

QUESTIONI DI STILE E D'ALTRO ANCORA

«Der Stil ist die Physiognomie des Geistes».
A. Schopenhauer

«Stile in filosofia?» intitolava provocatoriamente Manfred Frank il secondo capitolo di un suo libriccino di qualche anno fa. A questa domanda risponderi senz'altro di sì, anche se il mio sì ha un significato ben diverso da quello di Frank; anzi, per quanto possa sembrare paradossale, ha un significato per certi aspetti opposto al suo. Paradossale? Sì, certo, ma non troppo. Il fatto è che Frank arriva a sostenere che «la linea di confine tra letteratura e filosofia si dissolve. La sua traccia diventa illeggibile»¹. E qui non ci capiamo più. Non si tratta naturalmente di negare l'evidenza e cioè che la filosofia, essendo costretta a ricorrere al linguaggio naturale, conserva un'inevitabile componente retorica e quindi anche stilistica, nel senso proprio del bello stile. Ha senz'altro ragione Frank quando afferma che anche in filosofia si potrebbe e forse si dovrebbe curare lo stile espositivo, scrivere in modo elegante o comunque preoccuparsi degli effetti che lo stile prescelto potrebbe avere sul lettore. Certamente esiste uno stile individuale, che non è semplicemente un bell'involucro, una graziosa confezione, ma ha a che fare con la sostanza del pensiero. Come dice Buffon «le style est l'homme même»². Lo stile espositivo non è mai indifferente. Esso è perfettamente funzionale all'idea di filosofia che si vuole sostenere; ne è, per così dire, lo specchio. Esso stesso è filosoficamente rilevante e la scelta di questo o quello stile espositivo è già di per sé una scelta di campo. Ma da qui ad affermare una sostanziale identità tra filosofia e letteratura ce ne corre, non foss'altro che perché in filosofia il linguaggio e quindi lo stile, per quanto importante sia, resta pur sempre un semplice mezzo per esprimere dei concetti, mentre in letteratura il linguaggio e quindi lo stile è l'essenza stessa dell'opera. Né vale l'argomentazione, addotta dallo stesso Frank, che esiste una letteratura altamente concettuale. Certo, è innegabile, non mancano davvero gli esempi altissimi; ma nella misura in cui essa è e resta letteratura, i concetti servono ad altro che ad

¹) Frank 1992, p. 48 (Frank 1994, p. 45).

²) Buffon 1835, vol. I, p. 10.

esprimere semplicemente dei concetti. Ciò non vuole dire che il filosofo, o chi per lui, non vi possa trovare stimoli o addirittura interessanti proposte teoriche; ma questo può avvenire soltanto a scapito della natura letteraria dell'opera che viene messa, per così dire, tra parentesi. Un'altra obiezione potrebbe essere, ma non mi pare che Frank l'avanzi, che sovente gli stessi filosofi si sono serviti della forma letteraria per esporre le loro concezioni filosofiche. Verissimo. Ma, a prescindere dalla riuscita artistica di questa o di quell'opera – a volte si tratta di autentici capolavori –, generalmente la scelta della forma letteraria, romanzo o dramma che sia, talvolta persino poesia, ha una funzione eminentemente strumentale: quella cioè di rendere accessibili ad un pubblico più vasto tali concezioni. Diversamente queste opere vanno giudicate esclusivamente per il loro valore letterario.

Qui però, come chiarirò subito, sulla scorta di Kant, intendo parlare dello stile in filosofia in un senso più ampio, più come *habitus*, che come bello stile; e se Frank rivaluta la soggettività romantica contro la razionalità cartesiana, io, proprio in nome dello stile, difenderò la razionalità cartesiana, contro ogni fumosità.

Secondo Kant vi sono due stili fondamentali nel modo di fare filosofia, due stili che si sono ripresentati costantemente lungo tutta la storia del pensiero filosofico, fin dalle sue origini più remote: da una parte la filosofia intesa come lavoro analitico, il più possibile rigoroso, una filosofia che non cerca scappatoie ed è sempre rispettosamente attenta ai contributi che possono venire dagli altri saperi; dall'altra una filosofia che disdegna il lavoro della riflessione, che ricorre alle analogie più spericolate, che disprezza il sapere empirico e sovente afferma l'esistenza di un organo proprio della filosofia, che sia l'intuizione intellettuale o altro. Non stupisce affatto che il secondo modo d'intendere il lavoro filosofico risulti più accattivante, più "geniale", benché dia luogo sovente a pure fantasie metafisiche, a dei veri e propri edifici sospesi nel vuoto, privi affatto di fondamenta, in tutto degni di un sogno di Mangogul, e si serva quasi sempre di un linguaggio oracolare, evocativo, inutilmente oscuro. Si sa, il lavoro costa fatica e poi, come scrive Fries, «la gente, nelle questioni filosofiche, ama assai più ciò che è pieno di mistero, oscuro, apparentemente profondo, rispetto a ciò che è rigorosamente scientifico e chiaro»³. Ma è una vecchia storia. Non l'aveva forse già detto Lucrezio? *Omnia enim stolidi magis admirantur amantque, inversis quae sub versis latitantia cernunt*⁴.

Kant individua i modelli archetipici di questi due atteggiamenti filosofici in Platone, che «benché senza sua colpa [...] è diventato il padrino di ogni *Schwärmerei*» ed Aristotele, la cui filosofia «è invece lavoro». Non si tratta naturalmente, per Kant, di proporre una filosofia grigia ed arida, priva di vita, ma di ribadire che la filosofia, in quanto attività razionale, è essenzialmente lavoro, lavoro di analisi, prosaico quanto si vuole, ma lavoro rigoroso, che non deve mai essere confuso con la poesia: «in fondo – osserva Kant – tutta quanta la filosofia è prosaica; e la proposta di rimettersi a filosofare poeticamente, dovrebbe essere

³) Fries 1967, vol. I, 3, p. 418.

⁴) Lucrezio 2002, Liber primus, vv. 641-642.

accolta come quella rivolta al commerciante di scrivere per il futuro i suoi libri contabili non in prosa, ma in versi»⁵. A Kant fa eco ancora una volta Fries: «i platonici – egli dice – saranno allora i *filosofi della trovata piena di spirito*, gli aristotelici i *filosofi del rigore*»⁶. Ma considerazioni del tutto analoghe si troveranno ancora in Riehl⁷. Non si tratta qui naturalmente di valutare se siano o meno legittime queste presunte ascendenze ed ancor meno di difendere Platone dall'infamante accusa di essere all'origine della filosofia poetizzante. Platone si difende benissimo da solo. Il problema è un altro: è possibile stabilire in modo inoppugnabile quale di questi due stili è preferibile o addirittura quale è giusto e quale sbagliato? Qui le cose si complicano enormemente. In ambito scientifico la questione è chiara. Da tempo ormai si è imposto uno standard internazionalmente riconosciuto, si sono definiti dei criteri metodologici accolti da tutta la comunità ed ai quali si deve attenere chiunque voglia fare scienza, non importa a quale cultura o a quale regione del globo appartenga. Qui è dunque facile demarcare ciò che è scientifico, da ciò che non lo è, separare il loglio dal grano, ciò che è buono o eccellente, da ciò che è mediocre o falso. Agli occhi di chi non ha dimestichezza con la problematica scientifica, questo può apparire un bieco dogmatismo, ma non è affatto così. Soltanto ad un osservatore superficiale, la verità scientifica può apparire del tutto immune dal dubbio. Chiunque sia un po' più addentro alla questione sa, al contrario, che il dubbio e l'ipotesi sono i veri motori della ricerca scientifica. La scienza possiede strumenti rigorosi di controllo e di autocorrezione e dal punto di vista metodologico ha da tempo raggiunto grande chiarezza. Altra faccenda è se si possa dare una scienza senza presupposti metafisici; ma di questo tra poco. In ambito filosofico non è così. Non si è mai riusciti a far valere uno standard universalmente riconosciuto. E tutti i tentativi di fondare la filosofia come scienza o di sostituire il linguaggio naturale con un linguaggio più rigoroso, analogo a quello matematico, che evitasse così le ambiguità proprie di quello, sono miseramente naufragati. Il risultato scoraggiante è che, anche quando, come nel mio caso, si è fermamente convinti che la filosofia debba imboccare con decisione la via "aristotelica", non ci sono argomenti definitivi, come ci sono invece nelle scienze, per poter affermare, al di là di ogni ragionevole dubbio, che chi ha imboccato la via "platonica" ha evidentemente sbagliato strada. Non c'è niente da fare. Continueremo a sentire un partito dire che la filosofia è poesia, è letteratura, è ebbrezza, è appunto *Schwärmerei*, che il rigore è un mito e chi pretende di affidarvisi dimostra di non avere la necessaria forza speculativa per dedicarsi alla Filosofia. Naturalmente con la "F" maiuscola. Che fare? Rinunciare pregiudizialmente ad assumere una posizione chiara, a dispetto dell'evidente impossibilità di dimostrare chiaramente di avere ragione? E perché mai. Perché non chiamare a raccolta chi si riconosce in questo stile filosofico, indipendentemente dalle differenti posizioni, anche su punti non secondari, e nella piena consapevolezza del fatto che è una scelta di campo non pienamente giustificabile? Che avesse ragione Fichte e che

⁵) Kant 1963a, pp. 398, 393, 406.

⁶) Fries 1967, vol. VI, 1, pp. 361-362.

⁷) Riehl 1925, pp. 98-112.

«dipenda dunque da che cosa si è come uomo, che tipo di filosofia si sceglie»⁸⁾ In ogni caso, qui verrà difesa la tesi che la filosofia, senza per questo confondersi con le scienze o con qualche scienza o, peggio, scimmiettare la scienza, deve aspirare ad essere un sapere rigoroso. Un sapere che si serve di una struttura argomentativa rigorosa, di un linguaggio il più possibile chiaro ed univoco e che quindi, ove possibile o necessario, non disdegna di utilizzare un linguaggio formalizzato; un sapere che saggia e controlla attentamente i concetti che utilizza; che evita quanto più può di far ricorso all'analogia o vi ricorre con grande cautela, facendo sempre attenzione a non perdere di vista le differenze specifiche; che rifugge dal linguaggio allusivo, evocativo, inutilmente oscuro e contorto, dietro il quale spesso si celano pochezza o confusione concettuale. Ma per far questo, è necessario definire con precisione quali sono i limiti e le specificità del sapere filosofico. E forse, anche se non argomenti definitivi, si potranno individuare così almeno alcune buone ragioni per scegliere questo modo d'intendere la filosofia, piuttosto che l'altro. Anche perché, benché sia vero che questi due stili filosofici si sono contrapposti fin dai tempi più remoti, questa contrapposizione e l'incertezza nella scelta di campo, sembrano avere oggi per certi aspetti delle caratteristiche loro proprie e parzialmente inedite.

Uno dei motivi che può aver generato questa incertezza è il fatto di non essersi resi conto che la filosofia è cambiata. Come scriveva G. Preti nell'ormai lontano 1966, il termine filosofia «sta profondamente mutando di senso nei confronti di tutte le accezioni del passato, si sente che – come la matematica, il romanzo, la pittura e forse anche la fisica e la musica – la filosofia sta diventando un'altra cosa»⁹⁾. Anche se, aggiungeva, è difficile dire che cosa sta diventando. Oggi, forse, possiamo affermare che la filosofia è effettivamente mutata ed anche se non sappiamo dire cosa è diventata, siamo probabilmente in grado di dire con una certa chiarezza che cosa non è più e che cosa non può più essere. Del resto non si vede ragione per pensare che soltanto la filosofia non debba mai cambiare. Il pensiero filosofico non può restare indifferente ai mutamenti del proprio tempo. Non si tratta con ciò, sia chiaro, di annunciare l'ennesima rivoluzione in campo filosofico, la svolta definitiva, tante volte proclamata, lo strappo radicale con la tradizione, di cui si compiacciono sempre le filosofie «novissime». Non si tratta insomma di versare «the new wine into new bottles», per usare l'espressione di Ph. Frank¹⁰⁾. Nulla di tutto ciò. Si tratta molto più semplicemente di prendere atto del fatto che anche in filosofia alcune cose sono cambiate e che, per certi aspetti, non si può più fare filosofia come la si faceva prima di questi cambiamenti.

Si pensa solitamente che, a differenza di quanto avviene nelle scienze, in filosofia non si raggiungano mai dei risultati sicuri; che la filosofia, come Sisifo, sia condannata a ricominciare sempre da capo. Non credo sia così. Ritengo che anche la storia della filosofia sia caratterizzata da momenti in cui si stabiliscono dei punti fermi, si attuano dei veri e propri mutamenti paradigmatici, che co-

⁸⁾ Cfr. Fichte 1962, vol. I, 4, p. 195 (Fichte 1999, p. 365).

⁹⁾ Preti 1966, p. 7.

¹⁰⁾ Frank 1955, p. 40.

stituiscono la base per la riflessione seguente ed insieme obbligano a guardare con occhi differenti la tradizione precedente. Certo queste svolte paradigmatiche – l'espressione è evidentemente presa in prestito da T. Kuhn – avvengono in modo meno rivoluzionario, meno clamoroso, di quanto avviene in campo scientifico. Si tratta di processi più lunghi e più confusi, ma non per questo meno rilevanti. Si pensi, tanto per fare due nomi, che vengono presi qui semplicemente come punti di riferimento emblematici, a Descartes e a Kant. Dopo di loro non è stato più possibile fare filosofia come la si faceva prima. Nessuno ha potuto ignorare la svolta da loro impressa al pensiero filosofico ed anche chi l'ha rigettata o la rigetta e cerca di restaurare la vecchia speculazione, in realtà non può farlo che in modo nuovo, diverso, come chi viene "dopo".

La filosofia ha perso nel corso del tempo molte delle sue prerogative e delle sue specificità storiche. La forte spinta antimetafisica, non priva a tratti, è ben vero, di esasperazioni e di ingenuità, che il secolo XX ha ereditato dal pensiero moderno e soprattutto da Kant, non ha affatto "liquidato" la metafisica *tout court*, ma ha certamente contribuito in modo significativo a dar corso a questo cambiamento ed ha messo *ad acta* la vecchia metafisica, relegandola in un canuccio polveroso del solaio, come avviene con certi oggetti che hanno avuto i loro momenti di gloria, ma ora appaiono inutilmente ingombranti ed inservibili. Poco importa se ogni tanto qualcuno, assalito dalla nostalgia, li rispolvera e crede di poterli rimettere in funzione. È ben vero che si è parlato, e del tutto legittimamente, di un ritorno della metafisica¹¹; ma basta scorrere alcune delle più significative opere degli ultimi decenni, per rendersi conto che, anche là dove si tratta di questioni tradizionali della speculazione metafisica, come la natura del mutamento, la definizione d'identità, lo statuto ontologico delle entità astratte, la determinazione delle proprietà di una cosa, ecc., il modo di affrontarle è molto cambiato e comunque tutta un'altra serie di problemi che caratterizzavano la vecchia metafisica, sembrano definitivamente caduti.

La filosofia ha perso dunque quella centralità che aveva avuto per secoli e, come aveva già visto con estrema chiarezza Herbart, essa non ha più un oggetto suo proprio e non fonda mediante quel suo oggetto le varie forme della cultura, quali che siano queste forme. Esse si fondano da sé. Molti ambiti che tradizionalmente erano appannaggio della filosofia, si sono ormai totalmente emancipati e non soltanto le scienze "forti". La filosofia non può più avanzare la pretesa di essere la *scientia scientiarum*, anche se di tempo in tempo qualche filosofo cerca di rivitalizzare l'immagine della filosofia come scienza *κατ' ἐξοχήν* e di ridurre i saperi particolari a mere «Brodwissenschaften». La filosofia si presenta oggi essenzialmente come meta-riflessione, come una riflessione di secondo ordine, rispetto ai saperi particolari. Più nel senso della «elaborazione dei concetti» con cui già Herbart si contrapponeva alla filosofia alla moda¹², che nel senso della «chiarificazione logica dei pensieri» di Wittgenstein¹³. Con ciò essa non rinuncia affatto ai suoi compiti tradizionali: presentarsi come sapere

¹¹) Mi limito qui a rimandare a Nef 2004 e Lowe 1998.

¹²) Cfr. Herbart 1964, vol. III, p. 324.

¹³) Cfr. Wittgenstein 1960, p. 31, prop. 4.112 (trad. it., p. 27).

fondazionale e proporsi come scopo l'unità del sapere; ma il significato di questi compiti è mutato. La filosofia è sapere fondazionale solo nella misura in cui si occupa degli aspetti più generali, più universali, più fondamentali, appunto, del campo in cui si trova ad operare. Quanto all'istanza dell'unità, si tratta di un principio puramente regolativo. Insomma, la filosofia prende il testimone dai singoli saperi e s'interroga, riflette sugli aspetti più generali di questi saperi: i singoli saperi riflettono sul mondo, la filosofia riflette sugli aspetti fondazionali di questi saperi. Di qui la definizione di meta-riflessione. Le conseguenze di questa impostazione sono di per sé evidenti.

Il fatto che la filosofia non abbia più un oggetto suo proprio, non vuole però dire che non abbia affatto oggetti d'indagine. Al contrario. Ogni forma culturale può diventare oggetto della filosofia, ma deve diventarlo, per così dire, *en philosoph*, secondo le modalità proprie della filosofia, che sostanzialmente diventa "filosofia di": non più filosofia morale, ma filosofia della morale, non più filosofia religiosa, ma filosofia della religione, ecc. Del resto già Kant, ad es. nella *Critica della ragion pratica*, avvertiva che non era sua intenzione inventare una nuova etica, «quasi che, prima di lui, il mondo fosse stato ignaro di ciò che è dovere, o non avesse fatto altro che avvolgersi nell'errore». Il suo intento, più modesto, ma non per questo insignificante e superfluo, era quello di trovare una nuova formula, atta a determinare con precisione ed esattezza che cosa si debba intendere per dovere¹⁴. E questo atteggiamento di fondo deve estendersi ad ogni ambito culturale.

A mio avviso, anche un tema classico della tradizione filosofica, come la gnoseologia, non è più direttamente oggetto della riflessione filosofica. Anche qui sarà compito dei singoli saperi, della fisiologia, della biologia, dell'ottica, ecc. dirci come avviene il processo conoscitivo. Non spetta al filosofo, in quanto filosofo, occuparsi di queste cose. Gli spetta tanto poco quanto poco gli spetta entrare in un laboratorio di fisica o di chimica a svolgere direttamente degli esperimenti. Nessuno glielo impedisce, naturalmente, a condizione che abbia le competenze necessarie; ma in questo caso sta facendo lo scienziato e non il filosofo. È finito il tempo in cui il filosofo poteva essere anche scienziato e non soltanto perché la sempre maggiore complessità e la conseguente sempre più marcata specializzazione non consentono ad un singolo individuo di dominare con la necessaria competenza, anche tecnica, così diversi campi del sapere; ma soprattutto perché con la piena autonomia delle scienze, le strade si sono chiaramente divaricate e se la filosofia vuole conservare una sua funzione, deve necessariamente ridefinire i propri ambiti. Tutto ciò non vale naturalmente soltanto per le scienze, bensì per l'esperienza umana nella sua complessità, anche nelle sue espressioni più "banali", anche per il senso comune. La filosofia non può venir meno ad una delle sue più antiche ed importanti funzioni, quella di mettere in dubbio le verità accettate acriticamente. «Dubitare delle cose alle quali oggi si crede senza alcuna ulteriore indagine, è la cosa più importante di tutte», diceva saggiamente Lichtenberg¹⁵. E se è vero che la meraviglia è il mo-

¹⁴) Cfr. Kant 1963b, p. 8 (Kant 2004, p. 13).

¹⁵) Lichtenberg 1949, vol. I, p. 122.

tore immobile che mette in moto la riflessione filosofica, alla meraviglia segue immediatamente il dubbio. La filosofia ha sempre avuto il compito di sottoporre ad una spietata analisi critica le incrollabili certezze del senso comune. Non solo la filosofia, si capisce; anche la scienza ha sempre svolto questa funzione. La scienza è infatti per sua natura avversaria del senso comune, anche nelle sue forme più elementari e “ingenuae”. Anche la scienza antica ed in particolare la scienza greca, che ad alcuni potrebbe sembrare semplicemente una riproduzione della più elementare percezione sensibile, è invece ben lontana dal senso comune, sia per i suoi contenuti, sia per il suo metodo e costituisce un fondamentale salto di qualità, rispetto alle credenze comuni. Così, ad esempio, il vero scarto non è rappresentato, come spesso si ripete, dal passaggio dalla geometria euclidea alle geometrie non-euclidee, bensì dal passaggio, veramente rivoluzionario, dall'intuizione ingenua, dall'intuizione sensibile, al mondo concettuale della geometria. Tuttavia, mentre la scienza, una volta imboccata la sua strada, può ignorare il senso comune ed allontanarsene sempre di più, senza preoccuparsene affatto, la filosofia, deve costantemente ricominciare la sua opera di analisi critica dei concetti, delle credenze, delle convinzioni, dei pregiudizi. Perché anche il senso comune muta, si evolve. Anche il senso comune, dunque, può diventare oggetto della riflessione filosofica; ma, ancora una volta *en philosophe*: «un philosophe doit juger le vulgaire, et non pas juger comme le vulgaire», diceva Cyrano de Bergerac¹⁶. Ciò significa sia che la filosofia “viene dopo”, arriva, per così dire in ritardo, rispetto ai saperi particolari, proprio come la nottola di Minerva che si leva all'imbrunire; sia, soprattutto, che la filosofia deve muoversi consapevolmente su un piano di forte astrattezza, evitando di scivolare inconsapevolmente su piani di maggiore concretezza, che non sono o non sono più direttamente di sua competenza. Così, tanto per fare un esempio, il cosiddetto *counselling* filosofico, che va tanto di moda oggi, sarà forse innocuo e magari persino utile, ma non è più filosofia. Nel migliore dei casi si tratta di una messa in pratica di alcune idee generali, maturate in ambito filosofico. Ma così facendo, si smette l'abito del filosofo e si indossa quello del buon senso, augurandosi che questo non scada in mero senso comune. In realtà si tratta di una riedizione, figlia della grande confusione che regna oggi in filosofia, di uno degli aspetti più obsoleti del sapere filosofico, l'idea cioè che la filosofia debba proporsi come maestra di saggezza. Ma la concezione della filosofia che si propone qui, dovrebbe fare piazza pulita anche di altri aspetti oggi di gran moda, che però, così come vengono affrontati, dovrebbero essere oggetto d'indagine di volta in volta della sociologia, della politica, dell'antropologia, ecc. Penso all'interculturalità, a certe discussioni di bioetica, ecc. Ribadisco, a scanso di equivoci: il filosofo può, anzi deve occuparsi di questi temi, ma deve farlo da filosofo e quindi prendendo in esame gli aspetti fondazionali di questi problemi, nel senso che si è detto sopra. Deve, per così dire, spostare il dibattito dal piano pratico e concreto a quello teorico generale. Va da sé che nessuno può né vuole impedire al singolo filosofo di occuparsi di questi problemi anche da un punto di vista più diretto e concreto; ma in questo caso non sta più facendo il filosofo. Semplicemente si sta com-

¹⁶) Cyrano 1965, p. 68.

portando da persona responsabile, da buon cittadino che magari fa tesoro della consapevolezza teorica raggiunta grazie alla sua formazione filosofica.

Considerazioni analoghe valgono, a mio parere – ma mi rendo conto che qui la cosa è più spinosa – anche per un tema centralissimo della filosofia moderna, come quello del Soggetto. Il Soggetto trascendentale – e più in generale il trascendentale – ha costituito certamente un passaggio fondamentale della filosofia moderna e senza di esso non sarebbe stato possibile raggiungere la piena consapevolezza del rapporto funzionale che lega la mente umana alle cose. Ma, svolta questa fondamentale funzione storica e teorica insieme, può essere gettato via, come la scala di Wittgenstein. Il termine stesso è estremamente fuorviante ed ha portato a gravi fraintendimenti e ad infinite discussioni ed è quindi preferibile non utilizzarlo. Ma non è solo una questione di termini. Nella prospettiva adombrata sin qui, non ha più alcun senso parlare di soggetto, né del Soggetto trascendentale, che può essere, per così dire, messo tra parentesi, né del soggetto empirico, a meno che non ci si stia occupando di psicologia o di etica o di diritto e delle problematiche filosofiche ad essi connesse. Né si vede perché questo debba scandalizzare. Nessuno si sognerebbe mai di tirare in ballo il soggetto quando si parla di matematica, di fisica, ecc., a meno che non si voglia fare storia o sociologia della matematica, della fisica e così via. A parte qualche filosofo che parla di cose che non conosce. Ma persino in un ambito che parrebbe così intriso di soggettività, come l'arte, il soggetto è solo un inganno. Esso non può avere alcun ruolo in campo estetico e, a mio avviso, non dovrebbe averne neppure in critica d'arte. Ancora una volta, né come Soggetto trascendentale, perché in questo caso la questione sarebbe del tutto analoga a quella che caratterizza la riflessione filosofica nel suo complesso, né, per quanto a tutta prima possa sembrare assurdo, nel senso del soggetto empirico. L'insistenza sul biografismo è semplicemente un residuo romantico. L'opera d'arte vale di per sé, indipendentemente da chi l'ha creata, anche se si tratta di un sommo artista. Potremmo benissimo non sapere chi l'ha creata o non sapere nulla di chi l'ha creata, come avviene per gran parte della produzione artistica antica e medievale, e non per questo cesserebbe di essere un capolavoro.

S'è detto che la filosofia arriva in ritardo, rispetto ai singoli saperi ed in particolare rispetto alle scienze. Questo però non vuole affatto dire che essa debba ridursi ad una funzione meramente ancillare o, peggio, parassitaria, rispetto ai saperi particolari. Emblematico in questo senso il rapporto con le scienze, che è assai più complesso ed articolato di quanto solitamente si sia disposti a concedere. Il rapporto infatti non è per nulla a senso unico, come a tutta prima potrebbe sembrare da quanto s'è detto fin qui. Il divorzio, forse consensuale, ma certo non privo di tensioni e di risentimenti, che da più di un secolo ormai si è consumato tra filosofia e scienza, ha esasperato l'apparente estraneità dei due ambiti. Gli straordinari successi delle scienze, la sempre maggiore sicurezza metodologica, la conquistata autonomia, rispetto ad un sapere filosofico che pareva e a molti ancora appare inutilmente astruso ed arroccato su posizioni ormai indifendibili, hanno convinto gli scienziati che la scienza sia del tutto asettica, priva di presupposti filosofici, che i problemi scientifici sorgano dai problemi scientifici per via puramente tecnica, quasi per partenogenesi, senza che vi si insinuino influenze esterne. Così gli scienziati guardano spesso con sprezzante distacco,

quando non con aperto scherno, al faticoso lavoro della filosofia. Da parte sua, la filosofia ha sovente reagito trincerandosi nella sua pretesa superiorità ed ignorando per principio e con sovrano disprezzo il lavoro degli scienziati, perché appunto meramente tecnico e privo di implicazioni filosofiche; oppure, seguendo la chimera della filosofia scientifica, ha tentato di garantirsi rigore e rispetto, applicando indebitamente i metodi della scienza, ed in particolare della fisica, alla filosofia. Non sono mancati, naturalmente, sull'uno e sull'altro fronte significativi sforzi di reciproca, rispettosa comprensione; ma l'atmosfera generale era ed è questa. La storia della scienza però da lungo tempo ormai ci ha presentato un quadro ben diverso. Non esiste una scienza asettica, senza condizionamenti "metafisici". E non si tratta soltanto del singolo individuo, ma di un'intera epoca della scienza e più in generale della scienza in quanto tale. Lo scienziato si appoggia sempre ad una concezione del mondo, ad una metafisica, più o meno consapevolmente accolta, il più delle volte accettata inconsapevolmente e spesso confusa e frammentaria. So bene che molti scienziati si scandalizzano e protestano pieni di sprezzante disgusto, al solo sentir parlare di metafisica, ma può credere di sfuggire alla metafisica soltanto chi ne fa un uso inconsapevole e quindi acritico. «Chi vuole eliminare la metafisica dalla scienza – osserva giustamente L. Nelson –, giacché non è affatto possibile giudicare senza la metafisica, consegna la scienza ad una qualche metafisica *esterna* alla scienza, cioè, senza saperlo e senza volerlo, getta la scienza nelle braccia del misticismo»¹⁷. La metafisica condiziona le scelte degli scienziati, determina sovente l'assunzione di certi presupposti, l'esclusione di altri. Non mancano certo gli esempi¹⁸. Più in generale è il nuovo modo di pensare, non le eventuali difficoltà tecniche, sempre in linea di principio superabili, che impedisce di vedere ciò che una nuova generazione, animata da altri principi, vede con chiarezza. Lo dice con estrema lucidità Segrè, riferendosi all'aspetto rivoluzionario delle idee di Einstein: «idee veramente nuove in fisica si fanno strada lentamente, principalmente perché la generazione che le crea non riesce a "sentirle"; i fisici maturi possono imparare, ma la vera assimilazione avviene quando i contemporanei muoiono e i successori imparano fino dagli inizi le nuove idee». E, molto saggiamente, chiosa: «bisogna anche aggiungere che la nuova generazione, indottrinata fin dal principio, ignora molti dei dilemmi e delle obiezioni con cui i creatori lottarono»¹⁹. Per questo, anche in ambito scientifico è fondamentale avere una sensibilità storica ed una piena consapevolezza dello sviluppo storico della scienza.

Sull'altro versante non sono mai mancati gli accorati appelli a non perdere il fondamentale rapporto col sapere scientifico. Ma questi appelli sono rimasti troppo spesso inascoltati.

È comprensibile che in un momento di profonda crisi della filosofia, come quello che stiamo vivendo, si cerchi conforto nelle presunte certezze del passato. Nel 1865, un giovanissimo Otto Liebmann, intitolava un suo fortunatissimo libriccino, *Kant e gli epigoni*. Oggi è difficile sottrarsi alla sensazione di essere

¹⁷) Nelson 1974, p. 281.

¹⁸) Mi limito qui a rimandare a Berkson 1974 e Barone 1983.

¹⁹) Segrè 2009, p. 85.

meri epigoni di epigoni. La filosofia sembra aver perso la sua forza propulsiva e tende ad arroccarsi sulle sue posizioni, a chiudersi in Scuole, a rivolgersi in modo sovente passivo e sterile al proprio passato; e quando cerca con ostinazione di procedere oltre, è costretta a ripiegarsi su se stessa, ad occuparsi di problemi sottili, eleganti, anche importanti, ma in fondo abbastanza di dettaglio, o comunque molto tecnici, con una sensazione amara di *déjà vu*. I rivoli che si sono dipartiti dall'ultima grande stagione filosofica, quella che si estende, grosso modo, fino al secondo dopoguerra, sembrano essersi inariditi e l'impressione è che non si tratti semplicemente di un momentaccio. L'impressione è che ci si stia incamminando verso un periodo di declino, che potrebbe anche essere molto lungo. È già successo. In questo modo lo scarto tra scienza e filosofia si fa sempre più marcato: mentre la scienza procede speditamente, sempre più speditamente, la filosofia arranca sempre più faticosamente e lentamente. L'incomprensione è inevitabile. Ma certo la strada giusta non può essere quella di rifugiarsi orgogliosamente in una fortezza che si pretende inespugnabile, in un sistema che è inconfutabile, soltanto perché non è in alcun modo falsificabile e spesso neppure discutibile, o di abbandonarsi ai «paradisi artificiali» della filosofia e del senso comune, come dice C. Bernardini²⁰. Giudizio ingiusto e cattivo, ma comprensibile ed emblematico. Si deve invece guardare avanti, consapevoli delle difficoltà e del momento di crisi, ed accettare la sfida imposta dai tempi. Con ogni probabilità questo comporterà dei mutamenti ancora più significativi, anche a livello di comportamenti e di abitudini. È possibile prevedere, ad esempio, che prima o poi anche i filosofi dovranno adattarsi al lavoro d'equipe. Sembra ormai tramontata l'epoca in cui il filosofo, chiuso nel suo studiolo, circondato da una montagna di libri, in completa solitudine, scrive, pagina dopo pagina, le sue opere. Anche il filosofo dovrà imparare dagli scienziati a lavorare in gruppo, un gruppo composto da studiosi con competenze diverse, a seconda delle esigenze. È la complessità stessa del sapere nell'epoca contemporanea che lo impone. E del resto anche altri settori culturali, tradizionalmente etichettati come umanistici, si sono già da tempo adeguati. L'archeologo, ad esempio, non può più svolgere il suo lavoro, senza la collaborazione del chimico, del geologo, del paleobiologo, ecc. Perché il filosofo dovrebbe fare eccezione?

La filosofia è lavoro, applicazione, dedizione, fatica, come ogni altra attività intellettuale, e non sfugge al destino della "modernità" di essere un sapere specializzato, che richiede precise competenze, che deve rinunciare una volta per tutte ad atteggiarsi a «gentile elargizione di visionari e profeti in vena di dispensare strumenti di salvezza o parole rivelate»²¹ o a proporsi come una riflessione sul senso della vita e del mondo. Se la filosofia non rivendica per sé queste caratteristiche, non solo a parole, ma coi fatti, non ci si può poi stupire troppo se, con irritante supponenza, tanti scienziati, una volta andati in pensione, ritengono di poter discettare liberamente di filosofia, anche meglio dei filosofi, perché abituati al rigore argomentativo; mentre si fanno beffe, giustamente, di quei filosofi che parlano di scienza, senza sapere di cosa stanno parlando Tanto

²⁰) Cfr. Bernardini 1981.

²¹) Weber 1994, p. 20 (Weber 1997, p. 123).

per far filosofia non serve alcuna competenza specifica. Significativo a questo proposito l'atteggiamento di uno scienziato della statura di Max Born, che pure riconosceva, almeno entro certi limiti, l'importanza della riflessione filosofica sui problemi della scienza, il quale, presentando al pubblico una serie di lezioni che aveva tenuto a Oxford, dichiara candidamente di voler affrontare i problemi connessi alla causalità e al caso, sia dalla prospettiva del fisico, sia attingendo dalle sue convinzioni filosofiche «le quali non sono altro che buon senso, integrato da qualche lettura sporadica»²². Per fare filosofia, insomma, sarebbero sufficienti un po' di buon senso e qualche sporadica lettura. Tutto il resto sarebbe pura chiacchiera. Che dire: non mancano certo neppure oggi persone disposte «à croire que Notre Dame la Science octroie des vérités toutes faites aux lecteurs assidus de sa bible»²³.

Bisogna comunque guardare avanti, perché «la verità sta davanti a noi»; ma, come Giano Bifronte, volgendo nel contempo lo sguardo anche all'indietro. La filosofia non può fare a meno di misurarsi costantemente col proprio passato. Se l'oblio è la caratteristica della scienza, la filosofia è condannata a non dimenticare. Una memoria scientifica – il nome è quasi un paradosso – ha ormai una vita effimera. Se contiene qualche cosa di nuovo e d'importante questo viene ben presto distillato ed inserito in un manuale. Ormai la sopravvivenza dei lavori scientifici è di pochi mesi. E questa è la forza ed insieme la debolezza della scienza: la forza perché consente di guardare avanti e di procedere speditamente; la debolezza perché lo scienziato, come ammonisce Segrè, finisce sovente con l'ignorare molti dei dilemmi e delle obiezioni con cui i ricercatori precedenti furono costretti a lottare. E questo può indurre a pregiudizi ed errori di valutazione, che alla lunga possono persino ostacolare lo sviluppo della scienza stessa. Non così la filosofia. Uno scienziato non si sognerebbe mai, a meno che non avesse curiosità storiche, di andare a leggersi le opere originali di Archimede o di Eulero; il filosofo invece non può non conoscere le opere, poniamo, di Aristotele o di Kant; non può non dialogare criticamente con i grandi classici della filosofia, non può credere di mettersi tutto alle spalle e proporre delle assolute novità. Intendiamoci, neppure lo scienziato lo fa. Il teorema di Pitagora, le serie di Fourier, le equazioni di Maxwell, tanto per fare degli esempi, appartengono al passato, eppure sono strumenti essenziali ancora oggi per fare ricerca; ma per lo scienziato questi geni del passato sono sovente soltanto dei nomi che designano dei teoremi. Altra questione è invece la consapevolezza dello spessore storico dei problemi che si intendono affrontare. E la filosofia non può sfuggire a questo confronto col passato. Questa è la forza e la debolezza della filosofia: la forza, perché non si perde di vista la complessità delle questioni sul tappeto; la debolezza, perché questa stessa consapevolezza può indurre, se male intesa, ad una sorta di immobilismo: tanto è già stato detto tutto.

Oggi vi è una forte tendenza a rifiutare in toto la storia della filosofia e bisogna riconoscere che gli storici della filosofia, almeno da noi, hanno le loro belle responsabilità. La reazione, nel secondo dopoguerra, ad un certo modo

²²) Born 1949, p. 3 (Born 1967, p. 14).

²³) Enriques 1938, p. 4.

di fare filosofia e storia della filosofia, ha portato senz'altro aria nuova; è stato un momento importante e vivificante che ha dato vita ad un dibattito intenso e significativo che meriterebbe, credo, di essere ripreso e studiato con attenzione, ora che i motivi polemici sono venuti meno o sono cambiati. La lezione di rigore, di cura nell'analisi dei testi, l'accresciuta sensibilità storica, il rispetto per le fonti, ecc. sono state rilevanti non soltanto dal punto di vista strettamente storiografico ed interpretativo, non soltanto dal punto di vista metodologico, ma anche, sia pure indirettamente, dal punto di vista teorico. Purtroppo a questa fase, come quasi sempre avviene, ne è seguita una in cui questi stessi elementi di novità si sono irrigiditi e cristallizzati. La storia della filosofia è diventata fine a se stessa, si è confuso il mezzo con il fine e si è finiti troppo spesso per condurre sottili, ma sterili lavori di dettaglio. La giusta rivendicazione di uno spazio relativamente autonomo per la storia della filosofia, l'orgogliosa dichiarazione che la storia della filosofia non soffre più del complesso d'inferiorità nei confronti della filosofia, si sono trasformate in un'indebita separazione dei due ambiti. È evidente che uno storico dell'arte, uno storico della matematica o della fisica, non stanno facendo gli artisti, né i matematici, né i fisici, anche se debbono ovviamente possedere le competenze necessarie, nel momento in cui scrivono la storia della loro disciplina. Non così il filosofo. La storia della filosofia è necessariamente nel contempo anche filosofia. In filosofia non si può «saltare oltre la propria ombra». Persino l'esplicita rinuncia a prendere posizione, lo stare, per così dire dietro le quinte, a guardare lo svolgersi di un pensiero è una scelta di campo teorica. Una storia della filosofia che pretenda di non essere filosofia è una contraddizione in termini. Non meno deprecabile però e non meno inaccettabile è la convinzione che si possa ignorare affatto la storia o addirittura che sia preferibile ignorarla, per fare autenticamente filosofia. È altrettanto fallimentare quanto pretendere di fondare una filosofia senza presupposti. Come dice un antico proverbio francese, molto caro a Leibniz, «il fait bon reculer pour mieux sauter». Senza una buona rincorsa non si riesce a saltare; tuttavia lo scopo deve essere il salto o, almeno, là dove mancano le energie o il talento per spiccare il balzo, la consapevolezza che questo è il fine cui comunque si deve mirare. Insomma quando si fa storia della filosofia, l'accento non deve cadere su storia, ma su filosofia. Non sto proponendo una funzione meramente propedeutica della storia della filosofia, benché ci sia anche questa componente e non vedo che male ci sia in questo. Quello che sto proponendo è un inscindibile rapporto tra consapevolezza storica e proposta teorica, come si è realizzato, tanto per fare qualche esempio, in Cassirer, in N. Hartmann o in Preti. I due elementi si debbono alimentare ed arricchire a vicenda. È di nuovo il vecchio e tanto vituperato circolo di filosofia e di storia della filosofia di gentiliana memoria? Non credo. Manca l'unità presupposta, manca il teleologismo. Si tratta piuttosto del fatto che una filosofia che annaspa nel vuoto non può portare a nulla di buono e che una storiografia fine a se stessa neppure. «La storia della filosofia – osserva impietosamente Herbart – è la più noiosa tra tutte le storie, se non viene utilizzata per fare nuova filosofia»²⁴. Non si tratta neppure, a voler essere, precisi di

²⁴) Herbart 1964, vol. VII, p. 118.

una storia della filosofia in senso proprio, se con ciò s'intende una storia "completa", "oggettiva", ove compare chiunque abbia lasciato qualche documento, più o meno significativo, della sua attività filosofica. Si tratta invece di cogliere lo spessore storico dei problemi che si affrontano, e quindi la loro complessità, prendendo le mosse dai problemi che ci occupano oggi. Non ci sono alternative se non si vuole cadere nella mera erudizione, in una cattiva storia della filosofia, spacciata per purissima teoresi, o in fumosità.

Anche questo confronto produttivo con il passato rientra in un certo modo d'intendere la riflessione filosofica, ha a che fare con lo stile filosofico.

Mi rendo perfettamente conto che molte delle cose che ho rapidamente, troppo rapidamente, affermato qui non possono trovare generale consenso. Quello che mi preme però, al di là delle prospettive teoriche differenti, è che si faccia quadrato in difesa della filosofia come esercizio razionale, argomentazione quanto più possibile rigorosa, lavoro serio, in opposizione alla perdurante moda della filosofia, intesa come esercizio retorico, sproloquio sapienziale, o chiacchiera da salotto. Ma mi sia consentito di chiudere con una considerazione amara, prendendo a prestito, ancora una volta, le parole di Herbart «la mia battaglia contro la filosofia alla moda durerà immancabilmente fino a che vivrò; perché non vi è alcuna speranza che questa battaglia possa concludersi con una decisiva vittoria dell'una o dell'altra parte»²⁵.

RENATO PETTOELLO

Università degli Studi di Milano
renato.pettoello@unimi.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- | | |
|-----------------|--|
| Barone 1983 | F. Barone, <i>Immagini filosofiche della scienza</i> , Roma - Bari, Laterza, 1983. |
| Berkson 1974 | W. Berkson, <i>Fields of Force. The Development of a World View from Faraday to Einstein</i> , New York, Wiley & Sons, 1974. |
| Bernardini 1981 | C. Bernardini, <i>Prefazione</i> alla ristampa anastatica di G. Castelnuovo, <i>Spazio e tempo secondo le vedute di A. Einstein</i> , Bologna, Zanichelli, 1981. |
| Born 1949 | M. Born, <i>Natural Philosophy of Cause and Chance</i> , Oxford, Clarendon, 1949. |
| Born 1967 | M. Born, <i>Filosofia naturale della casualità e del caso</i> , trad. it. di V. Geymonat, Torino, Boringhieri, 1967. |
| Buffon 1835 | G.L. Leclerc Comte de Buffon, <i>Œuvres complètes</i> , éd. revue par A. Richard, Paris, Pourrat, 1835. |

²⁵) *Ivi*, vol. III, p. 341.

- Cyrano 1965 Cyrano de Bergerac, *Lettres*, ed. critica a cura di L. Erba, Milano, Scheiwiller, 1965.
- Enriques 1938 F. Enriques, *La théorie de la connaissance scientifique de Kant à nos jours*, Paris, Hermann, 1938.
- Fichte 1962 J.G. Fichte, *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth - H. Jacob - H. Gliwitsky, Stuttgart - Bad Canstatt, Frommann - Holzboog, 1962 ss.
- Fichte 1999 J.G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Torino, UTET, 1999.
- Frank 1992 M. Frank, *Stil in der Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1992.
- Frank 1994 M. Frank, *Lo stile in filosofia*, a cura di M. Nobile, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- Frank 1955 Ph. Frank, *Modern Science and its Philosophy*, New York, Brazziller, 1955.
- Fries 1967 J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von G. König - L. Geldsetzer, Aalen, Scientia, 1967 ss.
- Herbart 1964 J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Kehrbach - O. Flügel, Aalen, Scientia, 1964.
- Kant 1963a I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Ak. Ausgabe, VIII, Berlin, De Gruyter, 1963.
- Kant 1963b I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Ausgabe, V, Berlin, De Gruyter, 1963.
- Kant 2004 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Milano, Bompiani, 2004.
- Lichtenberg 1949 G.Ch. Lichtenberg, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Grenzmann, Frankfurt am Main, Holle, 1949.
- Lowe 1998 E.J. Lowe, *The Possibility of Methaphysics. Substance, Identity and Time*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Lucrezio 2002 Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, ed. critica e versione a cura di F. Flores, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- Nef 2004 F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 2004.
- Nelson 1974 L. Nelson, *Gesammelte Schriften*, III. *Die kritische Methode in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft*, hrsg. von G. Henry-Hermann, Hamburg, Meiner, 1974.
- Preti 1966 G. Preti, *Introduzione. Lo stato attuale della filosofia*, in *Filosofia*, a cura di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 1966.
- Riehl 1925 A. Riehl, *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925.
- Segrè 2009 E. Segrè, *Personaggi e scoperte della fisica contemporanea*, II. *Da Rutherford ai quark*, a cura di S. Scotti Bellone - E. Bellone, Milano, Mondadori, 2009.

- Weber 1994 M. Weber, *Wissenschaft als Beruf: 1917/1919 – Politik als Beruf: 1919*, Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, hrsg. von W. J. Mommsen u.a., Tübingen, Mohr, 1994.
- Weber 1997 M. Weber, *La scienza come professione*, a cura di P. Volonté, Milano, Rusconi, 1997.
- Wittgenstein 1960 L. Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960 (trad. it. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Torino, Einaudi, 1979).

