegnato (la contemplazione buddhista del nulla), oppure un atteggiamento attivo, che si esplica come uno stato di «cresciuta potenza dello spirito».

Il pensiero debole si presenta come una variazione del secondo tipo di atteggiamento. Si tratta di un nichilismo affermativo, ma con connotati meno decisamente vitalistici di quanto lo pensassero Nietzsche e Gilles Deleuze, che come abbiamo visto è stato il suo più autorevole interprete in area francese. La fine delle strutture razionali della metafisica classica non è vista con rimpianto o nostalgia, ma neppure propriamente ci si aspetta che davvero un nuovo mondo debba sorgere dalle rovine, o che la devastazione permetta finalmente l'emergere delle ragioni della vita. Piuttosto, il pensiero debole, come si preciserà in seguito, ha anche se non soprattutto una connotazione *etica*: è in gioco la *responsabilità* del pensiero rispetto allo spirito del tempo; l'attenuarsi o l'alleggerirsi delle pretese teoretico-sistematiche della ragione è visto come la condizione per cui al «diverso», alle forme di pensiero o di vita minoritarie o divergenti, sia data la possibilità di esprimersi.

In *La fine della modernità*, una raccolta di saggi del 1985 e più decisamente in *Oltre l'interpretazione* (1994), Gianni Vattimo tenta di raccogliere alcuni tra i principali temi canonici delle teorie della contemporaneità all'interno di una formulazione dell'ermeneutica in cui è posto l'accento sulla tonalità *nietzscheana* della filosofia dell'interpretazione. Secolarizzazione, nichilismo, pen-

siero debole, postmodernità, confluiscono in un'ipotesi di pensiero la cui linea metodologica è essenzialmente basata sul primato dell'*interpretazione* rispetto alla *descrizione*, e la cui premessa ontologica è l'idea ermeneutica di un essere-tempo-linguaggio in cui siamo «immersi», e che ci è dato nei termini di un'essenziale *incompletezza* e *pluralità*. Vattimo chiama la pratica filosofica corrispondente a questa ipotesi «ontologia dell'attualità»¹², e con tale formula essenzialmente intende definire il compito proprio della filosofia nell'età postmoderna: quello di una penetrazione interpretativa del presente orientata dalla consapevolezza della «provenienza» (che abbiamo visto in Heidegger come un tema di essenziale rilevanza ontologica).

3. *Neopragmatismo.*

Vattimo opera dunque un rinnovamento dello *storicismismo ermeneutico* a partire dalle condizioni variamente descritte nelle «ontologie dell'attualità» del secolo, da Weber a Lyotard. In alcuni punti la sua operazione si incontra con le teorie di Richard Rorty, che nel tentativo di sfuggire a quello che egli avverte come un momento di *impasse* della tradizione analitica mette in opera un rinnovamento del *pragmatismo*¹³.

Rorty esordisce con lavori che sottolineano nella tradizione analitica (in Quine, Wittgenstein, Davidson) i temi del «vago», dell'indeterminatezza, del primato della pratica, e in questo modo operano un aggancio con la tradizione del pragmatismo americano. C'è sempre un

¹² Cfr. G. VATTIMO, *Ontologia dell'attualità*, in ID. (a cura di), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988.

¹³ Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982 (trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986); cfr. anche i tre volumi dei *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (voll. I-II) e 1998 (vol. III). Altri teorici del rilancio del pragmatismo in una posizione dialogica e dialettica con il neopositivismo sono John McDermott, John Smith, Richard Bernstein e Morton White.

numero infinito di modi di interpretare una parola o di applicare una regola, scrive in uno dei suoi primi saggi: la «verità» della pratica interpretativa si colloca in un punto intermedio tra l'«assoluta necessità» e l'«arbitrarietà pura e semplice»¹⁴. Nella raccolta *The Linguistic Turn* del 1967, di cui abbiamo già parlato, Rorty fornisce un primo quadro storico-sistematico del punto di vista analitico in filosofia, ed è un'esperienza quasi totalmente nuova, nell'ambito di quella tradizione di pensiero. Rorty mostra qui un'abilità di sistemazione storiografica e di sintesi metafilosofica che è forse il tratto più caratteristico del suo stile di pensiero e il maggior pregio delle sue opere, ma anche un limite strutturale del suo punto di vista in filosofia: perché la naturale conclusione a cui perviene è la *dissoluzione* del discorso teorico. Egli giunge a individuare sei possibilità per il futuro: la fenomenologia, la meditazione poetica (Heidegger), l'idea di Waismann di filosofia come «costruttrice-di-sistemi», la «lessicografia» di Austin, una metafisica descrittiva alla Strawson, che giunga effettivamente a individuare gli a priori del pensiero, la fine della filosofia¹⁵, quindi conclude:

Vorrei proporre che la cosa più importante accaduta nella filosofia degli ultimi trent'anni non è la svolta linguistica come tale ma piuttosto l'inizio di un ripensamento a tutto campo di certe difficoltà epistemologiche che hanno tormentato i filosofi a partire da Platone e Aristotele¹⁶.

Come appare da tutta la sua produzione successiva, Rorty ritiene che tale ripensamento sia consistito in una vera dissoluzione dei problemi epistemologici, a cominciare da quello dell'esistenza di un mondo «là fuori» di cui servirsi come un tribunale per la determinazione della verità. La scomparsa del mondo esterno segna anche

¹⁴ R. RORTY, *Pragmatism, Categories and Language*, in «Philosophical Review», LXX (1961).

¹⁵ *Id.*, *The Linguistic Turn*, trad. it. cit., pp. 90-101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

la fine della filosofia «spettatoriale», quindi un totale rovesciamento delle nozioni di universalità, necessità, trascendentalità, razionalità, obiettività.

A una critica della filosofia «spettatoriale» è dedicato in particolare il libro più famoso di Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979). Qui Rorty individua un paradigma «epistemologico» in filosofia che da Cartesio giunge a Kant e a Husserl, e che consiste nella difesa della verità come corrispondenza, nell'idea che vi siano rappresentazioni privilegiate (che specchiano la natura), nella fondatività di un soggetto trascendentale autoriflessivo. Pensatori invece come Wittgenstein, Heidegger e Dewey hanno tentato la «rottura» di tale paradigma mostrandone l'anomalia (Rorty ovviamente si riferisce alle tesi di Kuhn a cui abbiamo accennato nell'Introduzione di questo libro), e hanno fatto comprendere che occorre astenersi dalla ricerca della certezza e dall'indagine sui fondamenti, poiché tali idee generano ricorrenze infinite e paradossi.

A partire da questi presupposti è possibile annunciare la «fine» non tanto della «filosofia» in generale («un termine troppo vago e amorfo per sopportare il peso di predicati come "inizio" e "fine"») ¹⁷ quanto dell'immagine «rappresentazionalista» della conoscenza e della ricerca scientifica che si è imposta in filosofia e nella cultura occidentale. È evidente che ciò che Rorty chiama «rappresentazionalismo» è nella migliore delle ipotesi ciò che Heidegger chiamava *metafisica*, ovvero l'ontologia della «presenza», del soggetto di fronte all'oggetto, della ragione dominatrice e formatrice del mondo delle cose: una configurazione ben nota, come abbiamo visto, all'intero sviluppo della filosofia continentale. Su queste basi Rorty si avvicina per un certo periodo alle idee di Gadamer, di Derrida, di Lyotard e di Vattimo, ma la sua impostazio-

¹⁷ R. RORTY, *Why Does Language Matter to Philosophy*, in «The Journal of Philosophy», 1977, n. 7 (trad. it. di S. Velotti, *Dieci anni dopo*, in *Id.*, *La svolta linguistica* cit., p. 147).

ne va precisandosi in seguito in una direzione *etica* e *politica* che lo avvicina piuttosto alle teorie di Habermas, di Axel Honneth, del canadese Charles Taylor.

D'altra parte la visione che Rorty coltiva del trascendentalismo e dell'idealismo tedesco è notevolmente sommaria e riduttiva (non soltanto Kant è secondo lui un filosofo spettatoriale, fatto molto discutibile, se si considera il problema della costitutività, ma Hegel è uno dei campioni a suo avviso del primato della ragion pratica, e uno dei grandi distruttori del paradigma fondazionista). Un singolare metariduzionismo si esprime nel pensiero rortyano: un severo rifiuto del riduzionismo metafisico viene presentato a vantaggio di una forma di riduzionismo metafilosofico.

Ovviamente, la diagnosi di Rorty si fonda in buona parte sul fatto che egli ignora tutta una sfera di teorie dell'oggettività e dell'universalità che tuttavia non tematizzano affatto l'esistenza di un mondo «là fuori» – ossia, in breve, le filosofie che Dilthey avrebbe collocato nella categoria dell'idealismo oggettivo. Ma un'obiezione forse ancora più decisiva alle posizioni di Rorty deriva dal fatto che questa sottovalutazione della verità come generatrice di circoli viziosi deriva dalla fondamentale confusione tra sfera della giustificazione (in cui si tratta di dare i criteri di verità, ossia stabilire le forme e i modi in cui si può accertare che certe asserzioni sono vere) e la sfera della verità¹⁸. Nella sfera della giustificazione effettivamente (per ragioni ovvie di autoriferimento) il concetto di verità dà luogo a circoli viziosi. Rorty ha cercato di rispondere a questa obiezione in alcuni scritti recenti¹⁹, e la sua mossa argomentativa consiste essenzialmente nell'affermazione di un «minimalismo» in materia di verità che obbedisce a un criterio pragmatico²⁰: sbarazzandosi delle teorie di verità,

¹⁸ Cfr. C. WRIGHT, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1992.

¹⁹ Cfr. R. RORTY, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1998.

²⁰ *Ibid.*, pp. 26 sgg.

di «natura intrinseca della realtà», di «corrispondenza», e di tutto l'apparato teorico e retorico legato alla distinzione verità-apparenza, la filosofia ad avviso di Rorty può sopravvivere meglio, e in base a tale alleggerimento può meglio corrispondere alle richieste della cultura e della vita.

C'è una leggerezza eccessiva però nel discorso rortyano, che non va taciuta, ed essa consiste nella sua fiduciosa convinzione che in generale ci si possa persuadere vicendevolmente, e con un adeguato convincimento unanime, a «dissfarsi» di certi problemi. Qui si vede che Rorty non ha tanto una sensibilità da filosofo, quanto da metafilosofo: è solo sul piano di una metafilosofia non concepita come riflessione storica ma come *teoria*, infatti, che si può avanzare un'idea così filosoficamente singolare come quella di sbarazzarsi di certi problemi a vantaggio di altri. La «teoria» metafilosofica è il massimo difetto di Rorty (oltre che, forse, il maggior pregio strutturale dei suoi primi scritti). In filosofia, generalmente, i problemi non sono tanto oggetto di scelta o di decisione, ma si presentano in forma di necessità e urgenze derivanti dalle cose stesse – dalle situazioni, dalle circostanze, dalle contingenze storiche, ecc.

4. *Differenzialismo.*

L'ultima fase del postmodernismo segna una fortissima ripresa di motivi etici ed etico-politici²¹: l'ontologia (e in certo modo la «metafisica») della *differenza* che stava alla base del poststrutturalismo (e della dialettica francofortese), le teorie *pararelativistiche* di Kuhn, del secondo Wittgenstein, di Quine, del neopragmatismo si rivelano ora come presupposti di un recedere della teoria di fronte alla pratica, e segnatamente di fronte alle ragioni politico-morali dell'azione.

²¹ Cfr. A. HONNETH, *L'Altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmoderno*, trad. it. di G. L. Brena, in «Fenomenologia e società», XVIII (1995), n. 1.

In questo quadro acquistano una nuova rilevanza le proposte postheideggeriane di Emmanuel Lévinas (1905-95) – ne abbiamo già parlato nel capitolo VIII – il quale fornisce un'inedita riabilitazione del soggetto sul piano dell'*etica*²², e di Hans Jonas (1903-33) che invece elabora un'etica su base ontologica, e fondata sull'oltrepassamento della dimensione soggettiva. Al dominio dell'idea di totalità che contraddistingue la tradizione filosofica occidentale, ed è radice di totalitarismo, sopraffazione e violenza, va contrapposta secondo Lévinas una prassi della differenza e del rispetto della molteplicità, fondata sul riconoscimento della propria responsabilità nei confronti dell'altro.

In certo modo speculare, ma orientato a una stessa visione fondativa della responsabilità in ambito teorico è il pensiero di Jonas. La tesi del suo fondamentale libro del 1979, *Il principio responsabilità*, è che l'imperativo categorico kantiano va integrato con la considerazione della minaccia che incombe sulla specie umana. L'impegnativa morale si rivolge dunque alle condizioni ontologiche dell'etica: perché se non c'è responsabilità verso le generazioni future le stesse condizioni dell'agire morale rischiano di scomparire.

Molte tematiche e premesse del postmodernismo trapassano ora, nei tardi anni Ottanta, in un'*etica della differenza* che ha come protagonisti non soltanto i principali teorici del postmodernismo e dintorni (da Rorty a Lyotard e Derrida), ma anche il movimento americano dei *gender studies*. Il movimento femminista internazionale, nelle diverse e talora contrapposte posizioni, è in realtà uniformemente orientato alla difesa etico-pratica della *differenza* e del *pluralismo* contro le ragioni dell'universalismo. È stato detto che «Luce Irigaray in Francia con l'etica della differenza sessuale e della relazione fra i due generi, e Carol Gilligan negli Usa con l'etica della cura segnano una rivoluzione di sguardi, di ottiche, di logiche»²³.

²² Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Den Haag 1961 (trad. it. di A. Del-
l'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990); ID., *Hors sujet* cit.

²³ Cfr. V. FRANCO, *Etiche possibili*, Donzelli, Roma 1996, p. 191.

Di fatto, verso la fine degli anni Ottanta è avvertibile l'esistenza di un grande movimento differenzialista diffuso un po' ovunque, con diverse motivazioni e a partire da diversi presupposti. Ma come abbiamo visto è una linea che si snoda piuttosto uniformemente per tutto il secolo. L'etica e la teoria femminista della differenza (in Gilligan e in altre autrici) infatti riprende esplicitamente le tesi che Arendt sviluppava a partire da un'elaborazione critica dell'ontologia esistenziale, mentre da tutt'altro punto di vista Luce Irigaray porta a compimento la rivoluzione differenzialista avviata dai precursori del post-strutturalismo, come Gaston Bachelard e Jacques Lacan²⁴.

La novità del differenzialismo femminista attuale consiste soprattutto nel proporre ricerche, indagini e testimonianze che riflettano il punto di vista delle donne. In questo senso la posizione femminista non è solo una risposta a problematiche di ordine pratico o politico, ma è anche una illustrazione di rilievo ontologico: è lo svolgimento di un *altro* punto di vista nella riflessione antropologica e nell'analitica dell'essere.

È piuttosto paradossale ma inevitabile dover ammettere che nell'ultimo decennio del secolo le grandi ipotesi di interpretazione della contemporaneità si trovano con singolare *unanimità* a riscontrare la dominanza di un atteggiamento *pluralistico*, che è a un tempo riscontro di una pluralità *di fatto*, e difesa di una pluralità *di diritto*. Ma questa è solo una delle «anomalie» che il tardo Novecento presenta al pensiero della contemporaneità.

²⁴ Cfr. A. CAVARERO e F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999.

Conclusioni

Ritorno al pensiero

Le conclusioni di questo percorso non possono essere che duplici, dato che come si è visto è possibile riconoscere nel campo accidentato della filosofia dell'ultimo Novecento la dominanza di due pratiche filosofiche: una filosofia *discreta*, discontinua, che elabora problemi particolari, e una filosofia *continua*, «destinale», interessata alla prosecuzione di un discorso globale, coincidente con la linea della *provenienza* che ci lega alla tradizione. In termini molto vaghi l'una è identificabile con la filosofia analitica, l'altra con la filosofia continentale, ma come abbiamo detto anche questa distinzione può essere fuorviante, e non è facile caratterizzare con esattezza le differenze tra i due punti di vista, al di là del generico riscontro che la prima è una filosofia vicina alla scienza, la seconda alla letteratura e alla storia. È abbastanza ovvio che la vicinanza alla letteratura e alla storia è caratteristica – come abbiamo visto nel caso delle ricerche di Dilthey sull'*Essenza della filosofia* (cfr. cap. v) – di una forma di filosofia che si misura con l'esigenza di universalità (e di «continuità») propria del discorso filosofico, quale appare nei testi della tradizione che appartengono al «genere» filosofia. È abbastanza ovvio che la razionalità scientifica esige, per le particolari finalità che le sono proprie – e come abbiamo visto nel caso delle analisi della ragione, a partire da Weber (cfr. cap. vi) – uno *specialismo* di massima non revocabile, e quindi una filosofia che si autolimita a campi molto par-

ticolari di ricerca si trova apparentata all'istante alla scienza (anche negativamente: Adorno nella *Dialettica negativa* definisce la filosofia analitica «tecnica di specialisti senza concetto»¹).

Ma il gioco di queste dicotomie idealtipiche non ha nessun rilievo se non viene legato alla effettività storica della nozione di filosofia, alla pratica effettiva che fa da correlato a decisioni metodologiche di questo tipo. Esaminando infatti le rispettive acquisizioni, ossia quelli che possono essere considerati i punti di arrivo delle due tendenze, ci accorgiamo non soltanto della legittimità ma anche dell'utilità di contrassegnare con maggiore chiarezza le due tendenze, e di capirne i rispettivi limiti e opportunità.

La filosofia continentale è giunta negli anni Ottanta a elaborare, integrando in vario modo le acquisizioni di Heidegger, di Nietzsche, del poststrutturalismo, dell'ermeneutica e della teoria critica, una visione globale della contemporaneità in cui dominano alcune «figure» o configurazioni teoriche tutte uniformemente pensabili come «anomalie» strutturali (dominanza dei concetti di «oltrepassamento», «paradosso», «incommensurabilità», «complessità»). L'impostazione analitica ha portato invece gradualmente alla ripresa dell'interrogativo sulla «filosofia del pensiero» che come abbiamo visto costituiva il punto di partenza di un'ampia parte del primo Novecento filosofico, ma in forma profondamente rinnovata, tesa a riscattare la psicologia (come orizzonte di sfondo della filosofia) dall'oblio, o dall'esclusione, che in diverso modo Frege, Husserl, i neokantiani, e in seguito la filosofia linguistica degli anni Trenta-Sessanta, le avevano imposto. Definiamo dunque i due punti di arrivo come scoperta postrelativistica dell'«anomalia» quale costituente della «scienza normale» (scoperta di una

¹ T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, trad. it. cit., p. 27: «l'argomento specializzato degenera a tecnica di specialisti senza concetto, come capita oggi con la diffusione accademica della cosiddetta filosofia analitica, apprendibile e copiabile da automi».

anomalia paradigmatica intrinseca al sapere occidentale nel suo complesso), e come *ritorno dello psicologismo*.

1. *Autocontraddizioni e paradigmi.*

Il dibattito sul relativismo, che si fa particolarmente vivo negli anni Settanta-Ottanta, e che coinvolge pensatori di area analitica, angloamericana, accanto a continentali di varia provenienza², è una via ottimale per comprendere le ragioni della prima prospettiva.

Contro il neorelativismo della seconda metà del secolo (il secondo Wittgenstein, Kuhn, postmodernismo) viene riattivata la riduzione *platonica* del relativismo sofisticato³. Platone aveva osservato che il relativismo confuta se stesso, poiché deve porsi come posizione non relativizzabile. Analogamente ora si osserva che il *contestualismo* dell'ermeneutica e del neopragmatismo analitico, il primato dell'«uso» e della comunicazione, mostrano un limite evidente sul piano logico-argomentativo, poiché di fatto, dichiarando l'assoluta *pluralità* delle verità si preassume l'*unità* del proprio asserto; affermando l'universale contestualità del significato si enuncia una teoria sovracontestuale del significato; teorizzando la relatività dei valori e dei significati, si teorizza una verità incondizionata e assoluta. In altre parole: l'idea stessa di relativismo non sembra essere a sua volta relativizzabile, e di conseguenza si autoconfuta.

² Ho cercato di mettere in chiaro in qualche aspetto rilevante le affinità e le differenze tra il dibattito sul relativismo in area analitica e quello in area continentale, in *Analitici e continentali* cit., pp. 167-201. Cfr. a titolo esemplificativo tra i molti titoli possibili, R. BERNSTEIN, *Beyond Relativism and Objectivism* cit.

³ Cfr. per esempio K. O. APEL, *Transzendente Semiotik und die Paradigm der «prima philosophia»*, in AA.VV., *Integrale linguistik*, Benjamins B. V., Amsterdam 1979; ID. *Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale*, in G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia '88*, Laterza, Roma-Bari 1989; R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982² (1^a ed. 1976); T. NAGEL, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford - New York 1997.

Questo gioco paradossale si riproduce anche per altre posizioni paradigmatiche: il *falsificazionismo* non è a sua volta suscettibile di falsificazione, la *storicità della verità* non è o non può essere a sua volta una verità storica, ecc. Le discussioni su questa problematica, nelle sue diverse varianti, si sono moltiplicate negli anni Ottanta, parallelamente allo sviluppo del dibattito sulla postmodernità, e hanno dato luogo a passaggi decisivi nella prassi filosofica di autori come Apel, Davidson, Rüdiger Bubner, e più recentemente Thomas Nagel.

In particolare Apel ha aggiornato la tesi platonica contro il relativismo⁴ mostrando che il fondamentale «autocongedamento» della razionalità all'opera nella cultura filosofica attuale (tanto nella «ricezione relativistica di Wittgenstein» quanto nella «ricezione irrazionalistica di Heidegger», nella epistemologia storica e antimetodologica di Kuhn e Feyerabend, così come nell'autocritica della razionalità messa in opera dai francofortesi) corrisponde a una dialettica della ragione che giunge ad autonegarsi, e con ciò incorre in un'*impasse* strutturale. La caratteristica inedita di tale *impasse* è che la contraddizione qui in gioco non è esclusivamente teorico-formale, ma riguarda la *pratica* dell'argomentazione, l'aspetto esecutivo, «performativo», della teoria: si tratta cioè di un'«autocontraddizione performativa».

Per esempio nel caso del «fallibilismo» teorizzato dai razionalisti critici, come Karl Popper, e in particolare nella versione radicale che ne ha dato Hans Albert, la formula: nessuna convinzione è in linea di principio indubitabile induce senz'altro un paradosso pragmatico. Se infatti la formula

⁴ Come è stato osservato (cfr. S. PETRUCCIANI, *Etica dell'argomentazione*, Marietti, Genova 1988), Apel in questo modo conferisce alla tesi platonica un andamento *elenctico*, ossia modellato sulla controconfutazione aristotelica del principio di non contraddizione (*Met.* IV). Sulla natura «non conclusa» dell'argomentazione *elenctica* e sulla sua importanza, cfr. i recenti studi di S. GALVAN, *A Formalization of Elenctic Argumentation*, in «Erkenntnis», XLIII (1995); ID., *Aspetti formali dell'argomentazione filosofica: analisi del regresso all'infinito*, in F. CASTELLANI e L. MONTECUCCO, *Normatività logica e ragionamento di senso comune*, il Mulino, Bologna 1998.

stessa è non falsificabile, allora è vero che esiste qualche principio non falsificabile (precisamente la formula stessa), se invece è anch'essa falsificabile, allora accade che in qualche caso potrà esistere una verità non falsificabile.

Albert ha controbiettato che il principio fallibilista non è da intendersi a sua volta in senso universalistico, cioè non implica che *tutte* le convinzioni e le verità trovate debbano considerarsi *contemporaneamente* false: per decidere che un enunciato è falso dovrò anzi considerare altri veri, ciò non significa però che in altra sede io non debba revocare in dubbio anche questi ultimi.

Tuttavia, Apel aggiunge che nel negare l'esistenza di qualsiasi verità noi neghiamo la stessa *condizione* del nostro dire e asserire, ed è questo aspetto che determina la differenza tra l'autocontraddizione dei classici paradossi semantici e quella propria del fallibilismo o del relativismo contemporanei. Infatti, le tesi più radicalmente antifondazionali, dal momento che vengono presentate comunque come tesi in un *contesto argomentativo*, almeno non possono negare l'esistenza, come sfondo comune universale e fondativo, di tale contesto, e ciò significa che contengono di fatto un'interna e inesplicita esigenza di universalità. Se argomento, dice Apel⁵, qualunque sia l'oggetto della mia argomentazione, devo in qualche modo aver accettato l'esistenza di una situazione argomentativa come orizzonte preliminare; se il mio dire nega anche l'esistenza di una situazione di questo tipo, ossia di un terreno comune di intendimento e condivisione del senso, allora cado in una contraddizione tra ciò che *dico* e ciò che *faccio* con le mie parole, e questa è precisamente una autocontraddizione performativa.

Apel⁶ si richiama a Austin, che aveva distinto una parte *performativa*, o esecutiva, e una parte *constativa*, o descrittiva, degli enunciati. Dire «non esistono evi-

⁵ K. O. APEL, *Il logos distintivo della lingua umana*, trad. it. di V. Marzocchi, Guida, Napoli 1989.

⁶ *Ibid.*, pp. 54 sgg.

denze indubitabili» significa affermare in modo incontrovertibile che non è possibile formulare affermazioni incontrovertibili: il fare smentisce qui il dire. Egli richiama dunque l'attenzione sulla differenza tra le ipotesi che risultano falsificabili e i criteri di cui ci serviamo per falsificarle: questi ultimi non sono a loro volta falsificabili, dunque il falsificazionismo sbaglia poiché trasferisce sul piano dei fondamenti argomentativi un'esperienza che riguarda i «contenuti», le singole ipotesi interpretative sulla realtà. Sul piano dell'argomentazione invece, dice Apel, esistono e sono assolutamente inevitabili evidenze ultime, «punti archimedei» inoltrepassabili.

Se nego argomentatamente l'esistenza di una situazione argomentativa è come se negassi la mia stessa esistenza, o l'esistenza del linguaggio: per negare l'esistenza del linguaggio devo usare il linguaggio, per negare la mia esistenza devo esistere. Ciò ad avviso di Apel riapre tutte le condizioni dell'etica e della filosofia, ripropone la convergenza razionale del vero e del giusto, e rende pensabile anche l'idea di un'unità generale dei saperi all'interno di una prassi comune dell'argomentazione razionale.

È però evidente che la teoria apeliiana è difendibile solo se si ammette che le distinzioni sistematiche tra performativo e constativo, criteri e verità, linguaggio e metalinguaggio siano a loro volta *tesi* non dubitabili, o anche riscontri *di fatto* sui quali non c'è dubbio possibile. Ma una posizione antifondazionale radicalmente orientata dovrebbe precisamente muovere dalla opinabilità di tali distinzioni, che di fatto non emergono nel nostro linguaggio se non in base a una organizzazione e prestrutturazione teorica. Una apertura radicale, una preliminare assenza di normatività (almeno su questo piano), è ciò a cui la natura stessa del linguaggio – che non prevede di fatto distinzioni tra diversi livelli enunciativi – sembra riportarci.

È dunque difficile pensare che questi argomenti di Apel possano convincere l'antifondazionalista dell'inso-

stenibilità delle sue tesi. A ben guardare infatti, una radicale professione di antifondazionalismo finisce per *includere*, e non *escludere*, fenomeni come quello descritto da Apel.

La vicenda del nostro linguaggio filosofico⁷, è in gran parte specificamente fatta di questi rovesciamenti paradossali o slittamenti inavvertiti del senso, e la stessa visione ermeneutica prevede una considerazione del linguaggio orientata ad accogliere la naturale mescolanza del piano performativo con quello enunciativo – ed è ciò che Gadamer chiama la «speculatività» naturale della lingua⁸: il fatto che il linguaggio (sia esso naturale o artificiale, comune o filosofico o scientifico) tende «naturalmente» a mescolare il dire e il fare, il discorso e il metadiscorso, e solo uno sforzo decisionistico (un «taglio» delle ricorrenze e delle circolarità) può evitare questi fenomeni.

Collocandosi su questo piano, in cui non è preliminarmente data una distinzione normativa tra sfere linguistiche, il paradosso del relativismo risulta tanto un fenomeno logicamente eccentrico quanto l'indizio di una peculiarità del linguaggio – o del sistema concettuale – in cui ci troviamo, e che appare con chiarezza in questa fase tarda della storia del pensiero. Ritornando alla tesi nietzscheana, che abbiamo citato come contrassegno del nichilismo: «la novità della nostra attuale posizione verso la filosofia è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto: *noi non possediamo più la verità*», si tratta di una palese autocontraddizione, poiché la fine della verità è presentata come una verità a sua volta. Tuttavia non c'è dubbio che la tesi di Nietzsche corrisponda a una *esperienza* ampiamente avvertita, anche al di là del contesto postmoderno o propriamente nichilistico (molte elaborazioni di una tesi di questo tipo si trovano per

⁷ Cfr. G. VATTIMO, *Ontologia dell'attualità* cit.

⁸ Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, trad. it. cit., p. 540; id., *HegeIs Dialektik* cit.

esempio nella filosofia medievale). Dunque eliminare l'asserto come contraddittorio significa rifiutarsi di dare conto di una visione della verità che non soltanto contrassegna la nostra epoca, ma ha sempre percorso come una corrente interna e non secondaria il logos occidentale (secondo Heidegger il nichilismo è «la logica dell'Occidente»⁹).

A questo punto, è evidente che un rendiconto fedele dell'esperienza di verità che contrassegna il mondo occidentale in questa specifica fase (o che è divenuta evidente in questa fase) non può eludere il paradosso della fine della verità. Ciò significa che una *diversa logica* deve farsi strada (o *si è già fatta strada*) nel nostro pensare. A ciò sostanzialmente si riferiva Nietzsche con la teoria del nichilismo. La diversa «logica» entro la quale l'ultima fase della metafisica si muove ci suggerirebbe dunque di accettare il naturale ricorrere delle tesi *autoconfutative* di cui è ormai sostanziato il sapere occidentale.

Volendo assumere radicalmente l'eredità filosofica nella sua interezza, si sarebbe allora indotti ad accogliere il nichilismo come «destino», si sarebbe cioè indotti ad ammettere la falsificabilità del falsificazionismo, la storicità della tesi che afferma la storicità della verità, l'eventuale relativizzabilità del relativismo, ecc. Tali anomalie non andrebbero allontanate né esorcizzate, anzitutto perché costituiscono le condizioni per mantenere quell'apertura alla pluralità dei punti di vista e dei valori che contrassegna la condizione di un'esperienza autentica, e «non violenta», del presente, secondariamente perché in esse sembra consistere precisamente il *destino* del logos occidentale. In questa prospettiva, ed esattamente come riteneva Heidegger, le «profezie» di Nietzsche si sarebbero realizzate in ogni aspetto.

⁹ Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Holzwege*, trad. it. cit., p. 204: «per Nietzsche il nichilismo [...] è invece il processo fondamentale della storia occidentale e, in primo luogo, la legge di questa storia [...] la "logica interna" della storia occidentale».

2. *Ritorno al pensiero.*

L'*altra* storia della filosofia, quella di impostazione in largo senso «analitica», giunge verso la fine degli anni Ottanta a ciò che è stato definito come «ritorno dello psicologismo»¹⁰ ma anche, più in generale, a una ripresa e a un particolare sviluppo della filosofia della mente. È importante soffermarsi su questo aspetto anzitutto perché corrisponde a un movimento che ha avuto una diffusione molto ampia e molto rapida, ed è tuttora al centro delle discussioni in ambito internazionale; secondariamente perché da certi punti di vista è riallacciabile (si veda in particolare il libro di Kusch di cui si è già parlato) alle dispute sullo psicologismo che aprono il dibattito filosofico del Novecento.

Nella ricostruzione di Kusch la controversia si sarebbe risolta a favore del fronte «filosofico» composto tra gli altri da Frege e da Husserl, ma come abbiamo visto due tipi molto diversi di «antipsicologismo» erano previsti dai due autori: mentre Husserl finiva per sostituire alla fondazione psicologica della conoscenza e della filosofia una «scienza del soggetto» orientata in senso neo-trascendentale, Frege sin da principio pensava invece a un primato della logica, in particolare a una fondazione logica della matematica. Si è visto che questa impostazione dava luogo nei continuatori di Frege al *primato del linguaggio* in filosofia: il linguaggio diventava un oggetto filosofico privilegiato in senso tematico e metodologico, sia in quanto *terreno* di indagine, sia in quanto *strumento* ideale per la soluzione dei problemi, e tale impostazione diventava una delle caratteristiche più evidenti della filosofia analitica tra gli anni Trenta e Settanta.

In seguito, il primato del linguaggio iniziava ad apparire discutibile, per diverse ragioni. In particolare la critica di Quine alla distinzione tra analitico e sintetico

¹⁰ Cfr. P. ENGEL, *The Psychologists Return* cit.

co portava a una ripresa dell'impostazione naturalistica in filosofia, e incoraggiava molti pensatori, soprattutto in America, ad abbandonare l'analisi concettuale, logica o linguistica, e a dedicarsi a vari rendiconti scientifico-naturalistici della conoscenza¹¹. È in questo quadro che si propone una vera e propria «rinascita» dello psicologismo¹².

In parte, come l'emergere dello psicologismo primonovecentesco si doveva ai traguardi della psicologia sperimentale, anche in questo caso nuove acquisizioni scientifiche preparano il terreno per un riemergere del fenomeno. Lo sviluppo delle neuroscienze ha portato infatti negli ultimi decenni a far pensare che l'ambito del *mentale*, tradizionalmente di competenza del sapere extra-scientifico, potesse entrare con ogni diritto all'interno di un'impostazione scientifica di indagine. Una convergenza di interessi sul tema, da varie parti (dalla *computer science* alla filosofia della mente, dalla psicologia clinica o sperimentale alla neurofisiologia, dalla logica matematica alla varia eredità delle filosofie del pensiero primonovecentesche), ha fatto sì che l'ultimo decennio del secolo non ancora trascorso fosse già definito come «brain decade», decennio del cervello.

Ed è singolare il fatto che l'epoca tra Otto e Novecento fosse descritta dai contemporanei come «era della psicologia».

In brevissimo tempo il dibattito ha coinvolto pensatori e scienziati di varia provenienza ed è emerso un considerevole quantitativo di posizioni diverse che vanno da un minimo a un massimo di fiducia nell'esplicabilità «scientifica» dei processi mentali. Autori come John Eccles (1903-97), premio Nobel per la medicina, o il fisico e matematico Roger Penrose si distinguono per l'idea della sostanziale irrapresentabilità (non computabilità)

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. M. KUSCH, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Knowledge* cit., p. 111.

di almeno una parte delle attività cerebrali («c'è qualcosa» nell'azione fisica del cervello, ad avviso di Penrose, che è al di là della computazione). Altri autori, come il biochimico Gerald Edelman (Nobel per la medicina nel 1972 per le sue scoperte sugli anticorpi) hanno sostenuto la generale descrivibilità scientifica e la ricostruibilità dei processi mentali, inclusi i fenomeni della metaforizzazione, della creatività e della comprensione; ma una posizione ancora più radicale è la tesi dell'universale applicabilità dell'analogia cervello-macchina, difesa anche con argomenti raffinati e scientificamente fondati da autori come Steven Pinker, Paul e Patricia Churchland, Donald Gillies.

Non è difficile intravedere ancora, sullo sfondo dell'intera discussione, l'antico problema dell'insufficienza dell'impostazione scientifico-filosofica classica di fronte a un certo numero di problemi ontologici tradizionali, e non è un caso che, come alla fine del secolo scorso, siano anche «scienziati», ossia pensatori che muovono da «un campo particolare del sapere», come scriveva Jaspers, a sollevare problemi (per esempio il rapporto mente/corpo) un tempo considerati di competenza extra-scientifica.

L'interesse di ricerche di questo tipo ai fini di una teoria generale della razionalità è soprattutto avvertibile nei casi – non frequenti – in cui *singole acquisizioni scientifiche* si mostrano in grado di avvalorare o smentire *tesi metodologiche*, o in cui la scelta per l'adozione di una prospettiva scientifica è decisa a partire da considerazioni di ordine filosofico generale. Per esempio, il ricorso a un tipo di esplicazione *psicologica* in ambito semantico, e in particolare l'analisi del problema del significato con riguardo alle *competenze* del parlante, può proporsi come una via per superare le concezioni «oggettivistiche» del riferimento e i loro limiti strutturali¹¹: una pro-

¹¹ Cfr. D. MARCONI, *Lexical Competence*, Cambridge Mass. 1997, p. 126 (trad. it. di D. Marconi, *La competenza lessicale*, Laterza, Roma-Bari 1999).

cedura dunque che supera l'antipsicologismo filosofico, ma in una direzione che ne conserva alcune istanze fondamentali. Di fatto, come è stato notato¹⁴, non necessariamente la negazione della distinzione analitico-sintetico deve portare all'adozione di una vera e propria «naturalizzazione» della semantica o della teoria della conoscenza in generale, e conseguentemente a una antropologia di stampo «psicologico»: molte alternative restano ancora aperte.

Una possibile immagine conclusiva della filosofia in quest'ultimo decennio del secolo va dunque legata, nelle sue linee programmatiche, alla seguente alternativa: *a)* elaborare l'*anomia paradigmatica*, il paradosso come struttura costitutiva del pensiero e del sapere, proseguendo la strada intrapresa da Hegel e dai suoi continuatori-avversari, come Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Heidegger; *b)* portarsi decisamente accanto alle scienze, lasciando agli scienziati la libertà di ripercorrere a loro piacimento i problemi elaborati e discussi dalla tradizione filosofica, eventualmente (è, come abbiamo visto, la proposta presentata in una certa fase da Habermas) fornendo loro ragguagli «dialogici», ossia tali da creare collegamenti con altre epoche o con altri settori della cultura. Resta ancora aperta, benché alcuni passi siano stati fatti su questa via¹⁵, l'eventualità che la filosofia di ti-

¹⁴ Cfr. in particolare N. VASSALLO, *La naturalizzazione dell'epistemologia*, Angeli, Milano 1997; N. VASSALLO e E. AGAZZI (a cura di), *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Angeli, Milano 1998.

¹⁵ L'esempio forse più noto di un'elaborazione della razionalità tardonovecentesca in termini di autoriferimento critico, oltre all'agire comunicativo habermasiano, e in parziale antagonismo rispetto ad esso, è la «teoria dei sistemi» di Luhmann e dei suoi continuatori (cfr. N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984). Ma si tratta di una teoria elaborata in un contesto «speciale», sociologico, e non propriamente (meta)filosofico. Le stesse considerazioni vanno fatte per quel che riguarda la teoria della complessità, anch'essa impegnata a elaborare la natura paradigmatica delle anomalie razionali, ma il cui orientamento è metascientifico più che filosofico e metafilosofico (cfr. G. BOCCHI e M. CERUTI (a cura di), *La sfida della complessità* cit.).

po *a* possa ancora concepirsi – benché ovviamente a nuove condizioni – come *scienza prima*, capace di fornire uno «sfondo comune». Fino a oggi, è stato soprattutto il suo aspetto dissolutivo, l'*anomia*, ad essere trasmesso: anche perché l'elaborazione in filosofia dei temi dell'«altra logica» e dell'«altro pensiero», comuni alla *filosofia delle Geisteswissenschaften* (cfr. capp. v e xi) e alla *filosofia dell'emancipazione* (cfr. capp. vi e x) si è sviluppata per lo più in termini di antagonismo alla scienza e alla tecnica. Ma non è escluso che possa emergerne anche il lato *paradigmatico* – se mai proprio attraverso l'eventuale adozione di un atteggiamento di tipo *b* – di dialogo e confronto con le scienze.

Indice dei nomi

- Adler, Max, 107 n.
 Adorno, Theodor Wiesengrund, xiii, xxx, 8 e n, 105, 109, 125, 126 e n, 127-29, 150 n, 182 n, 187 n, 193, 196 e n, 237, 271, 284 e n.
 Agazzi, E., 6 n, 128 n, 294 n.
 Agostino, Aurelio, 290.
 Ajdukiewicz, Kazimierz, 207.
 Alai, M., 150 n.
 Albert, Hans, 286, 287.
 Albertazzi, L., xxiv n.
 Aldegheri, C., 268 n.
 Alliney, G., 55 n.
 Althusser, Louis, 109 e n, 110, 227, 230, 232.
 Anders, Günther, 187.
 Andolfi, F., 98 n.
 Angelino, C., 184 n.
 Antiseri, D., 131 n, 199 n, 259 n.
 Apel, Karl Otto, xxix, xxxvi, 34 n, 103, 104 e n, 195 e n, 214, 215 e n, 217 e n, 218, 263, 264, 285 n, 286 e n, 287 e n, 288, 289.
 Arendt, Hannah, xvn, 124 n, 169 n, 170 n, 172 e n, 173 e n, 186 e n, 187 e n, 280.
 Aristotele, 44 n, 66 n, 188, 220, 258, 275.
 Arnaud, E., 70 n, 122 n.
 Artaud, Antonin, 242 n, 244.
 Aubenque, P., 74 n.
 Auletta, G., 252 n.
 Austin, John Langshaw, 42 n, 94, 199, 211 e n, 212 n, 213, 215, 263, 275, 287.
 Avenarius, Richard, 21 e n, 22, 24, 25, 29, 31, 133.
 Ayer, Alfred Jules, 208.
 Babolin, A., 20 n, 41 n.
 Bachelard, Gaston, xxxiii, 225 n, 244, 280.
 Balzarotti, R., 247 n.
 Banfi, Antonio, 108 n.
 Banti, G., 174 n.
 Barbera, S., 25 n.
 Barthes, Roland, 231 e n.
 Bartocci, C., 225 n.
 Bataille, Georges, 232 n.
 Bateson, Gregory, 242 n.
 Baudrillard, Jean, 198, 232 n.
 Bauer, Otto, 107 n.
 Beaufret, Jean, 182.
 Beck, L., 103 n.
 Becker, Oskar, 164 n, 165.
 Beneke, Friedrich Eduard, 61.
 Bergson, Henri, xvii, xxv, 17, 27, 28 e n, 29 e n, 30 n, 31, 35, 244.
 Bernstein, Richard, 274 n, 285 n.
 Berti, E., 44 n.
 Bertolini, L., 64 n.
 Beth, Evert W., 210 n.
 Betti, A., 207 n.
 Biagiotti, T., 113 n.
 Binswanger, Ludwig, 174 n.
 Bloch, Ernst, xxv, xxviii, xxx, 99, 111, 118, 119 e n, 122 n.
 Bloor, David, 150 n.
 Bobbio, N., 62 n.
 Bocchi, G., 228 n, 294 n.
 Bodei, R., 119 n.

- Boella, L., 172 n.
 Bolzano, Bernhard, 18, 135 e n, 199, 207.
 Bonarelli, S., 82 n.
 Bonicalzi, F., 247 n.
 Bonola, G., 168 n.
 Bonomi, A., 46 n, 204 n, 231 n, 232 n.
 Boole, George, 9.
 Borghi, L., 151 n.
 Boringhieri, G., 6 n.
 Bourget, Paul, ix.
 Bradley, Francis Herbert, 202.
 Brena, G. L., 278 n.
 Brentano, Franz, xxiv, xxvi, xxvii, 18 e n, 19, 20, 35, 40, 135, 199, 203, 207, 215, 219.
 Brouwer, Luitzen Jan Egbertus, 142.
 Brubaker, R., 114 n.
 Buber, Martin, 99.
 Bubner, Rüdiger, 285 n, 286.
 Bühler, Karl, 40 n.
 Bultmann, Rudolf, 173.
 Bürger, P., 267 n.
 Burks, A., 32 n.
 Buzzi, A., 267 n.
- Cacciari, M., 126 n.
 Calderoni, Mario, 34 n.
 Callaghan, W. J., 33 n.
 Caracciolo, A., 249 n.
 Caracciolo Perotti, M., 249 n.
 Carchia, G., 89 n, 104 n.
 Carnap, Rudolf, xvii, xxxiv, 132 n, 134 n, 135, 136 e n, 137, 138, 143, 144, 145 e n, 146, 147, 149, 151, 154, 210, 211, 215, 221.
 Cartan, H., 225 n.
 Cartesio, *vedi* Descartes, René.
 Casabianca, F., 113 n.
 Casati, R., 45 n.
 Cassirer, Ernst, x, xxv, xxvii, xxxv, 11, 58, 59, 69, 70 e n, 71 e n, 72 e n, 73, 74 e n, 75, 133, 167, 196.
 Castellani, F., 286 n.
 Cavalli, A., 97 n.
 Cavallo, T., 119 n.
 Cavarero, A., 280 n.
 Cellucci, C., xxi n.
 Ceppa, L., 128 n.
 Ceruti, M., 228 n, 294 n.
 Cesa, C., 7 n.
- Ceserani, R., 267 n.
 Charcot, Jean-Martin, 30.
 Chevalley, C., 225 n.
 Chiodi, Pietro, 175 n.
 Chiurazzi, G., 228 n, 268 n.
 Chomsky, Noam, 231 n.
 Churchland, Patricia, 293.
 Churchland, Paul, 293.
 Ciglia, F. P., 168 n.
 Codignola, E., 60 n.
 Coffa, A., xxxii n, 131 n, 133 n.
 Cohen, Hermann, 58, 59 e n, 61 n, 63, 64 e n, 65 e n, 66 e n, 67, 70, 73, 163.
 Colletti, L., 120 n.
 Colli, G., 7 n, 239 n.
 Conrad, Theodor, 161.
 Conrad-Martius, Hedwig, 161, 165.
 Conte, A. G., 138 n.
 Contri, G., 233 n, 247 n.
 Cooper, D. E., 5 n, 6 n.
 Corbani, M., 228 n.
 Couturat, Louis, 244.
 Cremaschi, S., xv n.
 Cristin, R., 175 n.
 Croce, Benedetto, xxv, xxx, 62 n, 80 n, 94, 109, 115 e n, 116, 117, 152 n.
 Cutinelli Rendina, E., 115 n.
- D'Agostini, F., xv n, 213 n, 228 n, 285 n.
 Dal Lago, A., 170 n.
 Dalmasso, G., 247 n.
 Dal Pra, Mario, 34 n.
 D'Altavilla, C., 70 n.
 Darwin, Charles Robert, 96.
 Daubert, Johannes, 161.
 Davidson, Donald, 213, 221, 274, 286.
 De Angelis, E., 119 n.
 Debord, Guy E., 234 e n, 235 e n.
 De Cieri, A., 164 n.
 Del Bo, G., 181 n.
 Deleuze, Gilles, ix, xvii, 27 n, 30 n, 220, 236, 237 e n, 238 e n, 239 e n, 240 e n, 241 e n, 242 e n, 243 e n, 244, 273.
 Dell'Asta, A., 279 n.
 Della Volpe, Galvano, 108 n.
 DeKarte, J., 225 n.
 De Mauro, T., 230 n.

Derrida, Jacques, 8 e n, 215 e n, 216 n, 220, 221, 244, 245 e n, 246, 247 e n, 248, 263, 276, 279.
 De Sanctis, Francesco, 115.
 Descartes, René, 10, 276.
 De Waal, S., 143 n.
 Dewey, John, 34 n, 138, 151 e n, 152 n, 276.
 Dieudonné, J., 225 e n.
 Di Francesco, M., xxxii n.
 Di Giorgi, P. L., 113 n.
 Dilthey, Wilhelm, xvii, xx n, xxv-xxvii, xxx, 58 n, 68 n, 76, 77, 78 e n, 79 e n, 80 e n, 81 e n, 82 e n, 83 e n, 84, 85, 88, 89 e n, 90 e n, 91, 92 e n, 93, 94 e n, 95 e n, 98, 122 n, 155, 167-69, 196, 215, 251 e n, 254, 255 n, 261, 265, 277, 283, 294.
 Donadio, F., 82 n.
 Donolo, A., 8 n.
 Dorato, M., 27 n.
 Dottori, R., xxv n.
 Dray, W., 149.
 Droysen, Johann Gustav, 81.
 Dubislav, Walter, 136.
 Duhem, Pierre, 71, 147, 244.
 Dummett, Michael, 38 n, 44 e n, 45 n, 48 e n, 200 n, 219 e n, 220, 221.
 Durante, G., 62 n.
 Ebbinghaus, Julius, xxv, 40.
 Eccles, John, 292.
 Edelman, Gerald, 293.
 Einstein, Albert, 69.
 Elefante, F., xv n, 274 n.
 Emerson, Ralph Waldo, 30.
 Engel, P., xv n, 40 n, 215 n, 291 n.
 Engels, Friedrich, 110.
 Enriques, Federico, xxxiii, 133 n.
 Eucken, Rudolph, 39.
 Evans, Gareth, 219.
 Fabris, A., 15 n.
 Farabegoli, G., 131 n.
 Farber, M., 28 n.
 Fechner, Theodor Gustav, 39, 96.
 Feigl, Herbert, 135, 156 n.
 Ferrari, M., xxxi n, 59 n, 69 n, 80 n, 131 n, 147 n.
 Ferraris, M., 8 n, 64 n, 89 n, 228 n, 260 n, 263 n.

Ferrater Mora, José, 103 n.
 Feuerbach, Ludwig, 7, 109, 120, 227, 234.
 Feyerabend, Paul, xxxiv, 150 n, 263, 286.
 Fichte, Johann Gottlieb, 23, 60, 92, 196 n.
 Filippini, E., 55 n, 174 n, 175 n.
 Fink, Eugen, 53 e n, 54 e n, 56, 159, 165.
 Finzi, S., 173 n.
 Fiorino, B., 110 n.
 Fischer, Kuno, 61, 64, 80 n.
 Fodor, Jerry A., 219.
 Fontana, A., 242 n.
 Formaggio, D., 96 n.
 Formentini, C., 271 n.
 Formigari, F., 196 n.
 Fornero, G., 259 n.
 Forti, S., 170 n, 173 n.
 Foucault, Michel, 94, 227, 232 e n, 233, 240, 241 n.
 Fourier, Charles, 30.
 Franco, V., 279 n.
 Frank, M., 234 n.
 Frank, Philip, 134 n, 135.
 Frege, Friedrich Ludwig Gottlob, x, xvii, xxiv, xxv, xxvii, xxix, xxxiii, xxxv-xxxvii, 10, 17, 18 e n, 19-21, 35, 36, 38, 40, 41 e n, 42 e n, 43 e n, 44, 45 e n, 46 e n, 47 e n, 48, 50 e n, 51 e n, 57, 59 e n, 65, 70, 106, 133-35, 138-40, 196, 198, 199, 202 e n, 203, 207, 212, 213, 219, 220, 225, 226, 244 n, 284, 291.
 Freud, Sigmund, 109, 233, 234, 266.
 Friedman, M., xxxii n.
 Fries, Jakob Friedrich, 60, 61 n, 63.
 Gabriel, G., 41 n, 59 n.
 Gadamer, Hans Georg, xvii, xxv n, 12 e n, 46, 59, 63 e n, 68 n, 80 e n, 81 n, 83 n, 89 e n, 92 e n, 93, 94, 105, 155 e n, 160 n, 163 n, 168, 171 n, 172 e n, 183 e n, 196 n, 245, 250, 253, 254, 255 e n, 256 e n, 257, 258 e n, 259 e n, 260, 262, 263, 264 e n, 265, 276, 289 e n.
 Galavotti, M. C., 134 n, 146 n.

- Galimberti, U., 175 n.
 Gallinari, L., 5 n.
 Galvan, S., 286 n.
 Garin, E., 117 n.
 Gargani, A., 27 n.
 Gauss, Karl Friedrich, 22.
 Geiger, Moritz, 161.
 Gentile, Giovanni, xxv, xxx, 116, 117 e n.
 Geymonat, Ludovico, 135 n.
 Giacanelli, F., 175 n.
 Gigliotti, G., 59 n, 68 n.
 Gillies, Donald, 293.
 Gilligan, Carol, 279, 280.
 Giolitti, A., 113 n.
 Givone, S., 263 n.
 Goldmann, Lucien, 123 n, 162 n, 163 n.
 Goodman, Nelson, 33 n, 154, 211, 213.
 Graff, G., 216 n.
 Gramsci, Antonio, 110.
 Grelling, Kurt, 136.
 Grice, Paul, 211, 213.
 Grillo, E., 59 n.
 Guadagnin, A., 124 n.
 Guattari, Félix, 241 n, 242 e n, 243, 244.
 Guglielmi, G., 240 n.
 Habermas, Jürgen, xvi, xxix, xxx, xxxvi, 6 n, 26 n, 104, 107, 109, 123 n, 127, 128 e n, 129, 130 e n, 173 n, 263 e n, 264, 268, 271, 277, 294.
 Hahn, Hans, 135, 136 e n, 142, 146.
 Haller, R., 134 n, 146 n.
 Hamann, Johann Georg, 61 n, 196 n.
 Hanson, Norwood R., 150 n.
 Harris, Zelig, 231 n.
 Harstorne, C., 32 n.
 Hartmann, Nicolai, xxv, xxxi n, 69 n, 73, 163, 164 e n.
 Hassan, Ihab, 268 e n.
 Haym, Rudolf, 6, 7 n, 12 e n.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, xii, xiii, xviii, xx, xxii, xxiii, xxv, xxxi, xxxviii, 5, 6 e n, 7 e n, 28 n, 33, 52 e n, 55, 60 e n, 61, 80 n, 83 n, 92, 95, 109, 115, 116, 118, 119, 121, 124, 158, 165, 168 e n, 195, 220, 236, 238, 254, 258, 260, 261, 265, 277, 294.
 Heidegger, Elfride, 186.
 Heidegger, Martin, x, xi, xv n, xvii, xviii n, xxi, xxii, xxv, xxvii, xxx-xxxii, xxxv, 11, 14 e n, 15 e n, 20 n, 28 n, 29 n, 34 e n, 35, 39 n, 41 n, 53 n, 54, 57, 59, 60 n, 68 e n, 72, 73, 74 e n, 75, 78 n, 82 n, 83 n, 89, 93, 94 e n, 95 n, 122 n, 123 e n, 159, 160, 162, 163 e n, 164 n, 165, 166 e n, 167, 169 e n, 170 e n, 171-76, 177 e n, 178, 179 e n, 180 e n, 181, 182 e n, 183 e n, 184 e n, 185, 186 e n, 187, 188, 193, 197, 214, 215, 221, 222, 227, 228, 241, 249 e n, 250 e n, 251, 252 e n, 253, 254, 255 n, 256-58, 261, 262, 264, 265, 269, 272 n, 274-76, 284, 286, 290 e n, 294.
 Heimsoeth, Heinz, 69 n.
 Heinemann, Fritz, 166.
 Heller, Agnes, 122 n, 173 n.
 Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von, xxvi, 39, 40, 61, 71.
 Hempel, Carl Gustav, xxxiv, 134 n, 135, 136, 144, 146 e n, 149 e n, 154.
 Hensel, Paul, xxv.
 Hering, Jean, 161.
 Hermann, F.-W. von, 175 n.
 Herringel, E., 162 n.
 Herzberg, A., 136.
 Hesse, Mary, 150 n.
 Hilbert, David, 225.
 Hildebrand, Dietrich von, 161.
 Hilferding, Rudolf, 107 n.
 Hillebrand, Franz, xxvi, 215.
 Hintikka, J., xxi n.
 Hitler, Adolf, 184, 186.
 Hönigswald, Richard, 164 n.
 Honneth, A., xxix, 116 n, 125 n, 277, 278 n.
 Horkheimer, Max, 27 n, 105, 109, 124, 125 e n, 127-29, 196 e n.
 Humboldt, Karl Wilhelm von, 257.
 Hume, David, 21, 237.
 Husserl, Edmund, xvii, xviii n, xxxi-xxxvii, xxx e n, xxxi, xxxvii, 17, 18, 19 e n, 20, 21, 23, 24, 25 e n, 29, 31, 32, 36, 38-40, 41 e n, 46 e

- n, 47 e n, 48 e n, 49 e n, 50 e n, 51, 52 e n, 53 e n, 54 e n, 55-57, 58 e n, 59 e n, 65, 67, 68, 76, 78 n, 93, 94 e n, 117, 133, 135, 146 e n, 160, 161, 162 e n, 163, 164 e n, 165 e n, 173-76, 177 e n, 178 e n, 179, 203, 219, 220, 226, 276, 284, 291.
- Ingarden, Roman, 161, 165, 178.
- Irigaray, Luce, 279, 280.
- Ishoghopour, Y., 163 n.
- Isou, Isidore, 234 e n.
- Izzo, A., 125 n.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, xxii, 60, 62 n, 141.
- James, William, xvii, xxiv, xxv, 17, 29 e n, 30, 31 e n, 33 n, 34 n, 35, 151 n.
- Jameson, Fredric, 268 e n.
- Jaspers, Karl, xx, xxiv, xxix, xxxi, 16 e n, 112 e n, 122 n, 166 e n, 169, 172, 173 e n, 174 n, 184, 261, 293.
- Jonas, Hans, 187.
- Jung, Carl Gustav, 175 n.
- Kandinskij, Vasilij, ix, xiii, 14.
- Kant, Immanuel, xviii, xxi, xxii, xxiv-xxvi, 21-24, 30 e n, 32, 36, 37, 51, 52 e n, 55, 58-60, 61 e n, 62-64, 65 e n, 67, 69, 74 n, 75, 81, 85 n, 87 n, 90 n, 92, 96, 97, 98 n, 117, 118, 121, 122, 141 n, 158, 159, 163, 179, 195, 237, 257, 275, 277.
- Kaufmann, Fritz, 161.
- Kerkhoven, G. van, 54 n.
- Kern, I., 59 n.
- Kierkegaard, Søren Aabye, xxxi, 7, 15, 75, 83 n, 166, 167, 168 e n, 169, 172, 251, 258, 261, 294.
- Kindinger, R., 164 n.
- Klimt, Gustav, 157.
- Klossowski, Pierre, 198, 234 n.
- Kotarbinski, Tadeusz, 207.
- Koyré, Alexandre, 28 n, 161.
- Kripke, Saul, 213.
- Kristeva, Julia, 244 e n.
- Kroner, Richard, xxv.
- Kuhn, Thomas, xii, xxxiv, 105, 150 n, 263, 276, 278, 285, 286.
- Kühne-Bertram, G., 78 n.
- Külpe, Oswald, 20 n, 40, 166 n.
- Kusch, M., 39, 40 e n, 291, 292 n.
- Labriola, Antonio, 110, 115.
- Lacan, Jacques, 198, 230, 232, 233 e n, 280.
- Lakatos (Lipschitz), Imre, xxxiv.
- Lambert, Johann Heinrich, 52.
- Landgrebe, Ludwig, 165, 177, 178 n.
- Lange, Friedrich Albert, 23 n, 62.
- La Rocca, C., 52 n.
- Lask, Emil, xxi, 60 n, 123 n, 162 e n.
- Lauro, P., 182 n.
- Lawvere, F. William, 230 n.
- Lefort, C., 118 n.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, ix, 9, 43, 69.
- Lenin (Ul'janov), Vladimir Il'ič, 234.
- Leonardi, P., 211 n.
- Leone, L. M., 33 n.
- Leonelli, M., 153 n.
- Lesniewski, Stanislaw, 207 e n.
- Lévinas, Emmanuel, 168 n, 187, 193, 279 e n.
- Lévi-Strauss, Claude, 105, 198, 229, 231, 232.
- Lewis, Clarence Irving, 34 n.
- Libardi, M., xxv n.
- Liebmann, Otto, 23 n, 61.
- Lipps, Theodor, xxx n, 161.
- Loaldi, A. C., 247 n.
- Locke, John, 156.
- Lolli, G., 150 n.
- Lombardo Radice, L., 226 n.
- Loriga, V., 16 n.
- Lotze, Rudolf Hermann, 39, 41 e n, 80 n, 85 n, 135, 199, 207.
- Löwith, Karl, 7 e n, 8, 59 n, 111 e n, 160 e n, 184, 187.
- Lübbe, H., 158 n.
- Luhmann, Niklas, 294 n.
- Lukács, György, xxv, xxviii-xxx, 99, 109, 111, 119 e n, 120 e n, 121 e n, 122 e n, 123 e n, 124-26, 128, 129, 159, 162, 163 n, 234.
- Lukasiewicz, Jan, 207.
- Lyotard, Jean-François, 243, 244, 268-270, 271 e n, 272, 274, 276, 279.

- Macann, C., 74 n.
 Mach, Ernst, xxvi, 17, 21, 22, 23 e n, 24 e n, 25 e n, 26 e n, 27, 29, 31, 35, 71, 112, 133, 157 e n, 158, 201.
 Madonia, F., 109 n.
 Maletta, S., 169 n.
 Magrini, M., 173 n.
 Mangione, C., 18 n, 46 n, 47 n.
 Marassi, M., 187 n.
 Marconi, Diego, xxxiii n, 139 n, 142 n, 200 n, 208 n, 293 n.
 Marconi, S., 152 n.
 Marcuse, Herbert, 124, 125 n, 187.
 Margiotta, U., 12 n.
 Mariani, M., 43 n.
 Marini, A., 78 n, 82 n, 83 n, 164 n, 184 n, 188 e n.
 Maritain, Jacques, 35 n, 174 n.
 Marty, Anton, 135.
 Marx, Karl, xxx, 105, 107 e n, 108-111, 119, 120, 266.
 Marzocchi, V., 287 n.
 Masi, G., 34 n, 180 n.
 Massarenti, A., xvi n, 152 n.
 Mathiessen, F. O., 30 n.
 Matteucci, G., 78 n, 79 n.
 Mazzarella, E., 14 n, 179 n, 252 n.
 McDermott, John, 274 n.
 McDowell, John, 84 n, 155 n.
 McGuinness, B. F., 143 n.
 Mead, George Herbert, 34 n, 137 n.
 Meattini, V., 114 n.
 Meinecke, Friedrich, 76.
 Meinong, Alexius von, xxv, 135, 164, 203.
 Melandri, Enzo, 9 n, 39 n, 41 n, 46 n.
 Merleau-Ponty, Maurice, xxviii, xxxi, 29 n, 118 e n, 177 n.
 Meyer, J. B., 61 n.
 Mezzanzanica, M., 54 n, 79 n.
 Mill, John Stuart, 42, 80, 81.
 Millone, G., 152 n.
 Misch, Georg, xxvii, 77, 78 n, 94 e n, 252 n.
 Mises, Richard von, 136.
 Mistretta, E., 152 n.
 Moiso, F., 22 n, 25 n.
 Monk, R., 204 n.
 Montaigne, Michel Eyquem de, 172.
 Montecucco, L., 286 n.
 Montinari, M., 239 n.
 Moore, George Edward, xxxv, xxxvi, 103, 138, 199, 201, 205 e n, 206-8, 210, 213, 247.
 Morazzoni, A., 122 n.
 Moretto, G., 29 n.
 Morin, E., 228 n.
 Morris, Charles, 137 e n.
 Morris, G. S., 34 n.
 Müller, J., 39, 40.
 Mulligan, K., xv n, xxx n, 65 n, 157 n, 161 n, 215 e n, 216 e n.
 Mulvaney, R. J., 153 n.
 Mursia Re, G., 170 n.
 Musil, Robert, 26 n.
 Nagel, Thomas, 285 n, 286.
 Natorp, Paul, xvii, xxv, 39, 58, 59 e n, 60, 63, 64 n, 66 e n, 67 e n, 68 e n, 70, 163, 256 n.
 Negri, A., 158 n.
 Neurath, Otto, xxxiv, 26 n, 134 e n, 135, 136 e n, 137, 143, 145, 146, 147 e n, 148, 149, 151.
 Nicoletti, M., 164 n.
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, ix, xvii, xxiii, 7, 15, 78 e n, 95 n, 96, 109, 122 n, 156, 159, 172, 181, 222, 228, 234 n, 236, 237, 238 e n, 239, 240, 243, 244, 266, 268, 272 e n, 273, 284, 289, 290 e n, 294.
 Nizzo, C., 84 n.
 Nozick, Robert, 217.
 Nyiri, C., 65 n.
 Ortega y Gasset, José, xx, 5 e n, 94.
 Ostwald, W., 142.
 Panaitescu, E., 232 n.
 Papa, F., 126 n.
 Papini, Giovanni, 30 n, 34 n.
 Pareyson, Luigi, 250, 259, 260, 261 e n, 262, 263 e n.
 Parrini, P., xxxii n, 131 n.
 Pascal, Blaise, 172.
 Pasquinelli, A., 70 n, 136 n, 145 n, 149 n, 201 n, 206 n.
 Peano, Giuseppe, xxxiii, 134, 202.
 Peirce, Charles Sanders, xvii, 17, 32 e n, 33 e n, 34 n, 35.
 Penati, G., xx n, 90 n.
 Penco, C., 44 n.

- Penrose, Roger, 292, 293.
 Penzo, G., 166 n.
 Penzo Kirsch, U., 166 n.
 Perniola, M., 234 n, 235.
 Perucchi, L., 96 n, 97 n.
 Perullo, N., 216 n.
 Peruzzi, A., 131 n.
 Petrucciani, S., 127 n, 196 n, 286 n.
 Pfänder, Alexander, 161.
 Piacenti, G., 178 n.
 Piaget, Jean, 198, 229, 230, 232 n, 243.
 Piana, G., 19 n, 119 n.
 Picardi, E., 38 n, 42 n, 44 n, 47 n, 50 n, 220 n.
 Pinker, Steven, 293.
 Piovesan, R., 208 n.
 Platone, xiv, xv e n, 66 n, 67, 69, 90 n, 92 e n, 170, 171, 178, 275, 285.
 Pöggeler, O., 41 n, 60 n, 164 n, 169 e n, 175 n, 252 e n.
 Poincaré, Jules-Henri, 71, 225 n, 244.
 Poli, R., xxiv n.
 Polidori, F., 238 n.
 Polizzi, P., 94 n.
 Pontiggia, E., 13 n.
 Popper, Karl, xxxv, 137, 146, 147, 148 e n, 149, 150 e n, 154, 208, 286.
 Pozzi, G., 245 n.
 Preti, Giulio, 108 n.
 Privitera, W., 130 n.
 Pupi, A., 196 n.
 Putnam, Hilary, 33 n, 137 n, 146, 152 n, 213, 215 n, 221, 248 e n.
 Pynsent, R., 157 n.
 Quine, Willard Van Orman, xxxv, 33 n, 146, 147, 152, 153 e n, 154, 210, 211, 213, 274, 278, 291.
 Ramsey, Frank P., 142, 208.
 Ravera, M., 88 n.
 Reale, G., 66 n.
 Recchia Luciani, F. R., 31 n.
 Reichenbach, Hans, xxxiv, 134 n, 136, 137, 210, 211.
 Reichmann, J., 217.
 Reina, M. E., 74 n.
 Reinach, Adolf, 161, 162.
 Renouvier, Charles, 30 e n.
 Restaino, F., 259 n, 280 n.
 Riccio, F., 125 n.
 Rickert, Heinrich, 39, 58 n, 59 n, 76, 79, 80 n, 83 n, 86, 87 e n, 88, 113 n, 123 n, 162.
 Ricoeur, Paul, 245, 250, 259, 260, 263.
 Riehl, Alois, 40, 65 n, 70.
 Rinaudo, P., 123 n.
 Ritter, Joachim, 81.
 Ritter Santini, L., 172 n.
 Rodi, Frithjof, 78 n, 79 n.
 Ronchi, R., 28 n.
 Rorty, Richard, xv n, xxxv, 6 n, 31 n, 131 n, 152 n, 195, 199, 200 n, 210 n, 217, 218 e n, 264, 268, 274 e n, 275 e n, 276 e n, 277 e n, 278, 279.
 Rosenzweig, Franz, 168 n.
 Rosmini, Antonio, 236.
 Ross, D., 66 n.
 Rossi, P., 80 n, 85 n, 87 n, 90 n, 112 n, 113 n, 208 n, 225 n.
 Rovatti, P. A., 271 n.
 Russell, Bertrand Arthur William, xvi, xxxv, 103, 134, 138-40, 142, 143, 199, 201 e n, 202, 203, 204 e n, 205 e n, 206-8, 212, 213.
 Ryle, Gilbert, 199, 208, 210, 211, 212 e n, 213.
 Sabini, M., 268 n.
 Sacchetto, M., 132 n.
 Salizzoni, R., 152 n.
 Salvi, C., 219 n.
 Samonà, L., 179 n.
 Sanna, G., 60 n.
 Sansonetti, G., 92 n.
 Santambrogio, M., 200 n.
 Sapir, Edward, 257.
 Sartre, Jean-Paul, xvii, xxxi, 160, 166, 170 n, 173, 174, 181 e n, 227.
 Saussure, Ferdinand de, xxxv, 230 e n, 231 e n, 233.
 Savarino, L., 173 n.
 Savignano, A., 5 n.
 Scaramazza, N., 215 n.
 Scheler, Max, xxxi e n, 57, 72, 73, 122 n, 160, 163 e n, 165, 174.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 32, 62 n, 122 n, 261.

- Schiller, Ferdinand Canning Scott, 34 n.
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 81, 89, 92 n, 261.
 Schlick, Moritz, xxxiv, 134 n, 135-137, 140, 142, 143, 145 e n, 147, 151, 196 e n, 208.
 Schnitger, Marianne, *vedi* Weber, Marianne.
 Scholz, Heinrich, 50 e n.
 Schopenhauer, Arthur, 122 n.
 Scivoletto, A., 113 n.
 Scriven, M., 156 n.
 Searle, John, 211, 213, 215 e n, 219, 221.
 Sellars, Wilfrid, 154, 155 e n, 156 n.
 Sertoli, G., 247 n.
 Severino, Emanuele, 132 n, 180 n, 196 e n.
 Shuppe, Wilhelm, 22, 23.
 Sigwart, Christoph, 50 n.
 Simili, R., 134 n, 146 n.
 Simmel, Georg, 76, 77, 93, 96 e n, 97 e n, 98 e n, 99, 111, 122 n, 159, 232 n.
 Simons, P. M., xxx n, 134 n.
 Sinigaglia, C., 160 n, 178 n.
 Skolem, T., 89 n.
 Sluga, H., 45 n.
 Smith, B., xxx n, xxxi n, 161 n.
 Smith, John, 274 n.
 Socrate, 238.
 Somenzi, V., 21 n.
 Sosio, L., 23 n.
 Sossi, F., 27 n.
 Spaventa, Bertrando, 116.
 Spencer, Herbert, 27, 96.
 Spengler, Oswald, 76, 122 n.
 Spiegelberg, H., 160 n.
 Spinoza, Baruch, 139, 237.
 Stanziale, P., 234 n, 236 n.
 Statera, G., 147 n.
 Stein, Edith, 161, 164 e n.
 Stern, Louis William, 165 n.
 Strauss, Leo, 73 e n, 74, 75, 165 e n, 183 n, 187.
 Strawson, Peter Frederick, 211, 213, 275.
 Stumpf, Karl, 19, 52, 53, 135-137.
 Tarski, Alfred, 207.
 Tatasciore, C., 196 n.
 Taylor, Charles, 277.
 Toccafondi, F., 20 n, 40 n.
 Tommaso d'Aquino, 174 n.
 Toulmin, Stephen, 150 e n.
 Trendelenburg, Adolf, 64, 80 n.
 Trinchero, M., 148 n, 208 n.
 Troelsch, Ernst, 76, 111.
 Tron, G., 264 n.
 Tugendhat, Ernst, 196 e n, 219 e n, 221.
 Twardowski, Kazimierz, 135, 207.
 Ugazio, U. M., 29 n.
 Urbani Ulivi, L., 212 n.
 Urmson, James O., 210 n, 211.
 Vaccari Spagnol, E., 125 n.
 Vaihinger, Hans, 64 n.
 Vailati, Giovanni, 34 n.
 Vaneigem, Raoul, 234 n, 235 e n.
 Varnier, G., 60 n.
 Vasa, A., 53 n.
 Vasarri, F., 235 n.
 Vassallo, N., 294 n.
 Vattimo, Gianni, 63 n, 78 n, 183 n, 205 n, 223 n, 250, 263 e n, 268 e n, 271 n, 273, 274 e n, 276, 285 n, 289 n.
 Velotti, S., 131 n, 268 n, 276 n.
 Vercellone, F., 272 n, 273 n.
 Verdino, A., 21 n.
 Verra, V., 74 n, 80 n.
 Viano, C. A., 27 n.
 Vicari, D., 171 n.
 Villalta, C., 211 n.
 Volpi, F., xv n, 73 n, 78 n, 179 n, 180 n, 182 n, 187 n, 259 n, 273 n.
 Voltolini, A., 209 n.
 Vossler, Karl, 115 n.
 Wahl, Jean, xxviii, 28 n, 103 e n, 104, 107, 199.
 Waismann, Friedrich, 135, 142, 143, 208, 275.
 Waldenfels, B., 234 n.
 Weber, Marianne, 110 n.
 Weber, Max, xvi, xvii, xxix, 14, 76, 87 n, 93, 108, 110 e n, 111 e n, 112 e n, 113 e n, 114 e n, 115 e n, 120, 121, 122 n, 123 n, 125, 128, 129, 151, 222, 265, 274, 283.

- Weil, André, 225 n.
 Weil, Simone, 225 n.
 Weiss, P., 32 n.
 West, C., 31 n, 151 n, 156 n, 217.
 Whitehead, Alfred North, 202.
 White, Morton, 274 n.
 Whorf, Benjamin Lee, 257.
 Willard, D., 19 n.
 Winkelmann, J., 113 n.
 Windelband, Wilhelm, xxv, 39, 76,
 79, 80 n, 85 e n, 86 e n, 87.
 Wittgenstein, Ludwig, x, xvii, xxxv,
 xxxv, xxxvi, 34 n, 94, 103, 132,
 138 e n, 139, 140 e n, 141 e n,
 142 e n, 143 e n, 144, 148, 154,
 155, 199, 201, 207, 208 e n, 210-
 214, 222 e n, 247, 248, 274, 276,
 278, 285, 286.
 Wolters, G., 134 n, 146 n.
 Wright, C., 277 n.
 Wright, G. H. von, 134 n, 146 n.
 Wundt, Wilhelm Max, 20 n, 30,
 39, 40.
 Yorck von Wartenburg, Paul, 81 n,
 82 n, 83 n.
 Zanetti, G., 170 n.
 Zarader, M., 187 n.
 Zecchi, S., 160 n, 164 n, 165 n.
 Zeller, Edward, 61, 62.
 Zeltner, P. M., 153 n.
 Zonca, P., 267 n.

Indice

Breve storia della filosofia nel Novecento

Parte prima Filosofie dell'esperienza (1900-30)

- 5 I. Questioni ottocentesche
- 6 1. La libertà di essere nulla
- 9 2. Le scienze «specializzate»
- 11 3. La materia vivente e la filosofia dopo la filosofia
- 16 II. Filosofi-scienziati
- 17 1. Oggetti puri
- 20 2. Rinnovamento dell'empirismo
- 27 3. L'esperienza e la scienza
- 34 4. La questione della cosa
- 37 III. Due filosofie del pensiero
- 38 1. La lotta contro lo psicologismo
- 42 2. Frege
- 45 3. Frege e Husserl
- 51 4. Che cosa significa «fenomenologia»?
- 53 5. La riduzione fenomenologica
- 58 IV. Ampliamento dell'orizzonte trascendentale
- 60 1. Ritorni a Kant
- 63 2. Cohen e Natorp

p. 68	3. Cassirer
72	4. Il colloquio di Davos
76	v. La cultura, la storia, la vita
79	1. Che cosa sono le scienze dello spirito?
84	2. Windelband e Rickert
88	3. Dilthey 2
92	4. Dilthey novecentesco
95	5. Simmel

Parte seconda Ragione, scienza ed esistenza (1930-60)

103	Introduzione
107	vi. Ripensamento della razionalità e riforme della dialettica
109	1. Max Weber
115	2. Disavventure della dialettica
122	3. Marxismo francofortese
127	4. Habermas
131	vii. La filosofia scientifica
132	1. Breve storia del neopositivismo
138	2. Wittgenstein 1
141	3. Wittgenstein e il Circolo di Vienna
144	4. Schlick, Carnap, Neurath
147	5. Da Popper a Kuhn
150	6. Il neopositivismo in America
157	viii. Filosofie dell'esistenza
160	1. Le scuole fenomenologiche
165	2. Martin Heidegger
171	3. Un nuovo modo di fare filosofia
174	4. Heidegger e Husserl
178	5. Heidegger e Sartre
183	6. Il nuovo inizio e il nazionalsocialismo

Parte terza Analitici e continentali (1960-99)

193	Introduzione
-----	--------------

p. 199	IX. Filosofia analitica
201	1. Russell, Moore
207	2. Wittgenstein 2
210	3. Scuole analitiche
212	4. Analitici e continentali
217	5. L'autocomprendimento della filosofia analitica
221	6. Filosofia continua e filosofia discreta
225	X. Strutturalismo e poststrutturalismo
229	1. Pensiero strutturale
233	2. Situazionismo e poststrutturalismo
237	3. Deleuze: il pensiero del secolo
243	4. Contro il linguaggio
245	5. Jacques Derrida
249	XI. Ermeneutica
250	1. Pietre e marmi, suoni, gesti e parole
253	2. Gadamer
258	3. Riabilitazione della filosofia (pratica)
259	4. Pareyson, Ricoeur
262	5. Koinè ermeneutica
265	XII. Postmodernismo, neopragmatismo e oltre
267	1. Postmodernismo
271	2. Pensiero debole
274	3. Neopragmatismo
278	4. Differenzialismo
281	Conclusioni Ritorno al pensiero
297	<i>Indice dei nomi</i>