

IL FILOSOFO DIMEZZATO
Francesco Tampona



Indice

	<i>Pag.</i>
<i>Nota dell'Autore</i>	5
<i>Prologo</i>	7
<i>Platone</i>	14
<i>Tra fede e intelletto</i>	47
<i>Meditazioni cartesiane</i>	59
<i>La sintesi dell'io penso di Kant</i>	73
<i>Aenesidemus</i>	99
<i>Il filosofare di Hegel</i>	109
<i>Lo scriba del caos</i>	119
<i>I sentieri interrotti di Heidegger</i>	137
<i>Un villaggio di palafitte</i>	151
<i>I tropi di Rorty</i>	173
<i>Epilogo</i>	187

Nota dell'autore

‘Io avrei anche aggiunto una parola di avviso sul modo di leggere questo libro, cioè che io vorrei che lo si scorresse in principio tutto quanto come un romanzo, senza forzar molto l’attenzione, né fermarsi alle difficoltà che vi si possono incontrare, allo scopo solamente di sapere all’incirca quali sono le materie da me trattate in esso; e che, dopo di ciò, se si trova che esse meritano d’essere esaminate, e si sia curiosi di conoscerne le cause, si può leggerlo una seconda volta, per notare il seguito dei miei ragionamenti; ma che non bisogna da capo disgustarsi, se non si può conoscerlo sufficientemente dappertutto, o non le s’intende tutte; bisogna solo segnare con un tratto di penna i luoghi ove si troverà difficoltà, e continuare a leggere senza interruzione sino alla fine; poi, se si ripiglia il libro per la terza volta, oso credere che si troverà la soluzione della maggior parte delle difficoltà che si saranno osservate per lo innanzi; e, se ce ne restano ancora alcune, se ne troverà alfine la soluzione rileggendo’. Cartesio, Lettera all’abate Picot.

Pensato nella fase di gestazione, scritto in prima stesura come saggio, il presente volume ha subito una parziale trasformazione quando l’autore ha avvertito, sollecitato da una matura e sottile ironia, l’esigenza di rendere più scorrevole, vivace, leggera ed efficace la prosa e di conseguenza più divulgativo il contenuto. Lo scopo del volume era e resta quello di disegnare, con tratti rapidi, un insieme di idee filosofiche nel tempo, cui si unisce una personale valutazione sull’attuale status della filosofia. La storia e il divenire, quindi, la stratificazione secolare, la genealogia e l’attualità. Il dettato, a mò di racconto in otto brevi capitoli, presenta le vicissitudini,

le tappe significative, gli episodi più noti ma anche meno noti del pensiero filosofico occidentale, insinuando di volta in volta bonariamente il dubbio, l'alterazione paradossale seria e semiseria, abbassando con spunti improvvisi, spesso biografici, il tono, i contesti.

Il prologo del genere della fiction, giocato su un incontro immaginario in un imprecisato giorno alla fine del Secondo Millennio, non va staccato dal seguito, ha, invece, la funzione di caratterizzare la personalità dell'io narrante e di contrassegnare più coerentemente l'insieme, il contesto in cui ha luogo il raccontare e l'argomentare, i diversi scenari storici, i testi e le interpretazioni. Non un espediente tecnico-letterario o la cornice ai capitoli, alle lezioni, quindi, il modo, invece, per manifestare le convinzioni filosofiche di fondo, anche esistenziali e umane, di un immaginario intellettuale di oggi. Espediente che mette sulla scena, statica all'apparenza, un trio da cui si genera la trama: Enesidemo da Crotone, immaginaria figura di filosofo contemporaneo, Enesidemo da Creta, filosofo scettico vissuto nel I secolo a.C., Aenesidemus, volume pubblicato da G. E. Schulze nel 1792. Un contemporaneo, un filosofo vissuto esattamente duemila anni fa, un libro pubblicato alla fine del 1700.

Il corpo dell'opera in otto quadretti, accessibili e piacevoli studi su Platone, S. Agostino e S. Anselmo, Cartesio, Kant, Hegel, Nietzsche, Popper e i filosofi della scienza, Rorty, raffigura personaggi, come in una ideale scuola d'Atene, uniti in cenacolo, ma vivi e vicini a noi, intenti a conversare tra loro, ad affermare, a negare, a domandare, a rispondere sotto lo regia dell'immaginario filosofo neoscettico Enesidemo da Crotone.

Prologo

Enesidemo uno e due

Ho conosciuto, di recente, Enesidemo in biblioteca, non ad Alessandria o in quella immaginaria evocata da Borges “con le sue indefinite gallerie esagonali, piani superiori e inferiori, i venticinque vasti scaffali in ragione di cinque per lato, la loro altezza ”. L’ho conosciuto in una biblioteca meno famosa e complessa, più reale, anonima.

Chiaro di pelle, stempiato, gli occhi castani, mobili, di media altezza, cordiale e simpatico nei modi è uno studioso di filosofia dall’età di circa cinquant’anni. Normale e discreto nell’aspetto, anzi troppo normale, conserva nel fisico e nella persona alcuni tratti greci, o meglio bizantini, uniti a un non so che di arabo. Lì per lì, di primo acchito sono portato ad associare la persona al filosofo scettico greco di nome Enesidemo, greco del Mediterraneo orientale e cretese. Torno a casa, ripenso all’orfismo, alla metempsicosi, ai pitagorici, mi viene in mente un passo del Fedro di Platone e mi chiedo se, ritornato a nuova vita, non sia proprio quell’Enesidemo greco, vissuto nel I secolo a. C. Di esso non abbiamo scritto alcuno, solo poche notizie che ci hanno tramandato gli antichi Fozio, Diogene Laerzio, Sesto Empirico.

La leggenda narra che Pitagora, nato a Samo intorno al VI secolo a.C., dopo aver viaggiato in Oriente, in età matura si sia recato a Creta per apprendere i misteri riguardanti gli dei. Quindi sarebbe partito per Crotone dove professò l’orfismo, credenza religiosa per cui l’anima passa attraverso una serie di incarnazioni, il cerchio delle generazioni, e torna alla sua fonte originaria solo quando ha rotto la ruota delle reincarnazioni. Può essere che Enesidemo, reincarnatosi più volte, sia ritornato tra noi chissà per

quale destino, esattamente dopo duemila anni? Oppure, può essere che tutti gli scettici, almeno della storia dell'Occidente, siano la stessa persona a partire da Pirrone, Timone, Arcesilao, Carneade, lo stesso Enesidemo e poi Agrippa, Sesto Empirico, alcuni umanisti italiani, Montaigne, Hume, Schulze e altri ancora?

Se così fosse saremmo di fronte a un uomo multiplo cui fanno compagnia i tanti scettici mancati, non confessi o a metà.

Ritrovo, dopo qualche giorno, Enesidemo, lontano dagli scaffali, fuori della biblioteca, lo saluto e, per sciogliere il mio dubbio, gli chiedo di appagare la mia curiosità, di parlarmi, se può, dello scettico Enesidemo, nato a Cnosso nel I secolo a.C. Enesidemo, abbozzando un amichevole sorriso, per sgombrare la mia mente da allucinazioni o equivoci, per prima ripete, con dovizia di informazioni, le sue generalità, dice che è nato in Calabria, a Crotone, la città di Pitagora, forse è un suo discendente, dice che si è occupato dell'Enesidemo scettico soprattutto perché ne porta il nome.

Sembra certo che Enesidemo, detto il "restauratore dello scetticismo antico", il fondatore del neoscetticismo, sia nato a Cnosso abbia insegnato ad Alessandria nel primo secolo a. C. e sia stato contemporaneo di Cicerone. Nei "Discorsi pirroniani", a quanto dice Sesto, attaccò il decadente scetticismo dell'Accademia, incerto e controverso evolversi della scuola platonica, ridotto a miserevole e ambiguo eclettismo. Per quanto in declino Alessandria, in quegli anni, era una capitale dell'economia, dei commerci, della cultura. Città cosmopolita, situata in felice posizione geografica sul delta del Nilo, vero e proprio crocevia, attirava grandi masse di popolazione di diversa etnia, greca, ebraica, siriana. Qui operavano scienziati, artisti, filosofi, tecnici; qui sostavano le menti del Mediterraneo più attive, disposte a darsi un'istruzione di alto livello. Il Museo e la

Biblioteca, consolidate istituzioni all'avanguardia della cultura e del sapere del tempo, avevano subito un incendio nel 145 a. C., un altro incendio aveva colpito la Biblioteca nel 48 a. C. durante la campagna di Giulio Cesare in Egitto, e tuttavia la città riusciva saldamente a reggere il primato mondiale nella ricerca scientifica, a far da seconda, in quella filosofica, e in concorrenza ad Atene.

Ad Alessandria fiorivano le discipline particolari perchè qui, meglio che altrove, era praticata la divisione e professionalizzazione della ricerca, qui più evidente era il cosiddetto fenomeno della "specializzazione", divisione del sapere dell'enciclopedia aristotelica in una molteplicità di discipline autonome coltivate da rispettivi esperti; qui, infine, era abbondanza di mezzi. Gli scienziati Alessandrini, impegnati su problemi tecnico-scientifici, non vanno alla ricerca di ipotetiche connessioni con la cultura filosofica. Di questa non si occupano direttamente preferendo lasciare piuttosto sullo sfondo ogni conoscenza 'fondamentale', ogni sistemazione filosofica.

Non estraneo a tale contesto Enesidemo avrebbe aperto una scuola professando lo scetticismo, avrebbe detto che non è propriamente scettico colui che accetta la distinzione tra probabile e improbabile, tra persuasivo e non persuasivo. Il vero scettico non può, né deve accettare alcuna dottrina, deve assumere l'epoché, non affermare, né negare, porre e non porre qualcosa. Per lo scettico la conoscenza del mondo esterno non è un problema; lo scettico è indifferente alla rappresentazione che ci diamo della realtà perché restio ad affermare la comprensibilità o incomprensibilità del mondo naturale.

Ciò che gli uomini credono natura si fonda, senza ragione, su concordanze empiriche consolidate perché contraddette raramente; ciò che gli uomini esperiscono è influenzato da tradizioni, costumi, credenze, fattori ambientali, elementi interni ed esterni. Lo prova la discordanza tra le esperienze e i giudizi pronunciati dagli umani anche sullo stesso oggetto di conoscenza. Per un gioco del destino Enesidemo impersona l'uomo che, nato

nella città del labirinto, non crede ad alcun filo di Arianna per uscire dal labirinto; il filo di Arianna secondo lui è spezzato, non porta in nessun posto, non dà accesso ad alcuna via di uscita, è truccato come lo stesso labirinto. Il senso di curiosità conoscitiva che aveva segnato l'inizio del filosofare, l'eros conoscitivo, che per tutta la vita aveva spinto Platone alla ricerca della verità, è uno sbiadito ricordo, si è esaurito sotto i duri, cinici colpi della critica.

Nei Discorsi pirroniani Enesidemo svolge il suo pensiero ricorrendo a dieci tropi o argomenti fondamentali, divenuti celebri.

Il primo è quello secondo cui le stesse cose non producono le medesime rappresentazioni sensibili a causa della differenza degli animali, e l'uomo è diverso dagli altri animali. Gli animali sono diversi tra loro in ordine alla generazione, alla struttura degli organi di percezione, al nutrimento, alle attività sensibili, ai movimenti, alle varie affezioni del corpo, e pertanto avranno differenti rappresentazioni della realtà, non potranno percepire gli oggetti nella loro essenza ultima, potranno tutti fermarsi soltanto alle apparenze, ai fenomeni.

Il secondo tropo tratta delle differenze che si riscontrano negli uomini, mentre giudicano e valutano le medesime cose; ma anche del differente piacere o disgusto che provano per il medesimo oggetto. Il medesimo oggetto, poi, nello stesso momento e nello stesso spazio piace ad alcuni, spiace ad altri specialmente quando si tratta di gusto (amaro/dolce, leggero/pesante, bello/brutto).

Il terzo tropo ritorna sulla diversità delle sensazioni, già anticipata, insistendo più sulla molteplicità che sulla varietà di esse. Una mela può essere liscia, dolce, fresca, matura, e così via. Solitamente diamo a una delle nostre sensazioni la preminenza e per suo tramite siamo portati a individuare l'essenza della mela.

Il quarto è quello che si denomina dalle circostanze, dalle variazioni spazio-temporali come a dire salute, malattia, sonno, veglia, gioia, dolore, giovinezza, vecchiaia, coraggio, paura,

indigenza, abbondanza, odio, amicizia, calore, freddo, respiro. Gli uomini si trovano ora in uno stato, ora in un altro e la discordanza non può essere superata o sanata con un giudizio. Nel momento stesso in cui viene espresso un giudizio si dà spazio alla discordanza. Giudizio e dimostrazione cadono nella discordanza, nella contraddizione, nel diallelo.

Il quinto tropo fa riflettere sulla varietà delle rappresentazioni a causa delle distanze, delle posizioni, dei luoghi. Le cose che sembrano grandi si mostrano piccole, le quadrate rotonde, le lisce ruvide, le diritte spezzate, le oscure chiare; il sole, poi, piccolo e grande, così i monti e le parti dell'universo. Insomma la vista e gli altri sensi ora ci dicono una cosa, ora ci dicono un'altra. È d'obbligo, per questo, sospendere l'assenso.

Il sesto tropo è detto della mescolanza per cui si riconosce che poiché nessun oggetto cade sotto i nostri sensi da solo, ma in un contesto globale, insieme ad altri oggetti, non è possibile dire cosa è l'oggetto in sé, nella sua realtà pura.

La settima via per giungere alla sospensione dell'assenso si riferisce alla quantità e costituzione degli oggetti, ossia delle cose. Degli oggetti abbiamo rappresentazioni sensibili discrepanti, varie, contraddittorie.

L'ottavo tropo è detto della relazione, per cui essendo tutto relativo è d'obbligo sospendere il giudizio. La relatività delle cose dipende dal fatto che si giudica un oggetto in confronto con il suo contrario: il piccolo con il grande, l'asciutto con l'umido, il caldo con il freddo, il pesante con il leggero, e così via.

Il nono tratta della frequenza o meno di un fenomeno. Laddove i terremoti si verificano continuamente non fanno più impressione, come il sole per il fatto che sorge tutti i giorni; laddove un fenomeno è raro siamo portati a credere al miracolo, all'irregolarità. Stando così le cose non possiamo pronunciarci con certezza su alcunché.

Il decimo si riferisce alla varietà e diversità dei costumi, delle leggi, delle credenze, delle tradizioni, radicati nell'antichità

quando regioni e continenti erano separati, molto distanti, incommunicanti.

In margine ai dieci tropi, Enesidemo sostiene la possibilità per l'uomo di sapere come le cose appaiono, ma non come sono e quindi che una conoscenza quale adeguatezza tra rappresentazione e realtà è impossibile, aggiunge che lo scetticismo esclude non solo una conoscenza sensibile ma anche una conoscenza intellettuale.

Sesto, la principale fonte per la conoscenza del pensiero di Enesidemo, scrive che per Enesidemo non v'è verità, in quanto essa si dovrebbe desumere da un oggetto esclusivamente sensibile o da un oggetto del pensiero o da un oggetto misto dell'uno e dell'altro; ma il vero è estraneo sia dall'uno, sia dall'altro, sia dall'altro ancora e quindi non esiste. Argomento che viene meglio chiarito con il consolidato procedimento, specifico dello scetticismo, di mettere le apparenze sensibili contro le apparenze sensibili, gli oggetti del pensiero contro gli oggetti del pensiero e infine le apparenze sensibili contro gli oggetti del pensiero e viceversa, accentuare le differenze.

Enesidemo soprattutto ha esortato, riprendendo quanto emerso tra la filosofia dell'Essere e la filosofia del Divenire, tra le aporie di Platone e Aristotele, a considerare il contrasto tra unicità del vero e molteplicità delle rappresentazioni sensibili ricordando che sensazione vuol dire discrepanza, varietà, contrasto, relatività vero significa unicità, identità, universalità. Il vero non può essere il sensibile, il vero si può enunciare mediante un giudizio, ma la sensazione non è un giudizio, è priva di giudizio, la sensazione è $\alpha\text{-}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ mentre il vero implica il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ e comunque non esiste nemmeno come oggetto del pensiero.

Per quanto riguarda il rapporto causa/effetto afferma che i due termini vanno separati e dice che ciò che appare causa di un effetto oggi può non esserlo domani, che la causa può essere a sua volta effetto. Lo stesso dicasi del fattore tempo: non possiamo assimilare esperienze non fatte con le poche esperienze dirette o

indirette che abbiamo, tantomeno da queste pervenire alla legge. È arbitrario qualunque adattamento dell'esperienza all'ipotesi così come dell'ipotesi all'esperienza.

Elencando sette tipi di impedimento per la veridicità della relazione causa/effetto dice che nessun segno è palesemente indicativo di una causa; che dato un segno se ne possono indicare cause molteplici e differenti; che dato un segno non si può stabilire nulla sulla natura della sua causa. Le cause si indicano in base ad ipotesi, quindi arbitrariamente. L'arbitrarietà delle cause si ripercuote nell'arbitrarietà con cui viene compiuto il vaglio tra i fatti dell'esperienza; anche nel campo delle ipotesi v'è contrasto. Tutte le inferenze di questo genere non possono essere che incerte. Circa la produzione dell'effetto da parte della causa Enesidemo sostiene che o l'effetto è diverso dalla causa, è separato, e quindi si nega il rapporto tra i due eventi, oppure l'effetto è analiticamente incluso nella causa, e pertanto non è propriamente un effetto. Un corpo non può essere causa produttiva di un altro corpo come dall'unità non può derivare la molteplicità. La logica aristotelica e quella stoica sono inficcate e deboli perché i procedimenti deduttivi e induttivi, da esse usati, risultano pseudo scientifici. Il procedimento deduttivo perché in esso la premessa maggiore già contiene la conclusione, quindi nulla aggiunge con la seconda premessa; ancora perché lo stesso procedimento vorrebbe fondarsi sull'evidenza ma non può, perché l'evidenza è soltanto un'ipotesi. Il procedimento induttivo perché si fonda su un'enumerazione dei casi particolari ritenuta completa e che, invece, è sempre esposta al pericolo dell'incompletezza.

Pare che Enesidemo abbia professato, per un certo periodo della sua vita, l'eraclitismo, forse un platonismo scetticeggiante, ma poi si sarebbe convertito a una professione di fede scettica che non avrebbe più abbandonato.

Termina qui l'esposizione, forse un po' schematica, quasi telegrafica ma esauriente di Enesidemo, il mio conoscente ormai amico. Quello che ora più mi preme è intrattenere con lui un

rapporto da discepolo a maestro e invitarlo a dirmi, utilizzando i suoi tropi qual è il suo orientamento di pensiero, a farmi un racconto storico delle idee filosofiche seguendo un ordine, qual esso sia, storico, sistematico o logico.

Prima di cominciare la presentazione dei suoi argomenti, ci tiene a chiamarli tropi storici, riporta, perché meglio sia inteso l'atteggiamento filosofico dello scetticismo classico, cui si ispira, un passo dagli "Schizzi pirroniani" di Sesto Empirico "[23] Attenendoci, pertanto, ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune ché non possiamo vivere senza far niente del tutto. Questa osservanza delle norme della vita comune pare essere quadripartita, e consistere, parte, nella guida della natura, parte, nell'impulso necessario delle affezioni, parte, nella tradizione delle leggi e delle consuetudini, parte, nell'insegnamento delle arti . [24] Nella guida della natura in quanto siamo per natura forniti di senso e intelligenza; nell'impulso necessario delle affezioni, in quanto la fame ci conduce verso il nutrimento, la sete verso la bevanda; nella tradizione delle consuetudini e delle leggi, in quanto consideriamo la pietà come un bene, l'empietà come un male rispetto alla vita comune; nell'insegnamento delle arti, in quanto non siamo inattivi nelle arti che apprendiamo. Ma tutto questo diciamo lontani da ogni affermazione dogmatica."¹

Cui fa seguire una personale e significativa riflessione che compendia il suo pensiero: "Oggi un ritornato Enesidemo direbbe di non essere un filosofo vero e proprio, al più un filosofo dimezzato, di sicuro non adatto, né disposto ad elaborare sistemi, di sentirsi, invece, un intellettuale nomade cui piace spaziare da una disciplina all'altra, e mobile, cioè restio a situarsi su una stabile dimora ideologica, un intellettuale che preferisce assumere un atteggiamento cosiddetto scettico di fronte al sapere, alla realtà, alla vita".

1 - Sesto Empirico, Schizzi pirroniani Laterza Roma-Bari 1988 p.9

Platone o dell'inizio

“E per me, penso, soggiunse, se lo studio di tutte queste scienze che abbiamo passate a rassegna è fatto in guisa di condurci ad intendere la comunanza e la parentela reciproca fra loro, e si colgano le ragioni per le quali sono intimamente connesse; allora la loro trattazione ci porterà alla meta a cui ci indirizziamo, e non costituirà una fatica vana; in caso contrario, avremo lavorato inutilmente”

(Rep 531 d)

Sull'origine oscura della sapienza, dovuta per i greci al dio Dioniso, il dio che in modo tricotante vuol “guardare insieme” il mondo, tutta la vita, lo studioso italiano G.Colli ha scritto: *“Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con una sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza, nell'interiorità di un cacciatore che si slancia spietato e di una preda che sanguina e muore, tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo e con pienezza sconvolgente in ogni estremo”*.²

Dioniso è il simbolo dell'attività teatrale, è il dio che gioca e fa giocare, ride sugli equivoci e sui malintesi tra vero e falso, reale e immaginario, maschio e femmina. L'uomo greco, per un diffuso antropomorfismo, si rappresenta in Dioniso, in Dioniso vede il suo doppio, un animale e un dio, la mortalità e l'immortalità, il divenire e l'essere, la contraddizione da cui si genera il pensiero.

Il dio più specifico della sapienza, tuttavia, è Apollo, anch'esso portatore di ambiguità, colui che dà la sapienza all'uomo, il dio dell'arco e della lira “la faccia benigna ed esaltante accanto a

2 - G. Colli, La sapienza greca Adelphi Milano 1977 p.15

quella terribile e devastante. Da un lato l'arte, la musica suadente, l'apparenza gratificante e l'immagine di bellezza del sogno, quell'illusorietà insomma che Nietzsche ha suggerito come connessa al significato di 'apollineo'. Ma d'altro lato la faccia malvagia, la sostanza profonda che si contrappone a quell'illusorietà, l'arma omicida che da lontano scaglia la sua freccia".³

Per suscitare la sapienza nell'uomo Apollo si serve della parola, parola di un dio e di un esperto, che per essere intesa chiama in causa altro esperto o interprete, che a sua volta dice altre parole, le confronta, le sposta, le ordina insieme nel discorso, nel logos.

Alle origini mito e ragione, filosofia, poesia, letteratura, scienza si confondono; solo con Platone prende forma e spessore disciplinare la filosofia, solo con Platone si scopre con chiarezza la motivazione al filosofare "proprio del filosofo è d'esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo"⁴, meraviglia e stupore del molteplice, meraviglia di fronte alla pluralità e ai significati dell'essere. Un senso del curiosare, un impulso a guardarsi intorno e guardare oltre, amore del sapere, desiderio divino-demonico, un sentire istintuale che ferma, fissa e sospende insieme le rappresentazioni, le immagini della materialità fisica, di ciò che è davanti, voglia e nostalgia dell'Uno.

Sfogliamo il Simposio.

Secondo la tradizione greca il simposio rappresenta la scena finale del banchetto, riunione conviviale in cui si beve del vino facendo passare la coppa tra i convitati, mentre liberamente si conversa, si scherza, si canta. È la cornice alla conversazione dei vari commensali che si propongono, ognuno secondo le proprie abilità argomentative, di tessere l'elogio dell'Amore. È la scena

3 - *ivi* p.26

4 - Platone, *Opere complete* Laterza Roma Bari 1982-88 Sim155a

riportata dal racconto di Apollodoro che riferisce quanto gli ha narrato Aristodemo, uno dei presenti alla festa. Il desiderio di sapere, la curiosità filosofica, la voglia di discutere fanno da coagulo, da tramite, da solido legame a questi intellettuali greci.

L'amico, impaziente, ad Apollodoro: *“Piuttosto non tirarti indietro; esaudisci la nostra richiesta, e narraci quelle antiche conversazioni”* (ivi 173c). Senza farsi pregare e senza mettere in dubbio la veridicità del racconto, calato in una mitica, sublime atmosfera, così Apollodoro lo ripropone.

Quel giorno parlarono nell'ordine Fedro, Pausania, Aristofane, Erissimaco, Agatone, Socrate: il tema, come detto avanti, era l'Amore. Fedro volle ricordare, innanzi tutto, che Amore è un dio antico e molto rispettabile. Pausania puntualizzò che non si trattava di elogiare l'Amore in generale, disse che sarebbe stato più corretto stabilire prima se elogiare l'Amor celeste o l'Amor volgare e scegliere anche il modo.

Aristofane chiese a Erissimaco, il medico che sedeva alla sua destra, prima un doppio favore: fargli passare il singhiozzo, la involontaria contrazione muscolare al mezzo del tronco, che improvvisamente l'aveva preso, e parlare al suo posto invertendo il turno. Erissimaco, dopo aver invitato i presenti a non eccedere nel vino, bevanda nociva soprattutto a chi è sapiente o aspira ad esserlo, senza più indugiare cominciò esibendo gli strumenti concettuali della sua professione. Sostenne che qualunque ricerca deve essere fondata su basi e metodologia scientifica e che le due forme di Eros, buona e cattiva, sono rintracciabili in natura, nell'universo, allo stesso modo in cui gli opposti governano l'esistenza umana.

Gli elementi sani e quelli malati sono in natura, gli stessi uomini hanno appetiti salutari e appetiti morbosi e la scienza medica ha il compito di appagare i primi e impedire o modificare i secondi *“Colui che riesce a distinguere, all'interno di queste inclinazioni, fra l'amore bello e l'amore brutto, questi è medico veramente competente... E stanno in una relazione di massima*

ostilità gli elementi più contrari, come il freddo rispetto al caldo, l'amaro al dolce, il secco all'umido, e così via. E appunto per aver saputo ingenerare amore e concordia fra questi contrari il nostro progenitore Asclepio, come dicono i nostri poeti e come io stesso credo, istituì la nostra arte” (ivi 186cde)

Il commento lucido e chiaro di A. E. Taylor al passo dice: “Il succo del discorso consiste dunque nell’attribuzione ad Eros di un significato cosmico. Il concetto animatore è che la natura è composta tutta di 'opposti' che debbono combinarsi o sostituirsi l’un l’altro; essi possono combinarsi o in proporzioni che portano alla stabilità, e allora il risultato è un clima temperato, la salute, la prosperità, la tranquillità; o in proporzioni che portano all’instabilità e allora il risultato sono cataclismi naturali, malattie, disgrazie, agitazione violenta e insana. Il compito della scienza in tutti i casi è quello di scoprire le proporzioni dalle quali dipendono i 'buoni risultati' “. ⁵

A criticare i risultati della spiegazione scientifica, della scienza di Erissimaco, a sminuirne il significato, addirittura a scherzare e riderci sopra ecco, guarito dal singhiozzo e ingrato, Aristofane (aveva chiesto a bella posta di invertire il turno?). Tra il serio e il faceto, espone la sua tesi, di sapore popolaresco, sull’origine e la nobiltà di Eros, sulla sua presenza nell’universo e nella vita dell’uomo. Disse, seguendo una mitologia grossolana e burlesca, che all’inizio l’uomo fu una creatura rotonda composta di ambo i sessi, non praticava amore sessuale e generazione sessuale, era forte e superbo. Ma un giorno volle minacciare lo stesso Zeus, che per tutelarsi pensò di scindere l’uomo in due parti, staccate e autonome: da allora l’una ha desiderato unirsi all’altra, il maschio alla femmina per ricostituire l’intero, per ritornare all’origine. Questo istinto, con ammiccare rozzo e volgare, il demos chiama amore.

L’elogio aristofanesco, tra il comico e il faceto, conteneva un

5 - A.E.Taylor, Platone, l’uomo e l’opera La Nuova Italia Firenze 1968 p.341 tit.orig. Plato.The Man and his Work London Methuen &Co.Ltd.,1949.

ammaestramento significativo, era lì a mettere in dubbio l'eccessivo intellettualismo dei presenti, era lì a mostrare o dimostrare il senso della vita come corporeità, materialità, conservazione. Ma se Fedro si è attestato al mito in modo riduttivo e passivo, se Pausania ha fatto progredire la discussione con la distinzione tra Amore celeste e Amore volgare, se Erissimaco ha spostato il dibattito su un piano un po' viziato di faziosità e scientismo, se Aristofane, ancora, lo ha fatto arretrare verso la materialità e la volgarità ecco che Agatone fa avanzare il dialogo in un contesto umanistico-retorico. Questo giovane di bell'aspetto, corteggiato da molti amanti, abile e raffinato retore, sente il dibattito come gara poetica e si esercita nella produzione di immagini eleganti, preziosismi linguistici, modulazioni retoriche, che alla distanza possono anche a stancare.

Toccherà a Socrate, in contrasto con gli stili sofisticati e/o scientifici dei presenti, muovere la scena, stemperare il tono retorico dell'elogio, renderlo più sicuro e credibile.

Con le parole e gli argomenti del filosofo, di colui che respinge il senso volgare del mito e lo interpreta da dialettico, vincerà la gara pronunciando un elogio superiore, giocato sulla distinzione tra Amore ideale e ogni altra forma di amore, contrapponendo ai precedenti un registro più alto di narrazione e testimonianza, muovendosi con sicurezza e superiorità nella pluralità e confusione dei linguaggi e delle tesi. Riferirà un discorso che gli sarebbe stato esposto dalla sacerdotessa Diotima di Mantinea: *“Ogni desiderio del bene e della felicità si identifica per chiunque nel sommo e astuto amore, ma di coloro che lo cercano per molteplici sentieri, attraverso gli affari o la ginnastica o la filosofia, non si dice che amano né che sono amati, come coloro invece che tendono e si appassionano a una certa forma particolare prendono il nome dell'intero amore e amati e amanti”*. (ivi 205d)

La sacerdotessa ha fatto capire che Amore non è né bello né brutto, rispondendo alla insistente e pressante richiesta di Socrate:

“Ma cosa sarebbe allora, - esclamai - questo Amore? un mortale?”

“Niente affatto”

“Ma allora cos’altro è”

“Come nel caso di prima, qualcosa di mezzo tra mortale e immortale”

“Che è dunque, o Diotima”

“Un demone grande, o Socrate. E difatti ogni essere demonico sta in mezzo fra il dio e il mortale”

“E qual è la sua funzione?” domandai

“Di interpretare e di trasmettere agli dei qualunque cosa degli uomini... Ora questi demoni sono molti e vari: uno di questi è anche Amore”.

La sacerdotessa, per essere più convincente, ricorre, con breve cenno, ai natali del demone *“Dunque, come figlio di Poro e Penia, ad Amore è capitato questo destino: innanzi tutto è sempre povero, ed è molto lontano dell’essere delicato e bello, come pensano in molti, ma anzi è duro, squallido, scalzo, peregrino, uso a dormire nudo e frusto per terra, sulle soglie delle case e per le strade, le notti all’addiaccio; perché conforme alla natura della madre ha sempre la miseria in casa. Ma da parte del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso audace e risoluto, cacciatore tremendo, sempre a escogitare machiavelli d’ogni tipo e curiosissimo d’intendere, ricco di trappole, intento tutta la vita a filosofare, e terribile ciurmator, stregone e sofista”* (ivi 201-207)

Crediamo che Socrate ha introdotto Diotima nella conversazione non certo per le sue fattezze fisiche. La sacerdotessa usando, a sua volta, un eloquio di sapore oracolare ha assunto una funzione trasgressiva, nettamente antimaterialistica e antimaschilista, ha spostato l’attenzione su un piano ancor più alto, complesso, completo in cui materialità e idealità, corporeità e sessualità s’intrecciano. La sacerdotessa vuol porre la dicotomia corpo/pensiero, materia/forma, maschile/femminile in relazione

dialettica e superiore, pare voglia evidenziare nell'eros la funzione procreativa, la maternità, l'atto procreativo di generare, non nel senso aristofanESCO bensì spirituale e filosofico, frutto di quell'arte maietica che congiunge il filosofo alla filosofia. Atto generativo rivalutato ancora e meglio, verso la fine del dialogo, con la scelta dell'eroticismo omosessuale.

Il vero amante, l'amante del vero, quindi, è colui che in comunione con l'amato cerca la verità *“perché ora veda la bellezza delle scienze, e guardando a un bello ormai molteplice, non sia più un individuo gretto e meschino...ma rivolto ormai al grande mare del bello, partorisca in virtù della speculazione molti e belli e magnifici discorsi e pensieri in un illimitato desiderio di conoscenza finché, irrobustito e cresciuto in una sfera penetri in un'unica scienza...”* (ivi 210cd)

Il lungo percorso alla ricerca del metodo: ciò che non è filosofia

I primi dialoghi, dialoghi eristici e della ricerca in cui l'arte di interrogare e rispondere, congetturare e confutare, appare fine a sé stessa, hanno valore maieutico, la funzione, cioè, di scoprire percorsi come nell'esempio speculare di contesto della scoperta geometrica offerto dal Menone. Qui l'esito finale è metodologico, ossia che la ricerca procede con una tecnica ipotetico-deduttiva, intessuta di definizioni provvisorie seguendo un itinerario a zig zag.

Il dialogo, strutturato in modo abbastanza semplice, pone a confronto il quasi settantenne Socrate, il giovane Menone e un suo schiavo.

Colpisce subito l'ingresso sulla scena di Menone con la perentoria richiesta a Socrate circa la natura e l'insegnabilità della virtù, richiesta di informazioni su un determinato oggetto. E certamente la mossa è possibile perché tra i due sussiste la condizione, o meglio la preconditione, di poter fare domande e ottenere risposte: il possesso della medesima κοινὴ, la comunanza

delle opinioni, la comune cittadinanza.

Ma Socrate consapevole di non essere depositario di particolari saperi non si sente di rispondere, tantomeno di primo acchito. Fa capire che è necessario in primo luogo porre bene il problema nella sua complessità, saper fare le domande, stabilire esattamente i termini della questione. Si schermisce e, quasi diabolicamente, invertendo le posizioni, con il suo stile maietico, spinge Menone a una serie di tentativi, tre per la precisione, volti a definire la virtù, visto che alla ricerca della definizione è indirizzata la domanda iniziale. Non si tratta, comunque, di accogliere la prima che affiora alla mente; è necessario, invece, cercare quella che lungi dall'essere parziale e limitata o banale elencazione di casi particolari possa ritenersi esauriente, comprensiva, universale.

Socrate con finezza mista a una certa dose di humor incoraggia il giovane *“La buona volontà di dirtele non mi manca, così nel tuo come nel mio interesse. Ma forse non sarò capace di dirtene molte. Tu intanto provati a mantenermi la promessa, dicendomi in sostanza che è la virtù, e smetti di farne molti d'un solo, come si dice per scherzo, di chi rompe un oggetto; ma tu lasciandola intera e sana, dimmi che è la virtù. Io te ne ho dato gli esempi”*. (Men 77b)

Menone sconcertato avverte la sensazione di essersi perso, arrossisce, e tuttavia, confessando la sua confusione, raccoglie la sfida *“Socrate, prima ancora d'entrare in relazione con te, io sentivo dire che tu non fai altro che dubitare per tuo conto e gittare il dubbio nell'animo altrui. Ed ora se non m'inganno, con le tue chiacchiere, col tuo fascino, coi tuoi incantesimi, m'hai ammaliato al punto ch'io son pieno di dubbi. E mi sembra, se posso anche permettermi uno scherzo, che tu sia in tutto similissimo e per la figura e per il resto a quella piatta torpedine marina, che fa intorbidire chi le si accosta e la tocca. E tu, mi pare, hai ora prodotto in me un effetto suppergiù identico, giacché sento che mi si è davvero intorpidito l'animo e la lingua, né so come risponderti”* (ivi79).

Preambolo e antefatto al dialogo, vero e proprio momento di critica e purificazione della mente con il conseguente riconoscimento della vanità dei tre tentativi, seguiti dai relativi insuccessi. Menone, però, ha la forza di riprendersi e fattosi più cauto, anche furbo, fa una contromossa sottoponendo a Socrate quello che a lui pare un paradosso, il paradosso su cui verte l'intero dialogo, dover cercare ciò che non si conosce o cercare ciò che si sa *“Giacché nessuno indagherebbe ciò che sa -perché lo sa e non gli occorre alcuna indagine- né ciò che non sa, perché non sa che cosa indagare”*.

È la mossa del relativista e scettico, ma Socrate, che ha riformulato il paradosso, sa come superarla *“Per esser dunque l'anima immortale e molte volte nata e per aver visto ogni cosa e qui e nell'Ade, non c'è nulla che con abbia appreso; sicché non è punto meraviglia che possa ricordare, così intorno alla virtù come intorno alle altre cose, ciò che prima sapeva. Essendo infatti tutta la natura congenita e avendo l'anima appreso tutto, nulla impedisce che chi si ricordi d'una sola cosa -che è poi quel che si dice imparare- trovi da sé tutto il resto, ov'abbia coraggio e non si stanchi nella ricerca, perché il ricercare e l'apprendere non è che ricordanza”* (ivi 81-82)

Socrate aggiunge che non può dare garanzie, che il filosofare può aversi nel modo migliore impegnandosi in gruppo, come affermerà decisamente, in altra occasione, *“questa disciplina non è assolutamente, come le altre, comunicabile, ma dopo molte discussioni su questi problemi e dopo una lunga convivenza, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla, essa nasce nell'anima e nutre ormai se stessa”* (Lettera VII 342c).

Comporta, quindi, l'atto del ricordare idee, nozioni, ora illanguidite e velate ora divenute più chiare per il continuo interrogare; conservate e di tanto in tanto riaffioranti nell'eterno peregrinare umano da corpo a corpo, da luogo a luogo, da situazione a situazione.

Con la dottrina dell'anamnesi è superato il paradosso,

quantomeno è aperto un varco, ma non assicurato un procedimento lineare di ricerca, anzi è quasi certo che l'uomo sbaglia alle prime prove, che si imbatta in ostacoli, si muova tra difficoltà note e imprevedibili. È questo il suo modo, di pensare e comunicare, di condurre la ragione, libero spostamento nel molteplice, modo di essere diverso dall'uniforme appiattimento, meccanico, prevedibile, spezzettato, monotono.

Socrate per essere più convincente passa a una prova esemplificativa con lo schiavo di Menone. Chiama uno schiavo di Menone e si assicura che sia ignorante in matematica, o meglio possieda soltanto alcune elementari e intuitive conoscenze:

“Dimmi un po’, ragazzo, sai che questa qui è un’area quadrata?”

“Io sì”

“Il quadrato è dunque una superficie che ha uguali tutti questi lati che sono quattro”

“Certamente”.

Indi avviando il suo fare maieutico, secondo un procedimento ipotetico-deduttivo, tracciate le diagonali prosegue:

“E non ha forse uguali anche queste linee qui, che lo attraversano nel mezzo?”

“Sì”

“Dalla figura segnata e in parte definita prima si può ipotizzare altro. E non potrebbe esserci forse una superficie come questa e più grande e più piccola?”

“Certamente” (Men 82a)

Stabilite le proprietà è possibile costruire tanti quadrati minori e maggiori. Siamo nella medesima situazione di Menone quando ha tentato per ben tre volte di definire la virtù, siamo alla situazione problematica, di problem solving: trovare il lato del quadrato che è doppio del quadrato dato.

Il ragazzo seguendo le sue capacità intuitive, facendosi guidare dal suo intuito matematico dirà che il lato del secondo quadrato è due volte quello del primo. Ma la costruzione del secondo

quadrato porta alla scoperta dell'errore perché il secondo non è doppio del primo, bensì quadruplo. Il ragazzo riconosce l'errore e Socrate:

“Ma in questa superficie non ci sono forse queste quattro qui delle quali ognuna è uguale a questa di quattro piedi?”

“E come no?”

“E allora, è il doppio quattro volte tanto?”

“No, per Giove”

“Ma quante volte?”

“Quadruplo” (ivi)

Successivamente, abbandonata la prima congettura, ingenua, e corretto il tiro, lo schiavo propone che il quadrato doppio del primo sia mediano tra quello quadruplo e quello iniziale. Ma anche questa ipotesi si rivela errata, ha i suoi controesempi, per quanto sia più vicina al vero. Il giovane ha capito di non sapere, può cominciare daccapo.

Si riparte dal primo quadrato e se ne tracciano altri tre ricostruendo quello quadruplo, poi Socrate:

“E questa linea tracciata da un angolo all'altro non viene a dividere a metà ciascuna di queste superfici?”

“Sì”

“Non si ottengono dunque queste quattro linee uguali racchiudenti un'area qui?”

“Sì, si ottengono”

“Considera allora: quanto grande è questa superficie?”

“Non lo so”

“È un quadrato costruito sulla diagonale del primo e pertanto, secondo il teorema di Pitagora, doppio”. (ivi)

Socrate, esaurito il suo compito, dice: *“Costui, infatti, farà lo stesso per tutta la geometria, e per tutte quante le altre scienze”*, quindi potrà affermare di aver insegnato il metodo della ricerca, dell'apprendimento e dell'insegnamento perché nello schiavo si è verificata la transizione da uno stato di ignoranza a uno di conoscenza. Anzi, ad essere più precisi, sapere e ignoranza erano

all'inizio e sono alla fine con la variante che l'ingenua ignoranza dell'inizio si è fatta consapevole e dotta ignoranza.

Ma se lo schiavo ha imparato con la geometria a riflettere, a pensare, non è ancora un dialettico. La qualifica di filosofo, come lo statuto epistemologico della disciplina, si guadagnano dopo un lungo giro, per sentieri spesso interrotti, per via negativa dal confronto con le arti, le scienze, le tecniche. Questo vuol dire Socrate nel Gorgia quando con forza e un pizzico di enfasi afferma che la filosofia non è una scienza come tutte le altre, è speciale e soprattutto va distinta dalla retorica, cui apparentemente assomiglia. Nata in Sicilia, la retorica ha avuto un pieno sviluppo in Atene quando si è consolidato il regime popolare. In assemblea, davanti ai tribunali, nell'agorà la parola gioca un ruolo decisivo e l'individuo che sa tenere discorsi e sa persuadere gli ascoltatori ha maggiore considerazione di chiunque altro. Il suo sapere poggia sulla tecnica del discorso e gli consente di partecipare efficacemente alla vita pubblica.

Il dialogo, scritto probabilmente tra il 391 e il 385, è come una ricostruzione storica del clima politico, delle lotte e i dibattiti all'indomani delle vicende drammatiche che avevano segnato la vita della città, dopo la disastrosa conclusione della guerra del Peloponneso.

Nella prima parte Gorgia presenta una definizione della retorica come arte del parlare, arte superiore alle altre, compresa la medicina. Incalzato da Socrate perché ne dia una più esauriente e chiara e dica esplicitamente qual è la materia dei discorsi del retore afferma che il bene più grande per il retore e quindi per l'uomo è " la capacità di persuadere mediante discorsi in tribunale i giudici, e così in altra riunione che abbia un carattere politico " (Gor452c).

Socrate fa notare che la retorica si svolge a livello di $\delta\omicron\zeta\alpha$,

mentre ciò che rende valida un'arte o una tecnica è il suo valore oggettivo, cioè la sua base logica, la possibilità di rendere effettuale un progetto mentale in modo misurato e perfetto, allo stesso modo in cui il demiurgo, per fare un esempio, plasma il mondo. La matematica, la medicina e le altre arti sono scientifiche perché possono essere dimostrate e falsificate. La retorica non si sottopone alla critica, alla falsificazione, cerca soltanto di ottenere risultati emotivi e provvisori.

Per Gorgia il retore, pur non possedendo una competenza specifica rispetto agli altri esperti, ha meriti maggiori di ogni altro sapiente perché riesce a orientare il pubblico, a guadagnare il consenso. Socrate, di contro, sostiene che non va scambiato il sapere per il credere, e la retorica, non essendo propriamente arte, può essere solo considerata εμ-πειρία, una pratica *“poiché non ha nessuna razionale comprensione della natura delle cose cui si riferisce, in virtù della qual comprensione possa, riferirsi; ecco perché non sa di ciascuna cosa indicare la causa”* (ivi 465a).

Evidentemente per Socrate non si tratta tanto di contenuti, quanto di metodo. A Callicle che intende esaltare i meriti della retorica, definirli superiori alle altre arti, così Socrate risponde: *“Di regola il pilota non si dà arie, sia pur salvandoci. E neppure, stupefacente amico, grandi arie si dà il costruttore di macchine belliche, il quale può talvolta salvare non solo quanto il pilota, ma non meno dello stratega, non meno di qualunque altro; egli salva a volte intere comunità. E a te sembra che sia al livello dell'oratore forense? Eppure, Callicle, s'egli volesse magnificare l'opera sua, come fate voi, vi sommergerebbe di parole... Ma tu disprezzi lui e la sua arte, e oltraggiosamente lo chiameresti 'costruttore di macchine' ”.* (ivi 512bc)

Passo in cui Platone accenna al significato dispregiativo che si dava, si dà ancora oggi, a ciò che è macchina, ossia macchinazione, artificio contro natura, ma per ribaltarlo, fare, invece, proprio della retorica una macchinazione, una pratica di artificio.

Ciò che più dà alla testa a Socrate e lo molesta, quasi lo fa imbestialire è, tuttavia, il fatto che si voglia attribuire alla retorica, tecnica ambigua anche se seducente, il primato che spetta alla filosofia. In precedenza Callicle ha detto che se è vero che la filosofia impone rispetto, il rispetto del logos, e per questo fa provare disagio, fa arrossire, mette in crisi di fronte alle contraddizioni, fa anche sentire perennemente in bilico fra sapere e non sapere. Semmai può essere adatta ai giovani. Un adulto incerto, in sospensione tra sapere e non sapere non è un vero uomo, non è maturo perché non ha coraggio, anzi è malato e decrepito. *“La filosofia, Socrate, non è priva di fascino se ad essa ci si dedica, con moderazione, durante la gioventù. Ma se le si dedica più tempo del dovuto, allora corrompe gli uomini. Anche per un uomo ben dotato, se continua a filosofare nella sua età matura, è impossibile non rendersi estraneo a tutte le cose che è necessario conoscere per diventare un uomo virtuoso e considerato”*. (ivi 481cd)

Colui che dedica un'intera vita alla filosofia non potrà conoscere veramente gli uomini *“Egli diviene meno di un uomo fuggendo di continuo il cuore della città, le assemblee, dove, come dice il poeta gli uomini si fanno illustri”*. (ivi 485c)

Resta, insomma, perennemente bambino e merita anch'egli la frusta. La pratica filosofica è contro natura perché incatena e chiude nella “caverna del logos”, è contro l'ordine naturale delle cose. Callicle, come dirà Nietzsche, è un uomo reale, in carne e ossa, un uomo che ama l'azione e vuole mantenersi con i piedi sulla terra.

Siamo di fronte a una scena paradossale perché stentiamo a capire chi dei due, Callicle o Socrate, è il sapiente. Al riso della servetta trace, per la caduta del filosofo Talete nel pozzo, si unisce ora l'ironia di Callicle, il quale vuol dare, con le sue ultime battute, un'altra definizione della “filosofia”. A Socrate basterà soltanto rovesciare il suo argomento, dire che l'uomo è animal razionale e che filosofare per esso è come ritrovare la propria vera

natura. Né il filosofare può avere un inizio o una fine, essere limitato a qualche stagione, perché l'uomo filosofa anche dopo la morte, come prova l'interminabile ricerca dei dialoghi, il rimando, continuo e circolare, erotico, a interpretare e ricordare.

La multilateralità delle scienze e l'eros filosofico:
ciò che è filosofia

L'amore del sapere, l'eros conoscitivo si propizia e si alimenta per mezzo di una complessa fase educativa, vera e propria παιδεία, iniziazione di cui Platone dà un celebre saggio nella Repubblica. Qui, dopo aver presentato il mito della caverna ed esaminate le varie discipline propedeutiche, preparatorie alla dialettica, pronuncia in modo solenne il brano riportato all'inizio: *“E per me, penso, soggiunse, se lo studio di tutte queste scienze che abbiamo passate a rassegna è fatto in guisa di condurci ad intendere la comunanza e la parentela reciproca fra loro, e si colgono le ragioni per le quali sono intimamente connesse; allora la loro trattazione ci porterà alla meta a cui c'indirizziamo, e non costituirà una fatica vana; in caso contrario, avremo lavorato inutilmente”*. (Rep 531d)

Il dialettico è il sapiente che esperto di varie discipline, ne cerca la comunanza, le affinità reciproche, le considera mirando all'insieme; è un intellettuale perennemente alla ricerca delle intime, profonde, dirette e indirette intersezioni tra i vari saperi. Al di qua di ogni eleatica totalità fissa, dura e piatta si muove come un intellettuale nomade, a suo agio tra le connessioni disciplinari, nella selva delle somiglianze, tra gli incroci, gli spostamenti, le traduzioni, i mutamenti interni ed esterni, i percorsi tortuosi, impervi e sotterranei, i sentieri spesso interrotti. È un intellettuale nomade che sente di trovarsi in una terra di nessuno. Se nel Menone è stato fatto il richiamo, l'appello alle capacità e possibilità umane di ricordare ora si va a considerare la funzionalità, nel processo conoscitivo, del mondo sensibile

perché, di fatto, è questo che avvia il pensiero e lo tiene in movimento. Già nel Menone Socrate si era richiamato al buon senso empirico per guidare il giovane schiavo nella soluzione del problema, perché la ricerca matematica e scientifica in genere si svolge all'insegna di un proficuo andirivieni tra mondo empirico e mondo ideale. Questi non vanno intesi come due sfere conchiuse e separate o due tronconi incomunicanti, bensì dialetticamente collegati *“va tenuto presente che l'un mondo non c'è senza l'altro, per cui la dualità non è di realtà per sé opposte, ma è dualità dialettica, che si risolve, perciò, nello stesso processo conoscitivo, onde le condizioni mediante cui si pensa, che sono le stesse condizioni del dire, cioè del giudicare, s'identificano con il ciò senza cui (causa) le cose non sarebbero, non sarebbe il tutto, in un 'solo discorso' ”*.⁶

Se in tanti luoghi della sua opera Platone pare contestare l'esperienza fine a sé stessa lo fa perché cerca di partire dal suo interno per conseguire una conoscenza più sicura, autonoma e consapevole, in rottura con la tradizione, le credenze, le opinioni. Una riprova di tale tesi interpretativa abbiamo nel famoso mito della caverna all'inizio del VII libro della Repubblica quando il prigioniero, liberato dalle catene e divenuto sapiente, ritorna di nuovo nella caverna legittimando un doppio percorso dal mondo sensibile a quello intellegibile e da questo a quello. Solo così facendo si salvano i fenomeni.

I dati sensibili in sé non dicono nulla, sono muti, neutri, possono addirittura accecare l'uomo ingenuo e inesperto *“temetti mi s'accesse del tutto l'anima a voler guardare direttamente le cose con gli occhi e a coglierle con ciascuno dei sensi. E mi parve che mi bisognasse rifugiarmi nei concetti e considerare in essi la realtà delle cose esistenti”* (Fed 99c) se non sono rapportati al pensiero, ricondotti a una sfera ideale che dia garanzie, certezze che non può dare il mondo sensibile, *“Io mi misi dunque per questa via, e assumendo caso per caso come vero quel concetto*

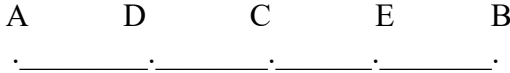
che io giudicassi più sicuro e più saldo, le cose a codesto concetto si parevano accordarsi, queste ritenevo come vere". (Fed 100 a).

Lo schiavo di Menone ha cercato la verità risolvendo un problema matematico; come lui tutti i geometri simili a cacciatori vanno all'incessante e difficile ricerca della preda (le figure geometriche) nascosta tra le pieghe e gli anfratti del mondo sensibile, tracce non sempre visibili dell'intelligibile. È, la loro, una caccia ricca di colpi di scena, spesso imprevedibile ed estenuante, tra un sistema caotico di labirinti, e tuttavia alla fine soddisfacente e decisiva perché rende meno problematico il grosso nodo dell'impresa conoscitiva, la transizione sulla spaccatura della linea divisa, di cui si dirà, tra l'ordine del sensibile e l'ordine dell'intelligibile *"i geometri, gli astronomi, i maestri del calcolo (anche questi sono cacciatori, ché, in effetto, ciascuno di loro non costruisce le figure, ma rintraccia quelle che già sono), tutti costoro, come quelli che non sanno servirsi delle loro arti, ma solo cacciarle, consegnano le loro scoperte ai dialettici perché ne usino; quelli almeno tra di loro che non siano dei puri folli". (Eut. 290e)*

Mentre il passo citato dall'Eutidemo e altri consimili sparsi per l'opera platonica vanno riproposti e reinterpretati, con forza la memoria ci riporta a un celebre brano della Repubblica ove si stabilisce lo statuto epistemologico della matematica quando si afferma che la conoscenza è un procedere dal basso verso l'alto e l'attività dei geometri a metà strada tra opinione e intellesione. Qui Platone dice che i geometri usano ipotesi con il sussidio di immagini, a volte vanno avanti con le sole ipotesi *"essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, si invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini per cercare di veder quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero,*

dianoeticamente". (Rep 510 de)

Per rendere più evidente il carattere semiempirico della matematica ricorriamo alla "linea divisa":



Si tratta di una rappresentazione geometrica in cui un segmento è diviso in parti corrispondenti agli oggetti visibili e agli intellegibili, e poi dividendo ciascuna parte in due parti secondo lo stesso rapporto in corrispondenza alle sottospecie (immagini e oggetti veri e propri per la prima parte, enti matematici e idee per la seconda) abbiamo:

- AD = immagini,
- DC = oggetti veri e propri,
- CE = enti matematici,
- EB = idee,
- e ancora AD = congettura,
- DC = credenza,
- CE = dianoia,
- EB = vera intelligenza.

Ma non è possibile realizzare un tale schema senza che sia $DC = CE$; il secondo segmento risulta cioè necessariamente uguale al terzo.

Questo schema apparentemente arbitrario porta a una condizione assai restrittiva, quale quella dell'uguaglianza suddetta; secondo alcuni studiosi qui Platone ha rappresentato la sezione aurea, riducibile a un'equazione di secondo grado. Ma ciò che sorprende, almeno fino a un certo punto, è che proprio quando sta sostenendo l'inferiorità della matematica nei confronti della filosofia agisce da matematico. Platone pare voglia dirci che se i matematici prendono lo spunto dal mondo sensibile, direttamente o indirettamente, ciò che importa è il loro metodo. Due sono i limiti che devono riconoscere: il fatto come realtà e la

consapevolezza della perfettibilità della loro disciplina. La dialettica anche nella Repubblica dove poteva avere connotazioni più contemplative va intesa come sforzo rigoroso e severo di sottoporre a costante verifica i termini e i risultati della matematica. Questi devono essere sempre riferiti a un Essere, a una Totalità come Insieme, all'Uno non solo delle tante idee, ma anche dei tanti sensibili.

La linea divisa è e resta pur sempre “una” linea; al dialettico spetta, oltre la metodologia della divisione, della decostruzione quella di riunire, di cogliere il Tutto, ruolo insistentemente affidatogli lungo tutta l'opera platonica. Leggi per esempio il Fedro ove Socrate rivolto a Fedro dice: *“Per me, Fedro mio, io sono un amante di questo processo di decomposizione e ricomposizione che mi mette in grado di parlare e di pensare. E se c'è qualcuno ch'io creda capace di veder le cose quali sono nella loro unità e nella molteplicità, lo seguo, 'sì come d'un nume sull'orme di lui camminando'. E chi è in grado di far ciò lo chiamo -se a ragione o a torto lo sa dio!- ma comunque, io lo chiamo finora un dialettico”*. (Fd 266)

O con tono più discorsivo e colloquiale la Repubblica ove afferma *“quando diciamo di uno che è desideroso di qualche cosa affermiamo noi che egli la desidera tutta intera, o una parte sì e l'altra no? -tutta intera risponde Glaucone- sicché anche del filosofo diremo che è desideroso della sapienza, di tutta la sapienza, non d'una parte sì e dell'altra no?”*. (Rep 475)

Il dibattito, la polemica contro i sofisti per la ricerca della verità ritorna, con più raffinatezza e ironia, nei dialoghi maturi. Uno scenario abbastanza approfondito e consapevole abbiamo leggendo il Teeteto.

Teeteto è un giovane ateniese dalla vivissima intelligenza che segue l'insegnamento matematico di Teodoro e che si trova

coinvolto in una conversazione filosofica. Se nel Menone Socrate ha dialogato con uno schiavo che senza cultura è riuscito a seguirlo, anche tra difficoltà, ora è in relazione con un giovane dotato di un'elasticità mentale e un'impostazione logica molto avanzate. Ciò che nel Menone è stato dimostrato con uno splendido esempio qui si deve discutere teoreticamente, dal come si deve passare al che cosa.

È possibile che la filosofia dei sofisti, l'insegnamento di Protagora diano una conoscenza vera? Teeteto, senza farsi distrarre, esordisce rifacendosi al suo maestro *“Ebbene io credo che anche quelle cose che s'imparano da Teodoro siano conoscenze, la geometria e le altre indicate ora da te, e che così pure l'arte del calzolaio e quelle degli altri operai, tutte e ciascuna di queste, non sieno altro che conoscenza”*. (Tee 146 cd)

Ma non è qui, per il momento, che si attacca il discorso platonico, il problema principale è demarcare la conoscenza vera da quella falsa, l'επιστημη dalla δοξα, andare oltre il soggettivismo e particolarismo di Protagora. Teeteto coglie a volo l'imbeccata e sposta il discorso all'interno della ricerca matematica ponendo un problema allora attualissimo: trovare una formula generale per gli irrazionali quadratici.

Innanzitutto si tratta di stabilire se due linee o due segmenti sono o non sono commensurabili; cioè se esiste una linea o segmento che sia contenuto esattamente un certo numero (intero) di volte tanto nell'una quanto nell'altra linea. Le linee delle quali Teodoro vuole dimostrare la commensurabilità o meno con l'unità di misura sono lati di quadrati di area 3, di area 5, e così via fino al lato di area 17. Come ha fatto Teodoro a dimostrare l'incommensurabilità, rispetto al segmento unitario, dei lati dei quadrati suddetti, cioè di quelli di area 3, di area 5,..di area 17?

Non possiamo dire con certezza quale sia stato il suo metodo, sicuramente deve essersi trattato di un metodo da adottarsi e adattarsi caso per caso e non avente carattere di generalità. Con riferimento sempre all'unità di misura come seconda linea,

Teeteto afferma che rispetto a detta unità una certa linea è commensurabile se il quadrato su di essa costruito ha l'area espressa, rispetto al quadrato unitario, da un numero quadrato: se ciò non avviene la linea è incommensurabile rispetto all'unità di misura. In altri termini grandezze irrazionali come $\sqrt{3}$ e $\sqrt{5}$ sono incommensurabili per quanto riguarda la lunghezza, ma diventano commensurabili quando se ne considerano i quadrati.

Socrate approva il procedimento e dice: *“Orsù, dunque, tu stesso or ora indicasti al strada. Tieni come esempio la tua risposta sulle potenze; e, come queste, che pur sono molte, comprenderesti in un'unica specie, così anche le nostre conoscenze provati a raccoglierle in un'unica definizione”*. (ivi 148 d)

Come pare non si accontenta e incalza irriducibilmente il giovane perché vuole attingere un sapere più completo e sicuro, e Teeteto che riesce molto bene a seguirlo più avanti dirà: *“Tu vuoi dire di codesti oggetti in genere, l'essere e il non essere, la simiglianza e la dissimiglianza, la identità e l'alterità, e così anche l'uno e tutta la serie degli altri numeri: Ed è chiaro che anche il pari e il dispari e tutte le altre proprietà che vanno insieme con queste tu mi domandi mediante quale degli organi corporei noi le percepiamo con l'anima”*. (ivi 185 cd)

A questo punto si rende necessario poter formulare e giustificare le proposizioni, i giudizi, gli asseriti scientifici, dal contesto della scoperta si deve passare al contesto della giustificazione; che la sensazione non è conoscenza è ormai chiaro a Teeteto.

Socrate quasi a voler concludere: *“Dunque in queste affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare che si fa intorno ad esse: perché per questa via è possibile, come sembra, toccare l'essere e la verità, per quella è impossibile”* (ivi). Come a dire che l'errore scientifico non è addebitabile né alla sensazione in sé, né al pensiero da solo, bensì alla congiunzione dei due *“Non solo sono fastidito, ma ho anche paura di non saper che rispondere se uno*

mi domanda: 'O Socrate, hai tu davvero scoperto che opinione falsa non è possibile né nelle sensazioni fra loro né nei pensieri fra loro, ma solo nel contatto di sensazione e pensiero?' - E io, credo, risponderò di sì, e me ne farò bello, come se proprio qualche cosa di bello avessimo scoperto". (ivi195)

Lo sforzo dialettico è approdato a un risultato sicuro: la conoscenza per essere tale deve esprimere giudizi veri, accompagnati cioè da raziocinio, deve risultare dall'intreccio del continuo dare e avere tra sensazione e pensiero, matematica e filosofia.

La strutturazione del sapere, la rappresentazione e l'immagine dell'universo, offerte dalla scienza e dalla filosofia, quindi, vanno costantemente pensate e messe in discussione, soprattutto riferite all'Essere perché, non v'è dubbio, è dell'Essere che si tratta. È possibile per la sfera dell'Essere, per il mondo delle idee come per il mondo sensibile, affermare l'unità e la pluralità, l'uguaglianza e la disuguaglianza, la somiglianza e la dissimiglianza?

La teoria ingenua delle idee all'esame analitico e critico di Parmenide non regge, non regge nemmeno alle frecciate ironiche di un qualunque osservatore. Se il contingente partecipa veramente dell'Essere in primo luogo si dovrebbe ammettere idee di tutto e per coerenza, a denti stretti, l'idea del fango, della sporcizia, ammettere, insomma, ciò che sembra un'abissale sciocchezza, una ridicolaggine.

Oppure si dovrebbe ricorrere, sostenendo la partecipazione di cosa e idea, a un termine medio, a un anello, e poi a un quarto, a un quinto, perché il divario tra mondo ideale e mondo fisico, sfere del tutto eterogenee, è troppo netto, troppo marcato per consentire possibilità di un rapporto qualsiasi. *"Non è pertanto possibile che qualcosa sia simile alla forma e nemmeno che la forma sia simile ad altro; e ove questa sia simile a qualcosa un'altra daccapo e*

non mai cesserà di venir sempre fuori una forma nuova quando la forma diventi simile a ciò che ne partecipa". (Par 132 b).

La somiglianza e/o l'imitazione tra un mondo e l'altro richiede un tertium quid, perché dovrebbe attuarsi tra una cosa che è (idea) e una cosa che non è (il mondo fisico) o viceversa tra una cosa che non è e l'idea. Il fabbricante di letti produce il letto, non l'idea del letto. L'idea del letto è ciò che è , è l'essenza del letto, e fa parte del mondo delle idee, oggetto unico e solo del pensiero.

Parmenide ha detto che il non Essere non può essere pensato, è il Nulla "*Che sia quel che non è niun giammai ad ammetter ti pieghi ma tu da questa via di ricerca rattieni la mente*". L'Essere è uno e non può essere molteplice, né può essere unità di una molteplicità, sintesi della molteplicità. L'unità è illimitata e non ha nessuna figura, è immobile, è sempre identica a se stessa, non è né piccola, né grande, non partecipa in nessun caso al tempo. Dell'unità non si può dire, o meglio si può dire ciò che non è, e pertanto non è conoscibile, non è definibile o nominabile "*Non ha dunque né nome, né definizione e non c'è di esso né scienza né sensazione né opinione alcuna*". (Par142 a)

Questo dice Parmenide il venerando e terribile, ma Platone, l'ulisside Platone non accetta divieti, avanza la tesi che l'uno è da considerare esistente e multiplo all'infinito, può essere in tutti i molteplici senza cessare di essere uno, che tutto ciò che nella realtà può essere visto come positività ha un valore ideale, che tutto il molteplice è organizzabile. La molteplicità delle idee e la molteplicità degli oggetti sensibili potrà essere detta, potrà aver valore se posta in un ambito gerarchico e globale. Al vincolo della necessità, affermato da Parmenide, Platone oppone quello della proporzione tra regioni categoricamente diverse, al vincolo dell'Essere contrappone quello della misura e dell'armonia.

Il celebre parricidio di Parmenide consiste, allora, nel fatto che si ammette il non essere "*sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide e forzare il non essere sotto un certo rispetto di essere, e l'essere, a sua volta, sotto un*

certo rispetto a non essere". (Sof 242). Il dissidio, la contraddizione essere/non essere è un nodo che deve essere sciolto, ne è del conoscere, ne è del sapere, ne è della vita.

Più avanti rivolto a Teeteto, confermando la necessità e la drammaticità di una tale scelta Socrate dice: *"Bisogna dunque concludere, Teeteto, che, se tutto fosse immobile non ci sarebbe intendimento per nessuno, in nessun luogo e di nessuna cosa"*, avremmo la fine, la morte. E invece la contraddizione di una parte della natura, il diverso dall'essere, non esprime la negazione, bensì semplicemente una diversità.

Avviandosi alla conclusione *"E noi non solo abbiamo dimostrato che il non essere è, ma del non essere abbiamo chiarito anche la forma che lo costituisce, perché dopo di aver dimostrato che la natura del diverso è, e si trova sminuzzata per tutti quanti gli esseri nei rapporti reciproci; di ciascuna particella di essa che si contrapponga all'essere abbiamo avuto l'audacia di dire che questa per l'appunto è realmente il non essere"*. (Sof 259)

Il dialogo, esposti argomenti a favore di Parmenide, ma anche a favore della teoria del molteplice, gli argomenti dell'Essere e del Divenire, ha fatto emergere una possibilità di superamento e dell'una e dell'altra, come ha detto E. Paci, con la terza ipotesi per cui i due opposti idea e fusis, spirito e materia, pensiero ed estensione si sono fusi nella legge che li media e li unifica nella istantaneità e nel divenire del tempo.

La problematica uno/molti, essere/non essere, somiglianza/dissimiglianza, quiete/moto, generazione/corruzione, qui discussa, sembra contraddire il logos, ma per Platone non va ad incrinare il principio di non contraddizione. Ora è del tutto certo che Platone non si è mai sognato di negare la legge di non contraddizione; se così fosse stato Aristotele avrebbe certamente detto qualcosa in merito. Platone ha, invece, avuto il merito di smantellare la teoria ingenua, socratica, delle idee, l'alquanto vaga nozione di partecipazione e imitazione, di indebolire altresì la

teoria parmenidea dell'Essere evidenziandone la insostenibilità, ha recuperato e riaffermato l'autentico significato, nella cultura e lingua greca, del logos come rapporto, misura, numero.

Se nel Menone con il fondamentale aiuto della reminiscenza è stata cercata la definizione, se nel Teeteto si è data una *giustificazione* a base logico-matematica per gli asserti scientifici nel Sofista l'eristica geometrica si fa analisi logica, διαίρεσις, divisione, arte combinatoria simile alla grammatica e alla musica. La divisione praticata non porta a classificazioni simili a quelle che abbiamo in botanica, né a dicotomie cui segue la sintesi, è un tipo di analisi che certamente, come ha sostenuto Gaiser, ha precisi rapporti analogici con la divisione delle superfici e delle linee, un dividere geografico, topologico, matematico che si adotta in chiave dialettica. Procedimento usato da Platone per tutta la sua opera con la confutazione, con la ricerca interminabile dell'errore *“Per tutto ciò, dunque, Teeteto, dobbiamo anche dire che la confutazione è la maggiore e la più efficace delle purificazioni, e che, al contrario, chi non si lascia confutare sia per caso anche il gran re, poiché è impuro nei punti di maggior rilievo, è da ritenersi incolto e brutto proprio in quelle parti nelle quali dovrebbe esser purissimo e bellissimo chi aspira realmente a essere felice”*. (Sof 231)

L'oggetto della Repubblica era il bene e la metodologia per conseguirlo, dopo la critica della teoria delle idee, lo stesso oggetto si ripropone nel Filebo. Qui la ricerca del bene si coniuga mediante un misto di piacere e intelligenza, qui l'indagine morale si trasforma in indagine metafisica, qui si cerca di capire se il bene per l'uomo debba identificarsi con il piacere e quale piacere.

Nel Filebo Platone si spinge avanti nella considerazione dei diversi, della realtà sensibile e naturale come elementi insostituibili della ricerca scientifica e della vita umana. La ricerca

del piacere coinvolge l'uomo in quanto corpo e in quanto mente, giacché una vita di sola sensazione sarebbe una vita d'ameba, né sarebbe vita da uomo una vita di solo pensiero.

Giunto alla piena maturità Platone abbandona le tentazioni utopiche della Repubblica tanto da dire del sapiente privo di cognizioni pratiche *“Avrà quest'uomo una scienza sufficiente, conoscendo il discorso che definisce il cerchio e la sfera in quanto tale divina, e non conoscendo la sfera della nostra esperienza umana e questi cerchi qui e usando anche, nella costruzione delle cose e nelle altre arti, di simili regoli e cerchi perfetti?”* (Fil 62 ab).

Quest'uomo ignorando le approssimazioni del sapere di cui è fatta tutta la scienza umana si troverebbe come colui che non sa ritrovare la strada di casa. La teoria delle idee, già criticata, è accantonata; il problema del rapporto tra mondo sensibile e mondo ideale è posto definitivamente sotto altra e più consapevole luce dietro la pressione di una dialettica più matura, una dialettica che è la condizione di possibilità della realtà molteplice, così come questa è un momento del processo che conduce alla dialettica. Si scopre ora che l'ideale del sapere della Repubblica andava inteso in senso regolativo, il suo valore come meta di una ricerca interminata e interminabile.

Del resto, a un'attenta lettura non sarebbe sfuggito che sin dalle prime battute il discorso si era spostato su un altro registro *“Un dono gli dei agli uomini, come almeno mi pare, da un punto del cielo divino, un giorno sulla terra fu gettato, per mezzo di un Prometeo, insieme ad un fuoco d'una chiarezza abbagliante e gli antichi (che erano più valenti di noi e vivevano più vicini agli dei) ce l'hanno tramandata questa rivelazione e cioè che risultando dall'unità e dalla molteplicità le cose che sono, le cose che sempre sono state dette e saranno dette 'cose che sono', esse portano in sé connaturato finito e infinito. Di conseguenza, essendo appunto le cose ordinate così, noi dobbiamo sempre ammettere e sempre ricercare ovunque una nota caratteristica*

unitaria (e noi sempre in tutto la ritroveremo poiché vi è) e come allora l'abbiamo colta, sono sempre essi che lo dicono, bisogna cercarne e esaminarne, dopo e subordinatamente alla prima, altre due, se in qualche modo ce ne sono due, e se no tre o un qualche altro numero e poi rifare l'operazione per ciascuna di queste ultime novità, finché la prima unità non solo si veda che è unità e pura molteplicità e anzi infinita molteplicità, ma si veda anche la sua struttura numerica. Non bisogna riferire il carattere di infinità alla molteplicità prima che si sia vista tutta la complessiva struttura numerica di questa struttura che sta nell'intervallo fra la sua unità e la sua infinità. Solo a questo punto possiamo ormai lasciare che ciascuna unità, fra tutte quelle che sono, si moltiplichi per suddivisione all'infinito. Così gli dei, ciò che ho detto, affidarono a noi uomini il compito di condurre questo tipo di analisi". (Fil 16 cde)

Passo in cui sono messi in evidenza quattro principi fondamentali: l'illimitato, il limite, la mescolanza, la causa della mescolanza.

Altro significato assume, ora, quello che un po' superficialmente è stato chiamato disprezzo di Platone per la scienza applicata. I passi della sua opera, che inducono a cogliere questo disprezzo per l'applicazione e per la tecnica, inseriti in una lettura globale, attenta a un più preciso significato delle tecniche, dimostrano l'interesse di Platone per esse; anzi il concetto di $\tau\epsilon\chi\nu\eta$, esperienza e conoscenza, spiega e meglio giustifica lo spessore autentico della teoria della conoscenza e della dialettica.

È vero che Platone ha tracciato, per la prima volta nella storia, la divaricazione tra matematica pura dei sapienti e matematica applicata degli artigiani e dei mercanti, ma dobbiamo riconoscere che tra le due ha gettato un ponte. Nel Filebo, verso la fine, abbiamo espressioni fin troppo meditate e conclusive, laddove è evidente che vorrebbe resistere alla pressione degli impulsi terreni, dei desideri delle scienze umane, non del tutto pure, ma non può farlo "Vuoi tu che io, quasi come portinaio spinto e

costretto dalla folla, vinto, spalancate le porte, lasci entrare tutte le scienze, lasci mescolarsi insieme alla pura quella più impura di esse?” e Protarco che rappresenta la contraddizione dialettica di Socrate “Io non so proprio, Socrate, quale danno patirebbe uno che, avendo le scienze superiori, acquistasse pure le altre” al quale Socrate replica dicendo “Devo permettere dunque che tutte corrano giù nel ricettacolo del 'vallone della mescolanza' come molto poeticamente dice Omero?”. (Fil 62 cd)

La risposta taciuta, ma implicita, è l'assenso ad accettare la forzatura perché la matematica come la filosofia si definisce e si modella secondo due linee coordinate che poi sono i due modi dell'Essere, stabilità come garanzia del logos, del discorso intersoggettivo, e divenire come procedimento nella diversità e molteplicità. Il bene della vita umana sarà la mescolanza di ἡδονή e di ἐπιστήμη nella reciproca razionale compatibilità della seconda con la prima, della prima con la seconda.

Il discorso, la pratica dialettica in quanto chiama qualcosa come qualcosa, in quanto definisce l'uno e lo spiega come qualcosa, comporta sempre la molteplicità delle idee e l'umano sentire, comporta sempre una loro unificazione nell'unità-mescolanza.

Il Timeo ripropone la dinamica relazione tra contingente e intellegibile in sede cosmologica.

Platone, consapevole che l'Essere, se eterno, non può essere soggetto alla generazione e al divenire e che stabili devono essere i discorsi su di esso, è convinto che la conoscenza umana della natura deve arrestarsi al verosimile, al probabile “Ora ciò che soprattutto importa è che in ogni cosa si principi dal principio naturale. Così dunque e intorno all'immagine e intorno all'esemplare di essa bisognasse definire questo: che quindi anche i discorsi devono essere congeneri alle cose di cui sono

interpreti; e però di ciò che è stabile e saldo e dichiarabile con l'intelligenza stabili e immutabili e per quanto si può inconfutabili e inespugnabili devono essere anche i discorsi; e di queste condivisioni non deve mancarne alcuna... Se dunque Socrate in molti casi e su molti punti intorno agli dei e alla generazione dell'universo non saremo capaci di offrirvi dei ragionamenti in tutto e per tutto coerenti tra loro e rigorosi non te ne meravigliare; ma se non meno di nessun altro presenteremo dei probabili...". (Tim 29 c)

A chi lo ascolta fa toccare con mano l'irraggiungibilità di un sapere vero in sede cosmologica; sostituisce alla verità, come oggetto della ricerca, il verosimile. Solo con ragionamenti bastardi si potrà trattare dei tradizionali quattro elementi primordiali del cosmo, essendo essi non sostanza bensì fenomeni, apparenza del grande flusso del divenire. Solo in questo modo si potrà dire dell'unica materia-sede delle cose che si generano, la $\chi\omega\rho\alpha$, la spazialità.

Dallo stato confuso, caotico, disordinato si passa all'ordine e alla misura con l'intervento del demiurgo che si serve di enti intermedi matematici *"che fuoco e terra e acqua e aria siano corpi è credo chiaro a chicchessia; ed ogni forma di corpo ha anche spessore. Ora ogni spessore comprende necessariamente la natura di superficie; e la superficie piana e rettilinea consta di triangoli. Tutti i triangoli poi hanno principio da due tipi di triangoli aventi ciascuno un angolo retto e due acuti; e di essi l'uno, l'isoscele ha da un lato all'altro una parte eguale d'angolo retto diviso da lati uguali; l'altro lo scaleno ha due parti disuguali d'angolo retto diviso da lati disuguali". (ivi 53 a).*

L'essenza ultima dei corpi, quindi, si compone di triangoli, numeri, solidi geometrici e gli stessi quattro elementi costituiscono la doppia proporzione che tiene unito tutto: fuoco: aria = aria : acqua = acqua : terra (tetraedro, ottaedro, icosaedro, esaedro, cui va aggiunto il dodecaedro quale armonia dell'universo).

La matematica spiega l'universo purché si faccia riferimento, contro i pitagorici che avevano considerato gli enti matematici come elementi, a una sorta di metamatematica, a principi che sono al di sopra delle idee: dai punti alle linee, dalle linee ai piani, dai piani ai volumi, dalla matematica ai principi.

Questi principi o metaidee sono ravvisabili in quelle numerose coppie che nelle ultime opere di Platone abbiamo visto sempre più con insistenza: identità/differenza, somiglianza/dissimiglianza, quiete/movimento, pari/dispari, principi matematici e filosofici insieme che dimostrano come la rottura dell'essere parmenideo, annunciata e compiuta nel Sofista, è definitiva.

La vera conoscenza consiste, dunque, nel saper unificare la molteplicità in una visione sinottica che non è solo unificazione di sensibilia nell'ambito di un'idea, bensì anche unificazione di più idee, di rapporti, di connessione e di esclusione.

Il vero filosofo è colui che, consapevole dell'aporeticità della filosofia, della stessa definizione, cercata un po' ingenuamente nei primi dialoghi, segue un particolare filo di Arianna spostandosi dalla divisione elementarizzante alla comunanza dei generi, κοινωνία, per mezzo di una mediazione, un principio che operi la imitazione, assicuri la partecipazione, metta in atto la presenza e fondi la comunanza.

La divina follia

Il ritorno al Simposio consente di scoprire il nesso tra *μαθημα* e visione del bello e del bene, dopo il complesso iter della *παιδεία*, della formazione scientifica, che abbiamo visto nella Repubblica, consente di scoprire il fine delle forme e/o della Forma, consente, altresì, ed è più importante, di provare l'erotismo della ricerca.

Nel Simposio si ha manifesta l'impressione che Platone, tentando un'operazione difficile e ambiziosa, volesse inglobare nel suo sistema filosofico un impulso elementare e cosmico qual è

quello erotico, che non volesse perdere i contatti con un aspetto essenziale della realtà, della vita e della cultura e, nello stesso tempo, che la ricerca filosofica, da lui proposta, apparisse non come la distillazione di un pensare solitario, aereo, ma come lo sbocco di un'onda cosmica che coinvolge la natura e gli uomini. La follia erotica, l'impulso erotico strappa l'uomo dal mondo sensibile e può proiettarlo, per via più breve, verso il mondo intellegibile, allo stesso risultato cui arriva il filosofo per la lunga, faticosa via della dialettica. Il Platone maturo mirerebbe, insomma, a fondere la divina follia con le virtù della dialettica.

Nel Simposio ha mostrato la natura mutevole, anfibia e contraddittoria dell'uomo, ignorante e sapiente, mortale e immortale, soggetto e oggetto di trasformazioni *“la natura mortale cerca per quanto le è possibile di esistere perennemente e di farsi immortale. E lo si può solo per questa via, cioè attraverso la generazione, in quanto con la generazione l'uomo cerca di perpetuare il proprio essere, perché solo in questo modo un ente temporale può approssimarsi all'eterno, vincere il tempo, produrre una creatura che prenda il suo posto”* (Sim.207). Qui ha parlato di procreazione che non è più fisica o corporea, bensì spirituale, è procreare e partorire nel bello e nel bene, è generare per essere immortali lasciando il posto a qualcosa di simile alla parte migliore di sé.

L'erotismo platonico, quindi, presuppone la mescolanza del bene e del male, di umano e divino, del puro e dell'impuro, ma per andare al di sopra della mescolanza. L'amor platonico non può generare figli terreni, è una pratica contraria alla procreazione fisica, non genera nemmeno più discorsi, genera qualcosa di più elevato. Quando giunge al suo vertice e abilita a vedere il bello e il bene nella loro purezza fa dell'amante un θεο-φιλης, un contemplatore. È questa la cifra scritta indelebilmente dalla natura e nella natura al di là della trasformazione e della modificazione *“Non ti meravigliare se per natura ogni essere onora il proprio germoglio, poiché in vista dell'immortalità questo zelo e questo*

amore sono proprio di ognuno". (Sim 208).

L'amor platonico è quell'eros che mette in movimento l'universo nella sua totalità e l'uomo in quanto singolo, come corpo e come spirito, è la tensione, lo sforzo, consapevole o inconscio, dalla preistoria alla storia, dal mito alla realtà per cui *"l'umanità, nella varietà delle sue civiltà, non ha mai potuto né probabilmente potrà sfuggire dal desiderio di sfuggire dal tempo"*.⁷

7 - L.Kolakowski, Orrore metafisico Il Mulino Bologna 1990 p.58 ed.orig.
Metaphysical Horror, Oxford Basic Blackwell Ltd 1988 by L. Kolakowski

Tra fede e intelletto

“Riguardo poi a ciò che si deve raggiungere col pensiero filosofico, ho fiducia di trovare frattanto, nei platonici, temi che non ripugnano alla parola sacra. Tale è infatti la mia attuale disposizione che desidero di apprendere senza indugio le ragioni del vero non solo con la fede ma anche con l’intelligenza”.

(Sant’Agostino, *Contra Academicos*)

*“Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia; mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori; per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell’intero universo”.*⁸

Seguendo il suo maestro Platone con queste parole Aristotele definisce la filosofia scienza vera, germinata dal senso di meraviglia di fronte al cosmo e di fronte all’uomo. È la conferma che l’uomo greco non si acquieta dinanzi alla natura, prova un tipo di meraviglia che lo spinge a un’indagine ultrasensoriale, al di là del tempo e dello spazio, teoretica, non soggetta ai dati materiali e contingenti, non sentita dal comune uomo animalesco, bensì da un tipo di uomo che cerca e desidera un sapere fine a sé stesso, puro, teso alla scoperta dei principi, delle cause prime.

Ma se l’avviamento tecnico metodologico del filosofare (dialektiké techné) dei primi dialoghi platonici porta alla scoperta dei principi, discussi nei dialoghi della maturità, uno/molti, idee/unità, molteplicità/realtà, solo con la logica di Aristotele abbiamo la formulazione e la definizione di una teoria logica della

8 - Aristotele, *Met I (A) 2,982b*

dimostrazione, di un vero e proprio contesto della giustificazione, astratto dai materiali del mondo sensibile.

Per Aristotele la filosofia non può essere confusa con la dialettica, anzi questa è più vicina alla retorica, soprattutto a causa del mezzo linguistico, il discorso comune di cui si serve. Può avere e certamente ha una valenza tecnico-dialettica come esercizio propedeutico alla filosofia, come pratica argomentativa, ma non offre risultati certi, non usa un sistema logico-formale. Può avere e ha una funzione esaminativa, valutativa e confutativa.

Il senso di meraviglia, pertanto, è da intendere non in modo banale, è un senso, un sentire e un volere che deve indirizzare dalla molteplicità all'unità seguendo il disegno unitario della realtà e dell'essere *“l'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata”*. Aristotele, preso atto della molteplicità dei sensi, dei significati, dei linguaggi, affida alla filosofia il ruolo di scienza prima, che spiega l'essere, il fondamento dell'universo, la sostanza, le cause, i principi della sostanza.

Con tutte le variazioni del contesto la tematica rimbalza negli scritti latini di Cicerone e Quintiliano, nelle opere dei padri della chiesa.

S. Agostino, definita la dialettica scienza di tutte le scienze, fonte di vero sapere, diversa dalle scienze e dalla retorica, arte del persuadere e del commuovere, consolida l'equivalenza semantica tra filosofia e dialettica, cui assegna l'importantissimo compito non tanto di misurarsi con le scienze e le arti quanto di rendere intellegibili i testi della fede cristiana, di fungere da supporto a una cultura di fede.

Il Vangelo, così lo hanno inteso gli evangelisti, racchiude una dottrina di salvezza, non un sapere scientifico-naturalistico, si ispira a principi quali amore, comunità, fratellanza che non vanno

spiegati, bensì accolti, compresi e vissuti perché ispirati da Dio. Nella lettera ai Corinzi S.Paolo ha scritto: *“Qualora io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho l’amore, sono un bronzo risonante o un cembalo squillante. E qualora avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessi tutta la fede al punto di trasportare le montagne, se non ho l’amore, nulla io sono. E se distribuissi, per sfamare i poveri, tutti i miei beni, anzi se donassi il mio corpo al fuoco, se non ho l’amore a nulla mi serve. L’amore è paziente, l’amore è benigno, non porta invidia; l’amore non si vanta, non si gonfia d’orgoglio, nulla fa di sconveniente, non cerca il suo interesse, non si irrita, non serba rancore per il male, non gode dell’ingiustizia, ma si rallegra del trionfo della verità; tollera tutti, crede a tutti, tutto sopporta. L’amore non verrà mai meno”*.

Ma i padri, leggendo e interpretando i testi pagani, scoprono verità che i filosofi avevano intravisto. Giustino, convertitosi a partire da una precedente vasta e ampia cultura pagana alla nuova fede, è sensibile al problema delle due culture e lo risolve con la distinzione e definizione dei ruoli. Alla filosofia affida il ruolo di avviamento, di propedeutica alla fede, purché riconosca i suoi limiti, le tante cose che la sorpassano, gettando le basi della cultura della gnosi, della valorizzazione di un intellectum fidei, ponendo i germi per ogni tentativo di interpretare filosoficamente il cristianesimo.

Nel secondo libro del dialogo “Contra Academicos” S.Agostino, vicino alla piena conversione, premette una significativa testimonianza, che riporterà nelle Confessioni, sullo stato delle sue convinzioni filosofiche e della sua coscienza. La lettura per intero di tutti e tre i dialoghi della schola di Cassiciaco (Contra Academicos, De beata vita, De ordine) e dei Soliloqui offre materiali di importanza fondamentale per l’analisi della sua formazione filosofica ed umanistica da Platone fino a Zenone, da Varrone a Cicerone, da Seneca a Plotino. Qui si ritrova lo studioso, lo storico, il docente di filosofia e retorica consapevole

di avere la missione, prendendo le mosse dal pensiero umanistico classico, dalla sapienza degli antichi, di mediarne l'incontro con la sapienza divina.

Fermiamo un po' l'attenzione sul dialogo *Contra Academicos*, che non è un dialogo *Adversus Academicos* bensì *De Academicis*, intorno agli Accademici. Vagamente modellato sui dialoghi platonici unisce, impegnati in civile e intelligente conversazione, personaggi della cerchia intima di Agostino, parenti, amici, gli allievi Alipio, Trigezio, Licenzio, il figlio Adeodato, la madre Monica, altre figure minori. Il gruppo, siamo nel Novembre del 386, riunito in una villa presso Cassiciaco, a poca distanza da Milano, intende dibattere la nozione di filosofia come ricerca e scienza di cose umane e divine con particolare riferimento agli Accademici, adeguando e modulando il discorso a seconda degli interventi e della cultura dei presenti.

Alipio, l'amico del cuore, è il personaggio utile quando è opportuno mediare nel dibattito le nozioni a un livello più elementare e accessibile. Licenzio è il giovane allievo innamorato della filosofia che dopo qualche giorno si sente perduto attratto dalla poesia, indi di nuovo e follemente innamorato della filosofia e infine ancora della poesia. Simile ad alcuni personaggi platonici, può essere definito l'esteta. Trigezio è il giovane passato alla filosofia dalla carriera militare, ancora alla ricerca di celebrità e gloria, che si scontra con Licenzio nella fase iniziale del dialogo.

A mano a mano che il dialogo si svolge, la tematica si chiarisce nelle più significative ramificazioni spostandosi dal dubbio conoscitivo al problema della verità, all'aporeticità della filosofia.

Molto vivace è la disputa sul probabile tra Agostino e Licenzio, sostenitore degli Accademici, cui Agostino replica: *“Neanche io so come hanno potuto incutere nel mio animo l'accettazione probabile, tanto per stare alla loro terminologia, che l'uomo non può trovare il vero... Quindi ritira la tua domanda, per favore, e discutiamo piuttosto fra noi con tutta la possibile avvedutezza sulla possibilità di raggiungere il vero. Da parte mia, mi pare di*

avere già molti argomenti con cui intendo far forza contro la tesi degli accademici. Frattanto non c'è differenza fra loro e me, se non che a loro sembrò probabile la impossibilità di raggiungere il vero e per me è probabile la possibilità”⁹

Amnesso che le due posizioni, le due parti in contraddizione, hanno pari legittimità, essendo riferite al concetto di probabile, Agostino intende richiamare l'attenzione sul partito opposto a quello degli Accademici. Comparando il probabile degli Accademici con il verosimile e vistane la indubbia reversibilità, accolta anche da Licenzio, fa notare che dire verosimile significa dire simile al vero, cioè ammettere che si sta trattando di qualche cosa di vero. Alipio, tuttavia, fedele agli Accademici, frena perché non condivide quella che di fatto è un'apertura verso la verità. Per Alipio accettare il verosimile non sposta di un millimetro l'impossibilità umana di conoscere il vero. Il verosimile resta in bilico tra vero e falso; eventualmente può essere oggetto di calcolo statistico-matematico.

Agostino riprende l'iniziativa ed espone il suo argomento decisivo per il quale anche l'opinare di sapere, quando è relativo all'atto del filosofare, compiuto da colui che possiede la qualità del sapere, è sapere, perché dà immediata *coscienza* dell'opinare. È un quid, perciò in quanto tale qualche cosa di inoppugnabile, pur restando fermo che opinare di sapere non è sapere e che il filosofare è aporetico.

Dopo la pausa del pranzo Agostino esorta il giovane Licenzio a non abbandonare la filosofia per la poesia pur ammettendo che la prima, nei suoi percorsi intellettuali e nelle sue proposizioni, può rassomigliare al gioco del labirinto, a un gioco, in apparenza serio ma futile, capace soltanto di porre enigmi.

Prende, quindi, la parola Alipio: *“Supponiamo, rispose Alipio, che io conceda l'assunto che tu vuoi derivare a tutti i costi. Nell'ipotesi il filosofante ha scienza del filosofare e dalla nostra*

9 - Sant'Agostino, Dialoghi, La Controversia Accademica, trad.e testo a fronte di D.Guidi, Città Nuova Roma 1970 2.9.22-2.9.23 p.89

disputa è emerso un qualche cosa che il filosofante può ritenere come certo. Tuttavia non m'è affatto ovvio che la tesi degli accademici sia del tutto crollata... Continueranno a sostenere che nulla si può rappresentare come vero, che non si dà apodissi per l'assenso a qualsiasi enunciato. Arriveranno al punto da dire che lo stesso principio dell'impossibilità di ritenere con certezza, di cui fino a te si son formati una persuasione probabile, è stato motivato in loro da un ragionamento come il tuo".¹⁰

Agostino per niente turbato, anzi soddisfatto per le ultime affermazioni di Alipio, che riduce la difesa degli Accademici all'argomento per assurdo, si appresta a chiarire il problema dell'apodissi, cioè della prova di verità: *"E qui finalmente siamo d'accordo. Infatti io, come loro, opino che il filosofo possiede scienza del filosofare. Soltanto che essi richiamano all'assenza di ogni apodissi. Affermano infatti soltanto l'opinabilità e negano completamente la scienza. Ma anche io ritengo di non avere scienza. Anche io dico di avere soltanto opinione su questo punto. Sono infatti non filosofo (stultus) come loro che non hanno scienza del filosofare. Ma io ritengo che c'è qualche cosa cui associare l'apodissi. È la verità".¹¹*

Negare completamente la scienza, dire che per l'uomo non c'è possibilità di apodissi porta allo scetticismo, quantomeno ad uno scetticismo ingenuo, dommatico che non può essere accettato. E allora chi farà vedere la verità? Non altro che la fede.

Il dialogo potrebbe chiudersi a questo punto, anche perché Alipio ha riconosciuto ad Agostino di aver guadagnato molto terreno. Invece la tematica è ripresa di nuovo seguendo un registro per lo più espositivo, con riferimenti puntuali a Cicerone e Zenone.

Gli Accademici sulla scia di Zenone sostengono che non si possa avere scienza di qualche cosa, dicono che al limite *"può essere rappresentato e ritenuto come certo l'oggetto che non*

10 - ivi 3.4.10-5.11 p.117

11 - ivi 3.5.11-6.12 p.119

abbia caratteri comuni col falso". Ma non è facile la distinzione e separazione tra vero e falso, veglia e sogno, la comprensione pura e completa dei contesti conoscitivi. È sicuro comunque che *"il prodotto di tre per tre uguale a nove e le potenze dei numeri puri è necessario che siano veri anche se l'uman genere russa. Comunque osservo che anche a favore dei sensi si possono allegare molte ragioni che non ritroviamo contestate dagli accademici"*.¹²

Si giunge così alla fine del dialogo con Agostino che esplicita la sua professione di filosofo, o aspirante filosofo, dicendo umilmente che, al di là degli Accademici, non mollerà la presa, è ancor giovane, ha appena trentatré anni. Disprezzata ogni cura, ogni affanno, si dedicherà alla filosofia consapevole che l'uomo è sorretto verso la conoscenza dal peso dell'autorità e dal peso della ragione, consapevole che non trova autorità più valida che quella di Cristo, consapevole che apprenderà le ragioni del vero con la fede ma anche con l'intelligenza.

Nella ricerca di Agostino il credo ut intelligam e l'intelligo ut credam non potevano che posizionarsi in forma chiastica, compenetrarsi più profondamente. Agostino è convinto che l'uomo per essere felice deve possedere la verità, ma che può smarrirsi nel momento in cui la cerca: *"noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas"* e se troverai la tua natura mutevole, trascendi te stesso. Il trascendimento del soggetto da sé è un atto di volontà, è una scelta che non può essere dettata solo dal volere, da un volere folle e sterile, è un atto indirizzato dalla luce della ragione, dalla verità. La verità è ciò che l'uomo in quanto uomo, animal razionale, non può non cercare, è l'armonia superiore laddove verità e uomo si confondono. (De vera religione)

Appare chiaro che Agostino ha scelto come luogo privilegiato della ricerca l'interiorità, si muove sulla stessa linea di Platone per cui non è possibile un accesso al pensiero partendo dalle cose,

12 - ivi 3.11.25 p.137-38

dall'esterno. E tuttavia la verità non è scoperta esclusivamente dall'uomo o dalla riflessione umana, perché il pensare dell'uomo è limitato. La verità è l'origine, la fonte del pensare dell'uomo, la verità si deve offrire all'uomo. Anche se la vita fosse un continuo sogno, anche se la terra, gli astri fossero vanità, apparenza non può essere messa in dubbio l'esistenza dell'uomo, di un io che pensa, di un essere umano illuminato da un Ente Superiore.

La fede si confronta con la filosofia, e al cristiano, in varia misura, ben si addice una teologia naturale.

S. Anselmo forse suggestionato dalle parole di Isaia nella versione agostiniana "nisi crederitis non intelligetis" pensò come titolo del "*Proslogion*" "Fides quaerens intellectus" proprio perché considerò sempre l'intelligere una esigenza della fede, che l'intelligere dovesse passare attraverso l'amore con un colloquio dell'anima con sé stessa e con Dio, che l'uomo per esprimersi sul mistero divino dovesse usare soltanto delle similitudini perché "nihil de hac natura potest percipi per suam proprietatem", non può intendere nulla attraverso ciò che le è proprio.

Nel proemio di questo colloquio, scritto nella seconda metà del 1076, dice: "incominciai a chiedermi se per caso non si potesse trovare un unico argomento, che per dimostrare la sua validità non avesse bisogno d'altro argomento che di se stesso e che fosse da solo capace di dimostrare che Dio esiste veramente, e che egli è il Sommo Bene, che non ha bisogno di nessuno, ma di cui tutte le altre cose hanno bisogno per essere e per aver valore, e fosse anche capace di dimostrare tutte le verità che crediamo intorno alla divina sostanza".¹³

Cerca, quindi, l'unum argumentum, un argomento solo, semplice, che possa, pur con eccezionale sforzo teorico, innalzare

13 - S. Anselmo, *Proslogion*, int. trad. e note di L. Pozzi testo latino a fronte, Rizzoli Milano 1992 p. 59

la mente a Dio, un argomento che si richiami a Dio, perché è pur sempre la fede che dà l'idea di Dio su cui l'intelletto può ragionare. Al contrario di alcuni dialettici del suo tempo, temerari sino all'eresia, vuole ricollocare la dialettica al suo giusto posto: dopo la fede.

Si era occupato nel *Monologion* di diverse prove dell'esistenza di Dio, ma solo nel *Proslogion* riesce ad attingere le più profonde scaturigini del pensare umano, a credere di aver scoperto non propriamente una prova o dimostrazione bensì un principio intuitivo forte, un principio che possa sgombrare la mente dalla contraddizione: l'essere immutabile, eterno, identico, pensato, acquisito come "aliquid quo nihil maius cogitari possit". È un principio che presenterà ai suoi confratelli con linguaggio comune, chiaro, semplice, breviter e patenter.

L'insipiens, come finge di essere Gaunilone, suo critico e oppositore, non comprende Dio, la parola di Dio perché non ha fede; questo è il primo grosso impedimento alla sua mente.

"Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit" noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande è, per Anselmo, la premessa maggiore, principio che si pone, non affermazione piena, bensì concetto negativo, visto che l'argomentare umano non può mai giungere all'altezza divina. "Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse" dirà l'insipiente che nega l'esistenza di Dio, pur avendo nella sua mente l'idea di Dio. Dirà che Dio non è, eppure Dio è nel suo pensiero. "Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est".

E ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore non può esistere nel solo intelletto, perché se gli mancasse l'esistenza reale sarebbe non più ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, il che è contraddittorio.

La strategia dialettica di Anselmo ha debellato la posizione negativa sull'esistenza di Dio, il dire che Dio non esiste. Lo stolto

è veramente tale perché non solo non ha fede ma non si esprime nemmeno secondo ragione; né si potrebbe accogliere qualcosa di superiore a Dio e poi di superiore ancora e così via innescando un processo all'infinito, qui escluso nella premessa iniziale.

Ma, ancora, per il monaco Gaunilone Anselmo non ha dimostrato l'esistenza di Dio, evidentemente perché Gaunilone mentre fa capire di accettare la premessa poi la respinge o la dimentica o dice di non conoscerne il significato, dice che tratta di un ente di cui non si ha esperienza alcuna. Gaunilone, quindi, non nega la conseguenza della premessa, nega la stessa premessa, l'antecedente. Sembra voglia invertire il percorso anselmiano e procedere dall'esistenza all'essenza, dalla realtà al pensiero. Di certo separa ideale e reale, li rende umani, limitati, circoscritti.

Anselmo, riconfermando il suo argomento, va avanti sostenendo in primo luogo "Ergo 'quo maius cogitari non potest' vere intelligitur et est in intellectu et cogitatione" e ancora "certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam 'quo maius cogitari nequit' non potest cogitari esse nisi sine initio".

Schematizzando dice:

- 1- se "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore" può essere pensato esistente, deve essere pensato esistente senza inizio
- 2- ma "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore" può essere pensato esistente
- 3- dunque deve essere pensato esistente senza inizio
- 4- dunque è necessario che sia

$A \rightarrow B$ (A = definizione di Anselmo, B = esistenza di Dio)

$A \rightarrow B$

A

B

Detto altrimenti: $A \rightarrow B$ (implicazione materiale) $\bar{B} \rightarrow \bar{A}$ (contronominale) , se è vera $A \rightarrow B$, antecedente, è anche vera $B \rightarrow A$, conseguente. Oppure, seguendo alla lettera il I indimostrabile di Crisippo, un enunciato F segue logicamente da G se e solo se $F \& \bar{G}$ non è soddisfacibile.

L'idea di Dio è ottenuta, pensata, quindi, per via negationis, per associazione, per analogia, per via indiretta, quale infinito attuale partendo da un'intuizione. Colui che nega A , nel momento in cui nega, possiede il concetto chiaro di ciò che nega.

Gaunilone replica mettendo in dubbio la prima, affermando che la seconda non è dimostrata e la quarta non segue correttamente dalla terza, ma non può mettere in atto il suo proposito di negare il principio affermato da Anselmo. Il negare è un dire, il negare è un dare un significato determinato al proprio discorso. Negare e affermare sono all'interno della dimensione logica, del discorso, cosa nota ai logici medievali che diffusamente ne trattarono con lo schema del quadrato delle opposizioni.

Sul piano logico secondo Anselmo Gaunilone è sconfitto, forse più arduo risulta lo scontro per il passaggio dall'Essere all'Esistente, per l'attribuzione dell'esistenza a Dio, mentre tra un motivo e l'altro, si percepisce di nuovo la presenza di Agostino, dei suoi argomenti contro lo scettico, la sua fiducia nell'interiorità della verità, la sua ontologia.

Ma l'argomento di Anselmo, breve, semplice, unico per l'accesso alla divinità non convince Gaunilone, non convince

nemmeno S. Tommaso che appoggiandosi a schemi neoplatonici preferisce parlare di un exodus da Dio di tutto l'universo, compreso l'uomo, e di un reidus, un ritorno a Dio. Egli dice: *“Siccome però il bene perfetto dell'uomo consiste nel conoscere in qualche modo Dio, affinché una creatura così nobile non risultasse esistere del tutto invano non riuscendo essa a raggiungere il proprio fine, è stata offerta all'uomo una via per potersi elevare alla conoscenza di Dio; cosicché mentre tutte le perfezioni delle cose discendono ordinatamente da Dio, vertice supremo della realtà, l'uomo, cominciando dalle cose inferiori e salendo gradatamente, può progredire nella conoscenza di Dio; poiché anche nel moto degli esseri corporei la via per cui si discende è identica a quella che sale, a prescindere dai rapporti con i rispettivi punti di partenza e di arrivo”*.¹⁴

Dopo la stagione medievale l'argomento anselmiano troverà sul piano logico più avversari che difensori, sarà definito un groviglio, un labirinto; sul piano pratico-esistenziale, invece, una risposta a una determinata domanda. Se sul versante epistemico non offre indicazioni sicure, è in oscillazione tra l'affermazione e la negazione, sul versante etico-pratico offre una scelta salvifica. Ha ragione Anselmo quando coglie l'innegabilità della verità di Dio, ma ha ragione Gaunilone, e dopo di lui Tommaso e Kant, a sottolineare che non è legittimo passare dal significato alla verità.

E ancora ha ragione Anselmo, e con lui Cartesio, Leibniz, Hegel, a intravedere che la prospettiva della negazione-esclusione non costituisce, né esaurisce l'orizzonte ultimo del pensiero.

Meditazioni cartesiane

“Il mio scopo non è, dunque, quello d’insegnar il Metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la propria ragione ma di far vedere soltanto in qual modo ho cercato di condurre la mia”
(Cartesio)

“In quel tempo ero in Germania, dove l’occasione delle guerre, colà non ancora finite, mi aveva chiamato; e nel ritornare dall’incoronazione dell’imperatore verso l’armata, il principio dell’inverno mi sorprese in un quartiere, dove, non trovando alcuna conversazione che mi distraesse, e, d'altra parte, non avendo, per fortuna, cure e passioni che mi turbassero, me ne stavo tutto il giorno solo, chiuso in una camera ben riscaldata, dove avevo tutto l'agio d’intrattenermi con i miei pensieri. Ma sopra tutti gli altri attirò la mia attenzione questo pensiero: che non vi è quasi mai tanta perfezione nelle opere composte di pezzi fatti da artefici diversi quanta in quelle costruite da uno solo”.¹⁵

È l’esordio alla parte seconda del “Discorso sul metodo” in cui Cartesio racconta, siamo nel 1619, come gli venne per la prima volta l’idea, lo spunto iniziale per la definizione di un metodo generale per la ricerca del sapere.

Disegnato il quadro incerto, confuso e problematico, ma anche innovativo e rivoluzionario, in cui erano le scienze e la filosofia del suo tempo, è illuminante e significativo quanto scrive in un passo delle Meditazioni nel quale definisce dubbie le scienze naturali, quelle cioè che trattano di cose composte, mentre giudica l’aritmetica, la geometria e le altre discipline simili, che si occupano di cose semplicissime e generalissime, che forse non

15 - Descartes, Discorso sul metodo Editori Laterza, Roma Bari 1982 p.53

sono in natura, fornite di conoscenze certe e indubitabili.

Vi possono essere conoscenze certe così come vi sono conoscenze incerte. Questo il problema, questo il discrimine, la scelta di fondo da fare anche mettendo in crisi, con una *reductio ad absurdum*, la gnoseologia occidentale.

Le discipline fisiche e naturalistiche non sono garantite epistemicamente perché risultano composte di oscura mescolanza di elementi sensibili e ideali. Le matematiche, invece, in quanto discipline semplici e astratte hanno i requisiti della chiarezza e distinzione, sono certe perché separate, neutre di fronte al mondo fisico.

È qui la fondamentale cesura di Cartesio tra prassi quotidiana e inconscia, tra opzione scettica, di permanente dubbio, e cogito, tra scienza mediocre, sapere e vita delle cose necessarie (morale, religione, condotta), al di qua del cogito e fondazione di una nuova gnoseologia. A giudizio di E. Husserl: “Si può dire che per la prima volta il grado inferiore di qualsiasi conoscenza obiettiva, il terreno di conoscenza di tutte le scienze tradizionali, di tutte le scienze del mondo, viene posto in discussione dal punto di vista della 'critica della conoscenza': viene messa cioè in discussione l'esperienza nel senso usuale, l'esperienza 'sensibile' e correlativamente il mondo stesso”.¹⁶

Per la prima volta, nella storia della filosofia, si afferma la svolta radicale in favore della soggettività a danno della oggettività, a danno della credenza ingenua o sofisticata nell'oggetto.

Ma cos'è il cogito? Secondo un approccio antropologico potrebbe rappresentare la nevrosi metafisica, la malattia endemica dell'essere umano, dovuta alla consapevolezza di percepire la propria infermità, finitudine, precarietà. Debolezza umana, ma

16 - E.Husserl, *La Crisi delle Scienze Europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore Milano 1961 par. 17 tit.orig.*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* “Martinus Nijhoff's Boekhandel en witgeversmaatschppij” L'Aja 1959

anche umana grandezza per la coscienza di sapere e non sapere, sapere di non sapere.

In quest'ultimo senso il cogito di Cartesio in bilico tra il vivere quotidiano, piatto e casuale, e l'eros conoscitivo, la vita animalesca e la spinta a librarsi nella sfera del pensiero e/o ad uscire dalla caverna abbandonando la babele delle opinioni, il gioco delle opinioni comuni, rappresenta, seppure in un contesto diverso, il soggetto come lo intesero i platonici del Rinascimento, l'uomo nella sua più autentica natura.

Cartesio, però, vive tutto nel Seicento. Con il cogito vuole sollevare l'uomo, fermarne le infondate ed effimere procedure, situarlo, provvisoriamente e per un buon tratto, su una posizione/non posizione di stabile e radicale dubbio. È, la strategia del dubbio metodico, un espediente tecnico di cui si avvale per la transizione dall'opinare alla verità, un espediente che potrebbe essere anche fallace, che richiede il previo azzeramento di tutti i punti di vista precedenti, la purificazione del soggetto, il suo affrancamento totale.

Nelle Meditazioni, testo che seguirò passo passo a rischio di alcune ripetizioni, dice in prima persona, *“libero da ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni”*¹⁷. Queste, forse, non sono tutte false ma per effettuare una discriminazione, una falsificazione di tutte, che porterebbe all'infinito, è consigliabile, più sicura e redditizia, una strategia della distruzione o decostruzione ab imis fundamentis.

“Tutto ciò che ho ammesso fino ad ora come il sapere più vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi, o per mezzo dei sensi:ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci

17 - Cartesio, Opere filosofiche 2 Meditazioni metafisiche, Obiezioni e risposte Laterza Bari 1986 p.17

hanno una volta ingannati”¹⁸.

La prudenza non è mai troppa e pertanto solo in casi eccezionali, quando i sensi offrono sensazioni evidentissime e acclamate dalla consapevolezza dell’io, si deve credere.

I sensi possono ingannare ed è bene dubitare di essi, ma non posso dubitare " che io son qui seduto accanto al fuoco, vestito di una veste da camera, con questa carta fra le mani ". Sarei un pazzo, un folle se negassi anche la mia esistenza.

Il dubbio portato all’estremo sarebbe un suicidio, allo stesso modo in cui lo sarebbe credere che non vi sia divario tra stato di veglia e di sogno, confondere tutte le sensazioni e credere vere le rappresentazioni contraddittorie e illogiche del sogno, false quelle dello stato di veglia.

Forse che i pittori nel rappresentare satiri e sirene non mescolano fantasia e realtà? non mettono insieme in forme bizzarre e straordinarie membra di animali diversi creando una realtà che forse è immaginaria, forse vera? Anche per le scienze si potrebbe dire lo stesso, *“ma che l’aritmetica, la geometria e le altre scienze di questo tipo, le quali non trattano se non di cose semplicissime e generalissime, senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura, contengono qualche cosa di certo e d’indubitabile”*¹⁹ sembra sottrarsi al dubbio. Queste scienze astraendo dal sensibile, esprimendosi in forma semplicissima e generalissima, sono certe, sono altro dalla varietà, contraddittorietà, complessità della natura. Sia che vegli sia che dorma due e tre, uniti insieme, faranno sempre cinque e parimenti il quadrato non avrà mai più di quattro lati.

Ma poniamo che un ente superiore, il creatore, abbia voluto che io mi ingannassi. A questo punto non resta che fermare il pensiero, sospendere il giudizio su tutto, non affermare nulla, non agire.

Porrò ipoteticamente l’esistenza di un genio maligno che si serve di me, della mia credulità e mi offre, ingannandomi, come

18 - Cartesio, Meditazioni, cit. p.18

19 - Cartesio,ivi p.20

veri un falso cielo, l'aria, i colori, l'universo. Oppure potrei sentirmi io stesso ambiguo, strano, dalla duplice natura con due mani, due gambe, una testa e nel contempo privo di mani, di occhi, di carne, di sangue, di un corpo. Restando attaccato a questo pensiero sarò costretto a vivere in una situazione difficilissima se non impossibile, paradossale, mentre la debolezza dei sensi mi riporta all'accettazione della quotidianità. Mi sentirò come lo schiavo che, godendo a modo suo di libertà e piaceri, mette in dubbio la vita sensibile e preferisce non essere destato o allontanato da ciò che tocca e vede e gli è familiare, che preferirebbe magari essere ingannato, non essere svegliato, restare in uno stato di riposo, nel grigiore di una vita normale.

Nella seconda Meditazione Cartesio esordisce presentando lo stato di disagio, di estrema debolezza, di insicurezza in cui lo ha lasciato il dubbio metodico, si sente come un naufrago scivolato in uno stagno profondissimo, abissale, buio ove non è possibile poggiare i piedi o nuotare agitando le braccia. O come chi, fermo sull'orlo di un precipizio o su una caditoia di una torre, affacciato verso il vuoto prova delle vertigini, soffre l'horror vacui.

Archimede per dare all'universo un solido fondamento fisico chiedeva soltanto un punto fisso, l'ancoraggio di tutta la ricerca a un primum immobile, Cartesio allo stesso modo vagola, irretito dal dubbio, cercando un qualcosa, un quid su cui appoggiarsi.

Come in soliloquio, parlando con se stesso si dice: se tutto è falso, se ciò che vedo e immagino sono chimere forse ho una certezza, quella per cui non vi è nulla di sicuro al mondo, posso estendere su tutto la negatività. Ma nemmeno questo posso fare perché nel momento in cui nego affermo, e poi potrebbe esserci qualcosa che io non conosco, vera o falsa che sia.

Mentre nel capo si alternano il sì e il no, l'affermo e nego, e sono ancora sotto l'influenza del genio maligno ho una reazione. Non voglio cedere al ricatto del dubbio, penso: mi inganni fin che vorrà, egli non potrà mai fare che io sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa.. *“Io sono, io esisto, è necessariamente una*

proposizione vera ogni qualvolta la penserò o pronuncerò. Ho conseguito finalmente la verità del cogito, la coscienza di essere pensante io trovo qui che il pensiero è attributo che mi appartiene; esso solo non può essere distaccato da me”; hic et nunc sono una cosa che pensa, una cosa viva, una cosa vera.

Ma “cogito ergo sum” non è soltanto la coscienza dell’io che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che immagina, che sente, che isola il pensiero e lo separa dalla corporeità, il cogito è soprattutto l’evidenza prima, verità pari, anzi superiore, a un fondamento assiomatico, nello stesso tempo misura di e per tutte le future affermazioni e conoscenze, come Cartesio dirà esplicitamente più avanti.

Questa verità, primissima e sola, certamente non dipende dalle cose che ancora mantengo nell’area del dubbio e dell’incertezza. Questa verità è evidente per il mio ego, mi consente almeno di affermare che io sono una res che pensa, che dubita, che concepisce, che afferma, che vuole e non vuole, che immagina, che sente, che è coscienza di tutto questo (da con-scire).

Capisco, allora, che la verità del cogito non è da spiegare, è evidente, è l’evidenza pura.

A riguardo, F. Lyotard dice che si può affermare con certezza che la frase “cogito ergo sum” si sottrae al dubbio, essendo una frase composta dei termini io e penso, il prodotto di due entità a partire dal linguaggio, ma va considerata più un punto d’arrivo che di partenza.

Cartesio, qui, poteva o doveva fermarsi e invece la sua speculazione, il suo filosofare non si arrestano. Cartesio consapevolmente vuole andare al di là della frase, al di là del soggetto *“ebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me”*.

Di qui la domanda: sono in me altre conoscenze oltre il cogito?

Mi è consentito a partire dal soggetto, dalla metafisica della conoscenza ricavare una metodologia della verità? Io sono certo di essere una cosa che pensa; ma so io forse anche ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa?

È possibile stabilire una regola generale per cui le cose che concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono vere, cioè le cose che concepiamo con la stessa evidenza, con la stessa forza veritativa del cogito?

Nella sua analisi introspettiva Cartesio pare voglia dire: ho dubitato di tutto, della terra, del cielo, degli astri e di tutte le altre cose che percepisco mediante i sensi, ho creduto che vi erano delle cose fuori di me, donde procedevano quelle idee, ma in effetti mi ingannavo. Le idee semplici dell'aritmetica e della geometria che mi facevo, invece, erano chiare e sicure, le avevo messe in dubbio solo con l'ipotesi del genio maligno. Questa ipotesi poi è caduta.

La spiegazione è che la certezza delle conoscenze matematiche consegue dal fatto che esse sono estranee al principale errore che l'uomo possa commettere, affermare e giudicare che le idee siano simili e conformi a cose che sono fuori di me, credere nell'*adaequatio rei et intellectus*. Se invece considerassi le idee solo come modi o maniere del mio pensiero, se non le riferissi ad altro difficilmente mi darebbero occasione di errare.

È bene, insomma, tener fermo il dualismo, scindere, separare la *res cogitans* dalla *res extensa*, e muoversi fiduciosamente entro la *res cogitans* perché più omogenea e garantita, luogo, per il soggetto, di confortevole rifugio.

Restando chiuso nella sfera delle idee non ho più da temere lo scettico e potrò accrescere le mie conoscenze, ma ho qualche problema per il fatto che *“di queste alcune mi sembrano nate con me (innatae), altre estranee e venute dal di fuori (adventitiae) altre ancora fatte ed inventate da me stesso (factitiae)”*.

Per quanto riguarda le idee avventizie è problematico spiegarle come idee venute dal di fuori dato che mi sono chiuso nella sfera

del cogito, del mio pensiero o comunque del pensiero. Sono idee che si presentano da sé sia che lo voglia sia che non lo voglia, io sento del calore e per questa ragione mi convinco che questa sensazione, ovvero questa idea del calore, è prodotta in me da una cosa differente da me, cioè dal calore del fuoco presso il quale mi trovo. E questo mi sembra ragionevole. Può dipendere da una certa inclinazione naturale, ma restano molti problemi *“Le idee, comunque, non derivano dai sensi perché ho notato, in molti esempi, che vi era una grande differenza tra l’oggetto e la sua idea”*, seguendo i sensi il sole si sposta nella volta celeste, seguendo i ragionamenti degli astronomi è la terra che gira intorno al sole.

Se dalla res extensa non possono derivare le idee, e pertanto verso il mondo esterno l’epoché del soggetto resta, non è sfiorato il problema dell’origine delle idee sia innate, sia avventizie, sia anche fattizie *“E perché possa accadere che un’idea dia la nascita a un’altra idea, ciò non può, tuttavia, andare all’infinito, ma bisogna alla fine pervenire ad una prima idea, di cui la causa sia come un modello o un originale, nel quale sia contenuta formalmente e di fatto tutta la realtà o perfezione”*, devo pensare che *“la luce naturale mi fa conoscere evidentemente che le idee sono in me come dei quadri o delle immagini che possano, in verità facilmente decadere dalla perfezione delle cose onde sono state tratte”*. Allora sono autorizzato a concludere che se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale che io conosca chiaramente che essa non è in me, né formalmente, né eminentemente, e che, per conseguenza non posso io stesso esserne la causa, segue da ciò necessariamente che io non sono solo al mondo, ma che vi è ancora qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di quest’idea.

Tra le idee abbiamo visto che quella che rappresenta la mia esistenza, quella del cogito è indubitabile, ma oltre ad essa vi è quella di Dio, del mondo, dei vari esseri viventi. Per quanto riguarda il mondo fisico distinguo le qualità primarie (oggettive)

lunghezza, larghezza, profondità, il movimento a cui si può aggiungere la sostanza, la durata, il numero dalle qualità secondarie (soggettive) quali la luce, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il calore, il freddo che si trovano nel mio pensiero con molta oscurità e confusione. *“Le idee che ho del freddo e del caldo sono così poco chiare e così poco distinte che, per loro mezzo, non posso discernere se il freddo è solo una privazione del caldo, o il caldo una privazione del freddo”*, su di esse non posso fare affidamento, sulle prime (qualità primarie) che si riferiscono alla sostanza, dato che io sono una sostanza, posso credere che sono in me eminentemente.

Rimane da affrontare l'idea di Dio.

Se con l'idea di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente e da cui siamo stati creati e prodotti, devo riconoscere che per come lo posso rappresentare non posso essermelo dato da me, visto che per definizione sono un essere finito e limitato. All'idea di Dio giungo per via negativa e mi accorgo che in me è prima la nozione di Dio che di me stesso. Se rifletto sul cogito *“come potrei conoscere che dubito e desidero, cioè che mi manca qualche cosa, e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, dal cui paragone riconoscere i difetti della mia natura?”* Dio è l'essere perfetto, infinito, in atto che la mia persona, la capacità del mio conoscere anche se aumentasse sempre maggiormente non potrebbe mai conseguire. Con la mia forza intellettiva posso muovermi in un ambito di infinito potenziale, ma non attuale e quindi *“l'idea che io ho di un essere più perfetto del mio deve necessariamente essere stata messa in me da un essere, che sia in effetti più perfetto”*.

Si potrebbero ipotizzare più cause per le mie idee di perfezione e la mia esistenza, anche più divinità *“forse diverse cause parziali hanno insieme concorso alla mia produzione, e che dall'una io ho ricevuto l'idea di una delle perfezioni che attribuisco a Dio, e da un'altra idea di qualche altra, in modo che tutte queste perfezioni*

si trovano in verità in qualche parte dell'universo, ma non s'incontrino tutte congiunte o riunite in una sola che sia Dio. Poiché al contrario, l'unità, la semplicità o l'inseparabilità di tutte le cose che sono in Dio è una delle principali perfezioni, che io concepisco essere in lui; e, certo, l'idea di quest'unità e riunione di tutte le perfezioni di Dio non ha potuto essere messa in me da una causa di cui io non abbia parimenti ricevuto le idee di tutte le altre perfezioni”.

Tutte le perfezioni vanno ricondotte all'uno, tutte le idee vanno ricondotte all'idea del Bene diceva Platone, e per il solo fatto che io esisto e l'idea di questo ente perfettissimo è in me, l'esistenza di Dio è dimostrata in modo evidentissimo. Dio creandomi ha messo in me questa idea perché fosse come la marca dell'operaio impressa nella sua opera.

Per sostenere più efficacemente i suoi argomenti sull'esistenza di Dio Cartesio ricorrerà, nelle risposte alle Seconde Obbiezioni, all'assioma X: *“Nell'idea o nel concetto di ogni cosa l'esistenza è contenuta, perché noi non possiamo nulla concepire se non sotto la forma di una cosa che esiste; ma con questa differenza: che nel concetto di una cosa limitata è contenuta soltanto l'esistenza possibile o contingente, e nel concetto di un essere sovraneamente perfetto è compresa quella perfetta e necessaria”.* A integrazione e completamento dell'analogo argomento di S. Anselmo.

Nella quarta meditazione, conseguita sia la verità dell'ego cogito sia la verità di Dio, procede dicendo che tutte le affermazioni che farà seguendo il criterio dell'evidenza e certezza, come il cogito, saranno vere perché dettate dalla facoltà di giudicare, che senza dubbio ha ricevuto da Dio. Tra Dio e me, tra me e Dio vi è una relazione accertata, anzi io sono come un termine medio tra Dio e il Nulla, tra l'essere e il non essere, posso pensare in modo giusto e vero perché Dio fa da garante alla mia attività di pensiero.

Ho acquisito la mia esistenza, l'esistenza di Dio, non sono in condizione di affermare altro. Potrei sbagliarmi quando tratto del

mondo e questo deriva dal rapporto tra la mia volontà, che di per sé non è la causa dei miei errori, e l'intelletto. Spesso la volontà vuole ciò che l'intelletto non intende; né dell'errore è causa Dio, perché Dio non corrisponde al genio maligno, ipotizzato all'inizio. Dio ha dato all'uomo i mezzi per non errare e la libertà anche di errare *“Tutte le volte che tengo la mia volontà nei limiti della mia conoscenza, in modo tale che essa non rechi alcun giudizio se non sulle cose chiaramente e distintamente rappresentate dall'intelletto, non può accadere che io m'inganni”*.

Nella quinta meditazione Cartesio s'impegna a demarcare le idee chiare e distinte da quelle confuse e vaghe. L'idea di quantità, quella cioè di una materia estesa in lunghezza, larghezza, profondità, è tanto evidente che quando comincio a scoprirla mi sembra di non apprendere nulla di nuovo, piuttosto di ricordare ciò che sapevo prima. Questa idea e le altre di ordine matematico non sono idee inventate da me, la figura del triangolo o i numeri sono veri *“Quando considero la natura del triangolo conosco evidentemente, io che sono un po' versato nella geometria, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e non mi è possibile di non crederlo mentre applico il mio pensiero alla dimostrazione; ma tostoché lo distolgo, ancorché mi risovvenga di averla chiaramente compresa, tuttavia può facilmente accadere che io dubiti della sua verità, se ignoro che vi è un Dio”*. In altri termini quando ho riconosciuto che vi è un Dio e non è ingannatore tutto quello che concepisco chiaramente e distintamente deve essere vero.

Nella sesta meditazione Cartesio affronta il problema dell'esistenza dei corpi rimasta a livello di congettura, perché, da scettico a metà, ha preferito fino a questo punto muoversi esclusivamente nell'ambito di *res cogitans*.

Alcuni filosofi, dice, hanno avanzato l'ipotesi sensista che, però, è senza fondamento; di seguito dice *“le idee che ricevevo per mezzo dei sensi erano molto più vivaci, appariscenti ed anche, a lor modo, più distinte di tutte quelle che potevo formare*

da me stesso meditando, o che trovavo impresse nella mia memoria, sembrava che esse non potessero procedere dal mio spirito”, anch’io ero portato a pensare una somiglianza tra le idee che producevo e le cose e quindi alla possibilità che le idee mi venissero dai sensi.

In seguito, con l’esperienza e la maturità, ho abbandonato la fede che avevo riposto nei sensi, al massimo ho concesso ad essi qualche volta un valore di verità, restando fermo sul convincimento che il mio spirito è distinto dal corpo e può essere o esistere senza di lui. Le cose corporee quasi certamente esistono, ma *“esse non sono forse interamente quali le percepiamo per mezzo dei sensi, perché la percezione dei sensi è assai oscura e confusa in parecchie cose”*.

Siamo alla professione di un vero e proprio probabilismo per quanto concerne la conoscenza del mondo esterno. Il rapporto tra spirito e corpo nell’essere umano è complesso e inesplicabile perché comporta la mescolanza di due sostanze. Tutte le sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc. sembrano equivalere a maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall’unione o mescolanza dello spirito con il corpo e per ciò stesso non possono essere coerentemente spiegate.

La differenza tra corpo e spirito, salvo qualche cedimento, è mantenuta, perché il corpo è per sua natura divisibile, lo spirito indivisibile: se un braccio o un piede del mio corpo dovesse essere reciso lo spirito resta, come restano le facoltà di volere, sentire, di concepire. Le parti del corpo, invece, sono collegate e contigue *“quando sento dolore al piede, la fisica m’insegna che questa sensazione si comunica per mezzo dei nervi diffusi nel piede, che, trovandosi tesi come delle corde di là sino al cervello, quando sono tirati nel piede tirano anche, in pari tempo, il luogo del cervello donde vengono e nel quale vanno a finire”*.

P. Gassendi, che alle Meditazioni oppose le sue “Obbiezioni” e poi in replica alle “Risposte” di Cartesio le “Instantiae”, giudicò il cogito un’artificiosa e superflua escogitazione del metodo cartesiano perché il dubbio che lo precede, come atteggiamento critico, è ovvio ed è stato più volte posto nella storia del pensiero occidentale. Il cogito come esperienza immediata, empiricamente intesa, è un’evidente manifestazione del soggetto abbastanza nota; anzi, una volta pronunciato, è inutile far seguire ad esso ergo sum perché ergo cogito di per sé racchiude la realtà del soggetto che pensa.

Ancora più critico Gassendi è verso il dualismo, perché è di fatto impossibile isolare il pensiero dal corpo. Le attività psichiche e quelle biologiche sono strettamente connesse; se il dualismo anima-corpo fosse ammesso resterebbe inspiegato il loro rapporto e la loro reciproca influenza. Per Gassendi la filosofia più razionale e più umana è quella che accoglie l’unicità della sostanza nell’ambito di una concezione empiristico-probabilistica della vita e del sapere.

Ma sarebbe ingiusto condannare del tutto Cartesio. Pur essendo un uomo prudente Cartesio ha creduto e voluto salvare la res cogitans non inquinandola con la res extensa; ha capito e sostenuto parimenti le ragioni dell’ironico, del probabilista, dello scettico verso il mondo esterno. La provvisorietà di cui ha parlato all’inizio del Discorso sul metodo, la formulazione di alcune regole di morale provvisoria, poste prima e al di qua del dubbio, non vanno dimenticate; in esse è gran parte di Cartesio, se non il vero Cartesio. *“Prima di por mano alla ricostruzione della casa che abitiamo, non basta abatterla e provvedere ai materiali e all’architetto, o farci noi stessi architetti e averne anche disegnato accuratamente il progetto; occorre, anzitutto, provvedersi di un altro alloggio, dove sia possibile abitare comodamente finché durano i lavori”*.²⁰

I consigli e le regole di morale provvisoria saranno regole di

vita per sempre, e daranno una cifra particolare, uno stile inconfondibile a Cartesio uomo, alla filosofia cartesiana, alla cultura del tempo.

La sintesi dell'io-penso di Kant

“La ragione, dunque, nelle sue ricerche trascendentali non potrà guardare innanzi a sé con tanta sicurezza come se la via che essa ha percorsa menasse diritto alla meta; né far così coraggiosamente assegnamento nelle sue premesse poste a fondamento, da non sentire il bisogno di voltarsi spesso indietro, e badare se non si scoprono forse nel progresso delle deduzioni errori, che fossero sfuggiti nei principi, e rendessero necessario o tornare a determinarli meglio, o a cambiarli affatto”

(Kant, Critica della Ragion Pura, p. 566)

“Certamente s'è trovato che, sebbene noi avessimo in animo una torre che avrebbe dovuto levarsi fino al cielo, la provvista dei materiali tuttavia non era sufficiente se non per una casa d'abitazione che era per le nostre occorrenze, sul piano dell'esperienza, abbastanza spaziosa e abbastanza elevata per permettere di abbracciare l'esperienza con lo sguardo, ma che quell'impresa audace, per mancanza di materia, doveva fallire, senza contare poi la confusione delle lingue che doveva inevitabilmente dividere pel disegno i lavoratori, e disperderli per tutto il mondo a costruire ciascuno per sé secondo un suo progetto” (Cr. secondo tomo p. 547)

Chiedere a Kant della sua Critica della Ragion Pura, oggi, potrebbe sembrare gesto di curiosità o voglia di soddisfare una stravaganza, e invece si rivela una interessante occasione per una ricognizione archeologica, un incontro ravvicinato, un dialogo immaginario con un intellettuale impegnato in un momento difficile e complesso della ricerca scientifica e filosofica, le cui tracce sono vive tuttora.

Può sembrare anche un vano e vacuo rimescolare frammenti o

resti, vecchie tracce sedimentate nei secoli, che, però, si rivelano insospettatamente luminose, vivide nel gioco di scomposizione e ricomposizione cui spesso siamo adusi quando è stata decisa una risolutiva opera di triturazione, azzeramento o distruzione di un'epoca, della sua cultura, della sua ragione. Reazione in linea, giustificata forse, nella nostra era altamente tecnologica, dalla condizione di spettatori frastornati, a volte consapevoli a volte indifferenti, di fronte alla dispersione del passato, del pensiero del passato.

Per parlare con Kant bisogna arretrare di due secoli e rivivere un'atmosfera molto diversa dall'attuale, esperimento lecito e possibile perché la ragione, cui Kant si appella, con diversa foggia, magari sbiadita, usurata, debole funge ancora da guida alle menti di coloro che, consciamente o inconsciamente, le danno fiducia. La Critica ci trasferisce in pieno Illuminismo, in un momento in cui circolano con molta speditezza i volumi dell'Enciclopedia, un momento di entusiasmo, ma anche di crisi celata, spesso malcelata, dietro la sicurezza, a volte perfino cieca, incrollabile e rocciosa, di numerosi illuministi. Capiamo sin dalle prime battute che Kant se crede nella ragione nello stesso tempo la critica perché la vorrebbe più forte e salda.

Nello scritto "Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo", ove ha toni e accenti simili a tanti illuministi, non ne ricalca mai quelli spavaldi e tronfi, perché si rende conto che la questione gnoseologica, meglio dire epistemologica, non è facilmente praticabile. Nel trattarla, dopo la spettacolare critica di D.Hume, si sente riportato indietro di duemila anni, alla problematica di Platone e Aristotele, sottesa, nascosta tra le pieghe della nuova cultura e dei nuovi linguaggi.

In una lettera a Garve del 21 settembre 1798 Kant scrive: *"Il punto dal quale sono partito non è stata l'indagine sull'esistenza di Dio, sull'immortalità dell'anima, ecc. ma l'antinomia della ragione pura... Fu essa a destarmi dal sonno dogmatico ed a spingermi alla critica della ragione stessa, allo scopo di*

eliminare lo scandalo costituito dalla sua contraddizione apparente con se stessa”.

Kant si propone di chiamare ancora una volta la ragione, senza infingimenti, senza ignavia, in abito umile e dimesso, a tessere la tela del rapporto tra acquisizioni sensibili e inevitabile sistemazione intellettuale, consapevole da un lato che i dati sensibili in sé non sono conoscenza, non sono né veri né falsi, dall'altro che la ragione nel giudicare, nel *predicare* non può correre rischi, deve essere pronta ad autolimitarsi.

Innanzitutto si chiede se è possibile la metafisica come scienza, se è possibile evitare il vago errare della ragione, il suo movimento apparente, contraddittorio, circolare. Nella Prefazione alla seconda edizione della Critica dice: *“Nella metafisica bisogna tornare da capo innumerevoli volte, poiché si scopre di essere fuori strada a ogni piè sospinto. Essa è inoltre così lontana dall'aver raggiunto l'accordo tra i suoi cultori da presentare invece l'aspetto di un campo di battaglia; campo che ha tutta l'apparenza di non servire che a esercitare le forze dei contendenti in una contesa fittizia nella quale nessuno di essi riesce a raggiungere nemmeno il più piccolo successo territoriale, per fondare sulla sua vittoria un possesso durevole. Non vi è dunque dubbio alcuno che il suo modo di procedere abbia avuto finora i caratteri di un brancolare inconcludente, e per di più tra semplici concetti”*.²¹

Riflessioni che, molto probabilmente, aveva in mente per i diversi conflitti dinastici del suo tempo, la prima metà del Settecento, che non avevano fatto altro che conservare più o meno stabilmente l'equilibrio politico dell'Europa, uno statu quo obsoleto, mentre idee rivoluzionarie e innovative già circolavano nel continente.

Kant è convinto che la metafisica come scienza non è possibile, è finita. Egli stesso nei luoghi opportuni si arma di piccone per abbatterla. Ma non si ferma solo a questo, sente che è urgente

21 - I.Kant, Critica della Ragion Pura Laterza Roma Bari 1981 tomo IB p.43

trovare soluzioni alternative. Fin dall'inizio bisogna sapere se c'è un fondamento del sapere, istanza fortemente sentita nella filosofia tedesca del tempo, che possa darsi su basi critiche disegnando i limiti e le condizioni del conoscere e solo 'a parte subiecti', a partire cioè dall'uomo nella sua soggettività, ponendo, nella corrispondenza tra ordo rerum e ordo idearum, tra oggetto e soggetto la subordinazione dell'oggetto al soggetto.

Espressioni illuminanti abbiamo, nelle prefazioni alle due edizioni della Critica, laddove è anticipato il nuovo programma di ricerca quando Kant afferma che la ragione critica non può non essere perennemente tormentata e in lotta con sé stessa e non può rifiutarsi "di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale...e questo tribunale non può essere se non la critica della ragione pura stessa".²²

Nella Prefazione alla seconda edizione Kant considera lo statuto epistemologico delle scienze che hanno superato questa prova riscuotendo un verdetto favorevole e repute mature: la logica, la matematica, la fisica.

La logica ad opera dei Greci ha imboccato il cammino sicuro della scienza tanto da percorrerlo tutto; è ormai perfetta, solida, perché ha potuto fissare in modo netto i suoi confini disciplinari, il suo territorio. La matematica, che all'inizio ha dovuto affrontare notevoli difficoltà, invece ha avuto una lenta e faticosa storia e preistoria *"Il primo che dimostrò il triangolo isoscele (si chiamasse Talete o come si voglia) fu colpito da una gran luce: perché comprese ch'egli non doveva seguire a passo a passo ciò che vedeva nella figura, né attaccarsi al semplice concetto di questa figura, quasi per impararne le proprietà; ma per mezzo di ciò che per i suoi stessi concetti vi pensava e rappresentava per (costruzione), produrla; e che, per sapere con sicurezza qualche cosa a priori, non doveva attribuire alle cose se non ciò che scaturiva necessariamente da quello che, secondo il suo concetto,*

22 - ivi tomo I A p.7

vi aveva posto egli stesso".²³

Poi è stata la volta della fisica per merito di scienziati come Galilei, Torricelli che “compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per così dire, colle redini; perché le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sibbene di giudice, che costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge”.²⁴

In queste scienze è avvenuto, quindi, un radicale rovesciamento del rapporto mondo/uomo, oggetto/soggetto, con il conseguente insediamento dell'essere umano al centro dell'universo reale e possibile.

Può una nuova epistemologia seguire un simile modello?

L'ipotesi avanzata, dopo lunga meditazione, è il percorso trascendentale, del tutto nuovo e originale nella storia della filosofia, pari a una scommessa, una possibilità diversa di conoscere, una possibilità diversa di pensare. Kant cerca di percorrere questa strada e in effetti la Critica, come ha scritto V. Mathieu, è in tutta la storia della filosofia l'opera che più si avvicina al concetto di sistema ipotetico-deduttivo simile a quello che costruisce il matematico, sistema che, partendo dal soggetto, non vuol darci un contenuto di verità ma solo una struttura di trasformazioni possibili.

23 - ivi tomo I B p.17-18

24 - ivi tomo I B p.18-19

Nella fase operativa, alla ricerca degli strumenti della pratica scientifica, Kant ricorda che ogni attività di pensiero comporta l'impiego della facoltà di giudicare, previa soluzione della vexata quaestio dei giudizi, ossia della possibilità per l'uomo, situato al centro del sistema pensiero-segno-realtà, ontologico-linguistico-conoscitivo, di esprimersi con giudizi finalizzati a dare un senso al mondo. Ma giudicare non significa appaiare o giustapporre termini o concetti, significa da *λεγω* legare, raccogliere, radunare o secondo l'etimo giuridica, che Kant preferisce, unire da *iungere*, mettere insieme parti diverse e in contrasto tra loro, soggetto e predicato, l'uno e i molti del logos, oggetti mobili, spesso sfuggenti, che appaiono e scompaiono, sono e non sono.

È possibile legare, unire ciò che diviene, congiungere i finiti in una realtà infinita, universale e logica quale vuole essere la ricerca scientifica?

Si deve a Platone la scoperta, in tutto il suo spessore, del problema e il tentativo di trattarlo con illuminanti aperture e puntualizzazioni, sparse qua e là per tutta la sua opera e dibattute anche all'interno dell'Accademia in discussioni fin troppo *dialettiche*. La soluzione, esposta nel Sofista, è quella del procedimento dicotomico della definizione per esclusione, reso accessibile con l'esempio del pescatore con la lenza. Proposta di dividere e separare, scorgere la molteplicità/identità delle idee, dei nomi e dei verbi, capire e seguire il flusso eracliteo del discorso umano. Ma anche cercare di unire le parti autentiche, le contrapposizioni significative, sapendo che non tutte le combinazioni di nomi e verbi sono valide.

Il clima epistemologico in cui si muove Kant, fortemente perturbato dalle argomentazioni scettiche di Hume, non è più quello classico, impone il 'dovere critico' di procedere con molta cautela e con sospetto, impone la scelta di un approccio diverso, più semantico che sintattico, che tralasci le distinzioni, i vari tipi di predicato, i collegamenti copulativi e non, gli operatori per concentrare la speculazione sulla predicazione semplice. In

passato la teoria del giudizio rientrava nella logica, a sua volta distinta in: dottrina dei termini, dottrina delle proposizioni, dottrina dei sillogismi con le corrispondenti operazioni del pensiero percezione semplice, giudizio, ragione.

A Kant preme soprattutto che la facoltà del giudicare sia intesa come ciò che determina un soggetto rispetto a un predicato, ossia ciò per cui a un soggetto compete un predicato e quindi come facoltà che consente di trovare un predicato intermedio tra un soggetto e un predicato. Per questo al di là dei giudizi analitici, esplicativi, rigorosi e universali, ma sterili per il progresso e la crescita della conoscenza, e dei giudizi sintetici, estensivi ma criticabili sul piano della universalità, deve cercarne altri.

Sono possibili giudizi sintetici a priori, universali ed empirici, logici e psicologici con i quali, memori della lezione di Hume, (riducendo tutto all'aspetto psicologico, abitudini, credenze) non si torni all'impostazione logicista di Leibniz? È possibile una nuova logica e giudizi sintetici a priori, formulati con una strumentazione adeguata, intessuti sulla fondamentale trama della temporalità, giudizi da poter fabbricare non per una data scienza, né con uno specifico linguaggio, bensì con un linguaggio universale e propedeutico a un sapere autenticamente scientifico? Giudizi da modellare seguendo un work in progress, utilizzando un inventario di elementi finalizzato all'intreccio coerente e logico delle intuizioni sensibili e dei concetti?

Kant ha sempre riconosciuto le difficoltà del giudicare, nella "Prefazione ai Prolegomeni ad ogni futura metafisica" leggiamo la celebre testimonianza "Lo confesso francamente: l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dogmatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa. Mi tenni ben lontano dal seguirlo nelle conseguenze, che provenivano solo dal fatto che egli non si propose la quistione nella sua integrità, ma si fermò solo su una parte di essa, che non può offrire nessuna

spiegazione senza che si consideri il tutto”²⁵.

Kant sa che l’oggetto empirico ha una propria determinazione, ora appare in un posto ora in un altro, ora è qui ora è lì, che il mondo sensibile è in divenire, si trasforma; sa anche che è necessario riportare i fenomeni nella sfera del conoscibile, dell’intellettualità perché solo così è possibile salvarli.

La scelta, preannunciata nella Prefazione alla seconda edizione della Critica, è che la conoscenza empirica si genera dall’uomo (io copernicano), avviene come se l’uomo fosse il sole intorno a cui ruota il mondo sensibile. E all’intelletto umano non resta che seguire delle regole che si dà da sé, che non troverebbe in natura, ove gli oggetti sono uno accanto all’altro, distinti e non ordinati o riuniti secondo un logico disegno.

Nell’Estetica trascendentale ai fini della conoscenza sensibile Kant distingue la 'materia' offerta dalle singole sensazioni o modificazioni prodotte in noi dagli oggetti, che chiama intuizioni fenomeniche, dalla 'forma', forme che risiedono nel soggetto, modo di funzionare della nostra sensibilità, le intuizioni pure dello spazio e del tempo.

Lo spazio come intuizione pura non è né empirico né logico, non è ricavabile dall’esperienza. Anzi sono le esperienze esterne che non possono aver luogo senza l’intuizione pura dello spazio *“Lo spazio viene dunque considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi; ed è rappresentazione a priori, la quale è necessariamente a fondamento dei fenomeni esterni”*.²⁶

È uno spazio unico per tutta l’attività sensoriale, una grandezza infinita di cui la nostra percezione degli oggetti non può fare a

25 - I.Kant, Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza, trad. di Pantaleo Carabellese, Editori Laterza Roma 1996 p.13

26 - I.Kant, Critica della Ragion Pura cit. tomo I B p.69

meno. In sé non ha valore, è un nulla se prescindiamo dalla condizione della possibilità di ogni esperienza e lo assumiamo come qualcosa che sta a fondamento delle cose in se stesse. Non possiamo usarlo senza gli oggetti della nostra esperienza esterna e tanto meno può fungere da fondamento per le cose in se stesse, giacché le cose in sé o la cosa in sé (noumeno) non possono rientrare nell'orizzonte di conoscenza della ragione pura.

Anche il tempo non è un concetto empirico, è un'intuizione pura che fa da base a tutte le intuizioni. In un confronto del tempo con lo spazio, riferito ai fenomeni, Kant scrive: "Questi possono sparire tutti, ma il tempo stesso (come condizione universale della loro possibilità) non può essere soppresso".²⁷

Se per gli spazi diciamo che sono non successivi ma insieme, per il tempo (i tempi) diciamo che non sono insieme bensì successivi. I diversi tempi sono, pertanto, parti dello stesso tempo, la cui rappresentazione (intuizione immediata) deve essere data senza limitazioni. Quindi a fondamento dei tempi limitati di cui ci serviamo deve esserci l'intuizione immediata del tempo infinito.

Ancora, considerando il tempo intuizione pura tanto importante quanto lo spazio, va oltre dicendo che non sussiste per se stesso, è interno al soggetto e in certo modo è 'più ampio' dello spazio perché ad esso appartengono le rappresentazioni tutte, sia quelle esterne (specifiche dello spazio) sia quelle interne, tanto che si può affermare *"tutti i fenomeni in generale, cioè tutti gli oggetti dei sensi, sono nel tempo, e stanno fra di loro necessariamente in rapporti di tempo"*.²⁸

All'infuori dell'essere umano che lo intuisce il tempo come lo spazio non è nulla in se stesso, ha validità oggettiva soltanto rispetto ai fenomeni. Affermazione su cui sembra abbia sorvolato K. Popper quando, forse non del tutto affrancatosi da valutazioni positivistiche, ha fatto riferimento a Kant.²⁹

27 - ivi p.75

28 - ivi p.78

29 - K.Popper, Congetture e Confutazioni, vol I Il Mulino -segue a pag.82

Una critica frequente a Kant è stata fatta per le forme a priori di spazio e tempo nel senso che se soggettive non sarebbero universali se analitiche non rientrerebbero nella sua teoria della conoscenza; ma è evidente che tale critica mette in discussione il valore trascendentale delle forme. Kant ha ripetuto, invece, per fare un esempio, che la geometria è fenomenica, umana, relativa e pertanto trascendentale, non è e non può essere assoluta. Non può scaturire dall'intuizione empirica soltanto, perché questa è particolare e non necessaria e universale; non può derivare nemmeno da sole intuizioni o addirittura analiticamente da idee o enti alla maniera platonica.

Quasi a voler puntualizzare e ripetere le sue convinzioni, dice più avanti che la matematica è conoscenza razionale per costruzione di concetto *“Ora costruire un concetto significa: esporre a priori un'intuizione ad esso corrispondente. Per la costruzione di un concetto si richiede dunque una intuizione non empirica che... in quanto intuizione, è un oggetto singolo, ma deve nondimeno, come costruzione di un concetto... esprimere nella rappresentazione qualche cosa che valga universalmente per tutte le intuizioni possibili appartenenti allo stesso concetto. Così io costruisco un triangolo, rappresentando un oggetto corrispondente a questo concetto mercé la semplice immaginazione nella intuizione pura, o, secondo questa, anche sulla carta, nella intuizione empirica, ma ambedue le volte del tutto a priori, senza averne tolto il modello da nessuna esperienza. La singola figura descritta è empirica, e nondimeno serve ad esprimere il concetto senza pregiudizio della sua universalità, poiché in questa intuizione empirica si guarda sempre all'operazione della costruzione del concetto”*.³⁰

Le matematiche, quindi, per Kant sono allo stesso tempo intuitive e logiche, strutture operative inventate e inventabili nel tempo, aperte, che non possono scaturire da un processo di

Bologna 1972 p.329-30

30 - I.Kant, Critica della Ragion Pura, cit tomo II B p.551-52

astrazione. Il loro valore trascendentale deriva dal fatto che esse si situano tra intuizione pura ed empirica purché si tenga presente che le intuizioni pure dello spazio e del tempo sono solo funzioni e non sostanze; con la materia della conoscenza sensibile devono rientrare nell'attività dell'intelletto. Ripetendo: l'esperienza si fa solo a condizione che vi siano le forme. Sono queste ultime, se teniamo presente il copernicanesimo di Kant, il fondamento dell'esperienza.

E tuttavia Kant non si nasconde che la razionalità tenta l'uomo e lo spinge a elevarsi a volte sconsideratamente, lo illude dandogli l'impressione di poter procedere con essa indefinitamente *“Eccitato da una siffatta prova della ragione, l'impulso a spaziare più largamente non vede più confini. La colomba leggera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria. Ed appunto così Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone troppo angusti limiti all'intelletto; e si lanciò sulle ali delle idee al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Egli non si accorse che non guadagnava strada, malgrado i suoi sforzi; giacché non aveva per così dire, nessun appoggio sul quale potesse sostenersi e a cui potesse applicare le sue forze per muovere l'intelletto”*.³¹

Passo scopertamente antiplatonico come netto è il rifiuto kantiano dell'idealismo, quasi a voler prefigurare il successivo sviluppo della filosofia tedesca quando afferma che il mondo esterno esiste perché il mio io percepisce un qualcosa, di permanente e uniforme nel tempo, che è fuori di me *“la coscienza del tempo è legata necessariamente con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale”*.³²

L'esperienza esterna, quindi, è immediata nella forma del tempo; ogni oggetto è intessuto di tempo, è nel suo fluire; il tempo è la chiave per cogliere tutto quanto è sensibile, come

31 - ivi tomo I B p.45

32 - ivi tomo I B p.230-31

commentando la Critica osserverà M. Heidegger.

Intuizioni fenomeniche, intuizioni pure, concetti sono gli elementi su cui si costruisce la nostra conoscenza. Senso e intelletto, in comunicazione tra loro, le facoltà impegnate, visto che il senso non è capace di pensare, l'intelletto di intuire. L'attività intellettuale, a sua volta, per essere sicura e coerente deve seguire le leggi generali del pensiero e di questo Kant si occupa nella Logica.

Dall'analisi (Analitica trascendentale) logica dell'intelletto risulta che strumenti di questa logica, forme pure funzionali all'unificazione del molteplice sensibile sono le categorie, proiettate in direzione delle intuizioni sensibili e con sede nel pensiero, elementi strategici che, attivati dall'intelletto, mettono in relazione pensiero e linguaggio, semantica e sintassi.

La diversità delle categorie kantiane da quelle aristoteliche, della logica trascendentale da quella formale, della logica del pensiero da quella del pensato colpisce sin dalle prime battute. Anzi dalla prima pagina della Prefazione alla seconda edizione *“Se l'elaborazione delle conoscenze che appartengono al dominio della ragione segue o pur no la via sicura della scienza si può giudicare subito dal risultato”* e la logica con Aristotele ha raggiunto il massimo traguardo, è ormai perfetta, chiusa e completa, non può andare né avanti né indietro. La logica di Aristotele contiene le regole formali di tutto il pensiero, però non produce, è statica, aspetta le rappresentazioni per trasformarle in concetti, visto che vorrebbe essere del tutto scevra da ogni impurità intuitiva, vorrebbe essere neutrale di fronte ai dati sensibili.

Kant le attribuisce una valida funzione propedeutica, la considera come logica maius ma non di più, perché “nessuno, col semplice aiuto della logica, può arrischiarsi a giudicare e ad

affermare l'esistenza degli oggetti senza aver prima raccolto, al di là della logica, una fondata informazione intorno ad essi, per tentare poi, secondo leggi logiche, semplicemente l'utilizzazione e la connessione in un tutto coerente".³³

Con toni che molto più marcatamente saranno ripetuti da Hegel nella Introduzione alla Scienza della Logica *"Per il fatto che nei giudizi e nei sillogismi le operazioni vengono principalmente ricondotte al lato quantitativo delle determinazioni, e fondate su di esso, tutto si basa sopra una differenza esterna, sopra un semplice confronto, così da aversi un procedimento tutto analitico, e un calcolare vuoto di concetto"*³⁴, giunge perfino a vederla come un puro e intelligente gioco del pensiero e conclude *"essa non ci insegna nulla circa il contenuto della conoscenza, ma semplicemente le condizioni formali dell'accordo con l'intelletto; le quali del resto, rispetto agli oggetti, sono assolutamente indifferenti"*.³⁵

La logica trascendentale, invece, è dinamica, cerca e trova il molteplice della sensibilità e lo coinvolge, agisce su di esso, opera in un contesto della scoperta, assume un posto, se possiamo dire, mediano tra logos e empiria; struttura i suoi giudizi in modo trasversale intersecando senso e pensiero, forma e contenuto.

Non si tratta di accentuare la differenza tra le due logiche, non è questa l'intenzione di Kant, come si evince dal rispetto con cui parla di quella formale e dall'indubbio debito contratto e riconosciuto nell'Analitica. Si tratta di fissare una diversità che chiaramente si coglie anche dallo statuto scientifico attribuito alla matematica, scienza intuitiva e trascendentale, cui potrà ispirarsi, nella prima metà del Novecento, l'intuizionismo di Brouwer e che il secondo Ottocento troverà di scarso valore per il dominante logicismo dei vari Boole, Frege, Peano.

33 - ivi tomo I B p.100

34 - G.W.F.Hegel, Scienza della Logica Laterza Bari 1981 p.34

35 - I.Kant, cit tomo I B p.101

Senza scivolare in un empirismo ingenuo Kant mantiene ed evidenzia la distinzione tra logica e matematica perché la seconda, pur fatta di concettualità e logicità, ha a che vedere con le intuizioni. Il suo idealismo critico o come ha detto qualcuno empirismo rovesciato non è assimilabile ad alcuna sorta di platonismo, e l'identità della matematica e della logica o l'inclusione della prima nella seconda è per lui impensabile.

Dopo, diversi studiosi vedranno il destino e la storia della matematica contrassegnato da una certa tensione o tentazione di unire ciò che Kant ha voluto dividere, continuo oscillare tra soggetto e oggetto. Al filosofo di Königsberg, e forse è questo uno dei tributi che paga alla filosofia classica, la logica formale appare un mondo perfetto e chiuso, definito in partenza, che viene alla luce già armato come Minerva dalla testa di Giove, che non va assoggettato alla critica.

La matematica, quindi, scienza semiempirica, fondata sulla logica trascendentale, non è lo sviluppo di un'unica logica, ha una sua specifica strutturazione, può fallire e riprendersi, ammette dei limiti, può usare sia il metodo induttivo che deduttivo. Raggiunge il grado logico a partire dalle intuizioni per vie interne e la sua logicità resta pur sempre provvisoria, rettificabile, perfettibile.

Tornando ai giudizi sintetici a priori, questi si hanno perché l'intelletto spontaneamente agisce su diverse rappresentazioni e le ordina in sintesi pura mediante l'immaginazione. L'attività intellettuale, la predicazione nella sintesi pura delle rappresentazioni è costituita dalle categorie; a queste in numero di dodici corrispondono altrettanti tipi di giudizio.

Ma le forme a priori del pensiero che rendono possibile la sintesi del molteplice hanno una valida giustificazione?

Kant avverte il bisogno di rispondere a eventuali critiche e osservazioni, di giustificare e garantire ogni suo passo e si impegna a elaborare la deduzione trascendentale con lo scopo di rispondere soprattutto a D. Hume.

Hume aveva obiettato che non era pensabile la deduzione, la

connessione tra effetto e causa, tra mondo fenomenico e concetti, data l'eterogeneità tra esperienza sensibile e intelletto. Kant prima cerca di legittimare, utilizzando la terminologia giuridica, non il *quid facti* bensì il *quid iuris*, non l'esistenza delle categorie bensì la fondatezza della loro funzione, poi chiude affermando che l'esperienza autentica è possibile a mezzo dell'unificazione dell' 'io penso' che assicura la corrispondenza tra categorie e fenomeni.

L'io penso kantiano non è il cogito di Cartesio. Il cogito cartesiano nasconde un ragionamento formalmente errato perché l'ego cogito non ha un complemento oggetto, è un soggetto metafisico che nelle due premesse, maggiore e minore, assume due significati, ora come soggetto reale (*sum*) ora come soggetto metafisico, come sostanza (*ego cogito*).

La sintesi dell'io penso kantiano è la sintesi delle sintesi, principio supremo di tutta la conoscenza umana, autocoscienza dell'io, funzione universale formale, orizzonte unitario delle rappresentazioni. Come appercezione trascendentale garantisce la validità e universalità dei giudizi, è il punto più alto cui giunge, con l'uso dell'intelletto, la logica trascendentale. Attuata e prodotta dal soggetto copernicano è il fondamento di tutto il conoscere, al di fuori e/o al di sopra della logica formale rende alla fine possibili i giudizi, è l'ultimo ma anche primo sigillo della pratica scientifico-conoscitiva.

Questa parte della Critica kantiana è la più meditata perché il problema del rapporto tra pensiero e mondo sensibile era in effetti lo scoglio maggiore da superare, anche i frequenti ritorni chiarificatori, le ripetute elaborazioni ce lo dicono " vi sono soltanto due vie, per le quali si può pensare un accordo necessario dell'esperienza coi concetti dei suoi oggetti: o l'esperienza rende possibili questi concetti, o questi rendono possibile l'esperienza.

La prima non ha luogo rispetto alle categorie (e neppure rispetto alla intuizione sensibile pura) ; perché esse sono concetti a priori, quindi indipendenti dall'esperienza " e allora rimane la seconda possibilità che le categorie, dal lato dell'intelletto,

contengano i fondamenti della possibilità di ogni esperienza in generale.

Ecco la risposta a Hume.

Per assicurare continuità tra senso e intelletto Kant si affida, come accennato, all'immaginazione, facoltà di rappresentare un oggetto anche se non è perennemente alla portata dei sensi. Così l'immaginazione diventa l'elemento centrale e decisivo, una specie di radice a due ceppi, per mettere in relazione senso e intelletto. Indispensabile funzione dell'anima, attiva e costruttiva, entra in azione producendo gli schemi trascendentali (terzo termine puro), non empirici ma che hanno qualcosa di empirico.

Gli schemi trascendentali riescono ad allacciare i piani diversi ed eterogenei dell'intelletto e dei sensi, mettono in movimento le categorie. Paragonabili ai termini medi del sillogismo, figurano come condizione semantico-trascendentale perché si possa applicare il concetto. A riguardo con parole abbastanza convincenti P. F. Strawson ha detto: *“La teoria della sintesi si fonda saldamente sulla distinzione tra le facoltà. I dati del senso, della mera recettività, sono del tutto diversi da ciò che da essi ricava la facoltà attiva dell'intelletto con l'aiuto di un luogotenente non meno attivo, l'immaginazione: l'intermediario tra senso e intelletto. I dati del senso, da soli, sono discreti, isolati, separati, privi di complessità. Tutte le unificazioni, tutte le combinazioni sono prodotte dall'immaginazione, che riunisce e riproduce, come è richiesto, i dati sensibili discreti, agendo sempre sotto il controllo dell'intelletto, la fonte dei concetti. L'esperienza è il risultato di questa attività di unificazione o sintesi”*.³⁶

La conoscenza è e resta fenomenica, tutta costruita dal soggetto e sul soggetto. Eppure il fenomeno non è tutto, è la parte che appare del vario e vasto mondo conoscibile. L'altra, il noumeno,

36 - P.F.Strawson, Saggio sulla Critica della Ragion Pura, Laterza Bari 1985 p.84/85 tit. Orig. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, Methuen London 1966

simile a un mare che circonda l'isola fenomenica è posta e presupposta dal nostro intelletto, è un mondo verso il quale siamo per inclinazione naturale incessantemente spinti, che adessa il pensiero spostandolo sempre più in là. Con il poeta G. Leopardi ci sentiamo di dire *“Ma sedendo e mirando, interminati/spazi di là da quella, e sovrumani/silenzi, e profondissima quiete/io nel pensier mi fingo; ove per poco/il cor non si spaura”*.

Per la ragione critica la conoscenza fenomenica è la sola sicura perché accetta rigorosamente dei limiti; ma la ragione umana non può fare a meno di porre il noumeno, l'essere come tutto, limite della e alla sensibilità, porlo e non definirlo, porlo solo negativamente. Il fondamento dell'esperienza, pertanto, rimane l'io, il soggetto che trova la sua validità proprio perché limita i suoi orizzonti agli oggetti e ne è limitato, scopre gli oggetti a metà, dimezzati in una parte fenomenica e un'altra noumenica.

Verso la fine dell'Analitica si conferma l'impianto generale del metodo con la famosa espressione *“L'intelletto e la sensibilità possono, in noi, determinare gli oggetti solo nella loro unione. Se li separiamo, abbiamo intuizioni senza concetti, o concetti senza intuizioni”*.³⁷

Ritenere Kant il filosofo della demarcazione tra scienza e non scienza, fisica e metafisica è stato un diffuso luogo comune, forse perché al termine dell'Analitica è segnato un confine abbastanza chiaro tra le due sfere. Ma se è vero che la demarcazione fu una delle esigenze costanti della speculazione kantiana è pur vero che nel mezzo della Critica egli percepì la problematicità e la vanità del tentativo, tutt'altro che paragonabile a taglio di rasoio. Si accorse che la demarcazione era meno facile di quanto si potesse pensare, se gli fosse stata consentita, in termini netti e definitivi, probabilmente avrebbe chiuso la Critica a questo punto.

37 - I.Kant, cit tomo I B p.259

Invece fu suo convincimento che la Dialettica, la logica dell'illusione, dovesse far parte della ragione, ritenne giusto che ne facessero parte i suoi errori, la sua follia, fu convinto che la sua antropologia non potesse e non dovesse ricusare le contraddizioni della ragione, la dialetticità della relazione unità-diversità tra ragione e l'intelletto.

Kant sa e dice che la metafisica classica è finita, non può essere considerata scienza; dice che la ragione scientifica deve cercare di distaccarsene, ma aggiunge che è destinata a non riuscirci perché questa riappare a ogni piè sospinto, è un'esigenza della ragione che la scienza non può soddisfare e di cui deve prendere atto.

Nelle pagine più note della Dialettica trascendentale Kant, vestitosi da scettico, adotta quasi scolasticamente la *dynamis* scettica di Agrippa e Sesto contrapponendo fenomeno a noumeno, tesi ad antitesi non per escludere l'una o l'altra, per ammettere, invece, che ogni proposizione, se formalmente corretta e ben costruita, è valida. La matematica, la fisica, scienze mature, sono le prime a darci clamorosi esempi di antinomie, debolezza e scandalo della ragione che inchiodano, mentre il pensiero, pur sapendo che la soluzione di questi problemi non può aversi mai dall'esperienza, non si ferma.

Questa tensione umana è una disposizione naturale diversa da quella scientifica, è uno stato che genera conflitto tra la ragione e se stessa, ma benefico. Rappresenta una funzione insostituibile, la funzione critica nella ricerca "la grandissima, e forse unica utilità d'ogni filosofia della ragion pura è, dunque, soltanto negativa; poiché non serve da organo per l'estendimento, ma da disciplina per la delimitazione, in luogo di scoprire la verità ha il merito silenzioso d'impedire gli errori".³⁸

L'ambizione della scienza, che la fa slittare nella metafisica, la non scientifica tensione verso la spiegazione definitiva ha, pertanto, un valore regolativo quanto mai opportuno e insostituibile, diventa la condizione e la possibilità di critica e

crescita della conoscenza; è lo sforzo di indirizzare il sapere verso la totalità.

L'aporia finito-infinito, la disputa infinito potenziale-infinito attuale pare non interessi Kant dal versante scientifico. Visto che i matematici parlano unicamente di progressus in infinitum, i filosofi, gli studiosi di concetti, vogliono, invece, che s'adoperi esclusivamente la espressione di progressus in indefinitum. Per Kant l'infinito attuale è un'idea, una guida di cui è dotata la ragione umana. Nella sfera dell'intelletto e della ricerca scientifica rientra, invece, l'infinito potenziale.

Del resto, l'aporia finito-infinito non è altro che il rimandare il predicato al soggetto, consapevoli che questo rinvio non potrà mai aver termine, così come non potrà aver termine il continuo rimando dell'appercezione trascendentale alla coscienza del proprio io. Ne sanno qualcosa i matematici, che, pur elaborando la loro disciplina sul discreto, non possono fare a meno di riferirsi al continuo; lo capivano i posteri di Leibniz e Newton esaltati per il controllo dell'infinito potenziale, ma al tempo stesso costretti a fermarsi dinanzi all'infinito attuale perché matematicamente inaccessibile, impossibile, refrattario.

La dialettica trascendentale di Kant assume, in questo contesto, il significato di critica dell'uso sbagliato della ragione, di critica della critica (metafisica critica) come esame delle illusioni nell'uso non adeguato della ragione, critica della logica dell'apparenza e, rimettendo tutto in discussione, mezzo per la purificazione catartica della logica.

Una siffatta dialettica può far tremare le vene e i polsi, far vacillare l'edificio del sapere, farlo crollare quasi, mentre gli stessi giudizi sintetici a priori non sembrano più tanto sicuri se l'intelletto, irretito dall'interazione con la ragione, può fallire nel categorizzare le intuizioni.

Kant, preoccupato, sente di dover indietreggiare, si rende conto infine che mentre poneva l'io copernicano finito stabiliva anche la realtà dell'infinito, mentre delimitava il fenomeno doveva

accettare il noumeno e aprire la strada alla fondazione della metafisica. Ma non intende farsi travolgere e rialza uno steccato di neutralità riconoscendo in sede di ragion pura agli ideali della metafisica solo utile funzione euristica, pratica.

Ora può dirci che, riconoscitrua la conflittualità della ragione, è lecito andare oltre l'intelletto e ammettere l'anima (psicologia razionale), il mondo (cosmologia razionale), Dio (teologia razionale) purché la ragione non abbandoni la sua qualifica di ragione critica. Se la ragione accettasse, per esempio *"l'idea di un Essere supremo, non come semplicemente regolativa, ma (ciò che è contro la natura di un'idea) come costitutiva, è la ragione pigra (ignava ratio)"*³⁹, si fermerebbe, penserebbe di aver raggiunto un traguardo che poi non è per le sue forze, e invece deve resistere alle tentazioni della metafisica, a lasciarsi andare in un abisso senza fondo, un mondo senza fine.

Certo le antinomie mettono in imbarazzo, mettono a nudo l'aporeticità della filosofia e anche della scienza, ma è bene che non siano rotti gli argini che la ragione critica riesce a fissare con il metodo dell'idealismo trascendentale, è bene che non si ponga l'incondizionato in ciò che è del tutto fuori di ogni esperienza possibile, perché così facendo si sposterebbe l'asse della razionalità a tutto vantaggio dell'Oggetto e della Totalità, sovvertendo la stessa rivoluzione copernicana, travolgendo il soggetto.

La Dottrina trascendentale del metodo, riflessione conclusiva e sintetica di tutto l'itinerario percorso, offre ulteriori spunti al completamento del quadro tracciato, portando in più una certa attenzione alla demarcazione tra fisica e metafisica, scienza e non scienza. Kant ammette che almeno in parte non è riuscita l'impresa cui ha dedicato tante energie quando afferma:

39 - ivi tomo II p.534

*“Certamente s’è trovato che, sebbene noi avessimo in animo una torre che avrebbe dovuto levarsi fino al cielo, la provvista dei materiali tuttavia non era sufficiente se non per una casa d’abitazione, che era per le nostre occorrenze, sul piano dell’esperienza, abbastanza spaziosa e abbastanza elevata per permettere di abbracciare l’esperienza con lo sguardo, ma che quell’impresa audace, per mancanza di materia doveva fallire, senza contare poi la confusione delle lingue che doveva inevitabilmente dividere pel disegno i lavoratori, e disperderli per tutto il mondo a costruire ciascuno per sé secondo un suo progetto”*⁴⁰. Richiamo indubbio alla biblica torre di Babele e la confusione delle lingue, riconoscimento dei limiti, esterni e interni all’attività scientifica e filosofica, incontrati nella procedura della scoperta e influenti sia in senso negativo che positivo.

La Dottrina del metodo ha lo scopo di definire il sistema completo della ragion pura (architettonica del sapere) che in quanto tale riconsidera e ingloba gli elementi banditi nell’Estetica e nell’Analitica e ricomparsi con tutta la loro forza argomentativa nella dialettica. Alla luce di questa più ampia prospettiva appare di particolare interesse la trattazione, e nella prima e nell’ultima parte, della diversità tra scienza e filosofia viste non come campi di ricerca totalmente separati e distinti bensì orientati problematicamente in un rapporto di unità.

Nell’Appendice alla dialettica trascendentale del metodo, dopo aver ripetuto che la metafisica non serve per farci vedere gli oggetti empirici che sono dinnanzi a noi, bensì quelli che ci stanno alle spalle o lontano, se vogliamo e ne abbiamo bisogno, e serve per andare al di là dei dati osservativi momentanei, parla di uso ipotetico della ragione. L’uso ipotetico della ragione mira all’unità sistematica delle conoscenze dell’intelletto, unità, o semplice idea di unità, che è unicamente una unità proiettata, vista come un problema che funge da guida provvisoria di cui l’uomo con il suo fiuto, la sua intelligenza ha bisogno per andare avanti, per

formulare ipotesi unitarie.⁴¹

Siamo ritornati al già segnalato dilemma della scienza e della speculazione occidentale, quello di salvare i fenomeni con il principio dell'unitarietà dell'esperienza *“Secondo cotesto principio, nel molteplice di una esperienza possibile è necessariamente presupposta una omogeneità (benché a priori non ne possiamo determinare il grado), perché senza di essa non sarebbero possibili concetti empirici, né quindi una esperienza”*.⁴²

Nel groviglio delle intersezioni, degli intrecci e delle rotture la ragione umana va alla ricerca dei principi unificatori per propria comodità, cerca i fili rossi, i collegamenti anche deboli, non del tutto sicuri, per meglio compiere altre esperienze. Nelle scienze questo procedimento è stato sempre seguito.

In matematica per esempio l'amplificazione dei casi porta alla regola che ingloba casi e sottocasi, specie e sottospecie secondo una legge di specificazione che suona così: *entium varietates non tenere esse mimendos. “La ragione, dunque, spiana all'intelletto il suo campo: 1) con un principio della omogeneità del molteplice sotto generi superiori; 2) con un principio della verità dell'omogeneo sotto specie inferiori; e, per compiere l'unità sistematica, essa aggiunge 3) ancora una legge dell'affinità di tutti i concetti, che fornisce un trapasso continuo di ciascuna specie a ciascun'altra per mezzo d'un aumento graduale di differenza. Noi possiamo chiamarli principi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme”*.⁴³

Questa sistematicità, omogeneità dei concetti, delle idee, del conoscere si fonda sul presupposto che non datur vacuum formarum ossia non ci sono generi originari e primi che siano isolati e separati l'uno dall'altro, bensì forme che si limitano reciprocamente, datur continuum formarum, secondo il concetto matematico di continuo. Mentre in altri passi della Ragion pura,

41 - ivi tomo II p.510

42 - ivi tomo II p.511

43 - ivi tomo II p.513

pur capitando l'occasione, Kant non ha sviluppato il concetto di infinito matematico, in questa parte della sua opera pensa all'infinito matematico e addirittura a una legge naturale del continuo.⁴⁴

Le idee della ragion pura, simili a finzioni, fanno parte di una disposizione naturale, astuta, della ragione. Esse hanno valore euristico, sono delle guide per indagare il mondo naturale, vanno ammesse come relative, pensate in servizio dell'unità sistematica del mondo possibile; le accettiamo in forma di *suppositio relativa* senza sentirci in diritto di ammetterle come *suppositio absoluta*. L'accettazione, invece, delle idee, principi supremi non come regolativi bensì come costitutivi è un comportamento da *ignava ratio*, da ragione non critica, è la negazione della filosofia.

Altri approfondimenti su ciò che in effetti è la relazione tra scienza e filosofia abbiamo più avanti.

Kant dice che sul successo della matematica non ci sono dubbi, è stato fortunato e meraviglioso tanto da conseguire esiti giammai pensati e pensabili, tanto brillanti nell'opera newtoniana da incoraggiare molti scienziati a seguirla in altre scienze perché "*La matematica fornisce l'esempio più luminoso di una ragione che si estende felicemente da sé senza l'aiuto dell'esperienza*"⁴⁵ e appunto per questo neutra, più flessibile e facilmente utilizzabile.

Ma non si può matematizzare tutto, la matematica non può perdere la sua specificità; la logica della scoperta, la pratica scientifica consiste nella costruzione di concetti, procedere sintetico che non è della filosofia, che è conoscenza razionale per concetti. Facendo un ulteriore confronto abbiamo che "*La conoscenza filosofica considera il particolare solo nell'universale, la matematica l'universale nel particolare*" perché la matematica nasce dall'intuizione pur avendo carattere concettuale; la filosofia opera nell'ambito dei concetti universali. La diversità di approccio metodologico, le diverse tecniche

44 - ivi tomo II p.515-16

45 - ivi tomo II p.551

mentali sono precisate più avanti con un esempio. “Si dia a un filosofo il concetto di un triangolo e gli si lasci trovare, a modo suo, in che rapporto la somma dei suoi angoli sta con l’angolo retto. Egli non ha se non il concetto della sua figura, che è chiusa da tre linee rette, e in essa il concetto di altrettanti angoli. Ebbene, rifletta su questo concetto quanto vuole, non ne caverà mai nulla di nuovo. Può analizzare e chiarire il concetto della linea retta o di un angolo o del numero tre, ma non giungere ad altre proprietà, che non siano punto in questi concetti. Si proponga invece questa questione al geometra. Egli comincia subito a costruire un triangolo. Sapendo che due angoli retti valgono insieme tanto quanto, insieme, tutti gli angoli contigui che da un punto possono tirarsi su una linea, prolunga un lato del suo triangolo e ottiene due angoli contigui, che insieme sono uguali a due retti. Divide quindi l’angolo esterno di questi due, tirando una parallela al lato opposto del triangolo, e vede che ne viene un angolo contiguo esterno che è uguale all’interno, e così via. In questo modo, attraverso una catena di conclusioni, sempre guidato dall’intuizione, perviene a una soluzione del tutto chiara e insieme universale della questione”.⁴⁶

Ancora chiarendo ulteriormente la distinzione “la geometria e la filosofia sono due cose affatto diverse, benché si diano scambievolmente la mano nella scienza della natura... La solidità della matematica poggia su definizioni, assiomi, dimostrazioni. Io mi contenterò quindi di mostrare che nessuno di questi elementi, nel senso in cui li prende il matematico, può essere fornito né imitato dalla filosofia...La filosofia consiste nel conoscere i propri limiti, e lo stesso matematico, se il suo talento non è già limitato da natura e chiuso nella sua specialità, non può respingere gli avvertimenti della filosofia, né mettersi al di sopra di essi”.⁴⁷

La filosofia si muove a tentoni nella prima fase di ricerca, solo

46 - ivi tomo II p.553

47 - ivi tomo II p.560

alla fine giunge alla definizione; la matematica, al contrario, parte da definizioni, si serve di assiomi che mai incontriamo in filosofia, usa lo strumento della dimostrazione, *“la conoscenza filosofica invece deve rinunciare a questo vantaggio, dovendo trattare sempre in abstracto (per concetti) dell’universale, laddove la matematica può studiare l’universale in concreto (nell’intuizione particolare)”*.⁴⁸

Segnate le differenze Kant va a definire un tipo di rapporto in cui la filosofia assume nei confronti della matematica una funzione di critica e avvertimento. È certamente nella natura dell’uomo e nella specificità della filosofia il continuo interrogare, porre problemi sottili e strani, fecondi e non, che sottoposti a un esame scientifico possono figurare come falsi problemi e lo scetticismo può rappresentare la prima e istintiva reazione a ogni sapere infondato e dogmatico. Ma in definitiva questo è un atteggiamento pigro, comodo, epoché *“lo scetticismo è un posto di riposo per la ragione umana, nel quale essa può riflettere sulle sue peregrinazioni dogmatiche e farsi uno schizzo del paese in cui si trova, per poter scegliere ormai la sua via con maggior sicurezza, non già un luogo abitabile e adatto a stabile dimora”*;⁴⁹ mentre è più umano esercitare la critica.

Le idee della ragione sono antitetiche, lo si è visto nella dialettica, rappresentano lo scandalo della ragione che deve difendersi, disculparsi respingendo la metafisica dogmatica, ma accettando la metafisica critica *“La grandissima, e forse unica, utilità d’ogni filosofia della ragion pura è, dunque, soltanto negativa: poiché, essa cioè non serve da organo per l’estendimento, ma da disciplina per la delimitazione, e in luogo di scoprire la verità, ha il merito silenzioso d’impedire gli errori”*.⁵⁰

All’inizio Kant ha pensato di rafforzare la ragione con la

48 - ivi tomo II p.560

49 - ivi tomo II p.583

50 - ivi tomo II p.606

critica, all'ombra di un venato scetticismo, alla fine, con molta coerenza e onestà intellettuale, si è accorto che la ha indebolita.

Avviando a conclusione il discorso annota come la distinzione filosofia/scienza è giocoforza che trovi spazio per l'unità all'interno della ragione e dietro la pressione dei più autentici, fondamentali e originari interessi umani, riassumibili nei tre interrogativi: 1) Che cosa posso sapere, 2) Che cosa devo fare, 3) Che cosa posso sperare. Al primo Kant ha risposto con l'Estetica e l'Analitica trascendentali; il secondo spazia sulla vita pratica; il terzo coinvolge e l'uomo teoretico e l'uomo pratico indirizzando alla speranza e alla felicità, ossia all'appagamento di tutte le umane tendenze, nella consapevolezza del primato della facoltà pratica su quella teoretica. Chiaro riconoscimento di razionalità debole della ragion pura, dell'irrinunciabile rinvio alla prassi.

Il ritorno nelle ultime pagine al concetto di filosofia acquista una dimensione e un significato ancora più pieni *“la filosofia è una semplice idea di una scienza possibile, non data mai in concreto, ma a cui si cerca di accostarsi per diverse vie... Si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli o rifiutarli”*.⁵¹

Aenesidemus

Nato nel castello di Heldrungen in Turingia il 30 agosto 1761, Gottlob Ernst Schulze è lo scettico che andiamo a evocare per aver titolato la sua opera maggiore *Aenesidemus*. A un *Enesidemo* storico, personaggio reale, di cui non ci è pervenuto scritto alcuno, di cui abbiamo detto ricostruendone il pensiero, si associa ora un *Aenesidemus*, volumetto a stampa pubblicato il 1792, una testimonianza cartacea da sfogliare e leggere, interpretare in ogni sua pagina.

Schulze seguì gli studi ginnasiali a Gotha, indi teologia, logica e metafisica a Wittemberg. All'età di 22 anni, conseguito il grado di *Magister der Philosophie*, iniziava l'insegnamento presso l'università di Wittenberg, nel 1788 diventava professore ordinario di filosofia all'Università di Helmstadt.

Sin dai primi scritti dimostrò una conoscenza diretta, attenta e critica della storia della filosofia, greca (Platone e Aristotele), latina (Lucrezio, Cicerone), medievale e moderna, particolarmente approfondita sui filosofi del Sei e Settecento tedeschi, francesi, inglesi.

Il tema che più lo assillò, del resto di interesse professionale, fu quello della natura e definizione della filosofia, del valore della ricerca filosofica, dell'aporeticità della filosofia. A partire da Pirrone a Hume, infatti, molte menti acute avevano esposto numerosi dubbi sulla portata pratica e teorica di tante indagini filosofiche, sulla possibilità di scoprire la verità. Scontata la limitatezza dell'umano conoscere e la disparità delle umane opinioni, acquisita l'impossibilità di svelare la verità sia per quanto concerne il mondo fisico, complesso, molteplice, sterminato, sia per quanto riguarda il mondo ideale Schulze si batté in difesa dello scetticismo, senza misconoscere quanto l'umanità aveva realizzato in diversi secoli nel campo delle scienze, delle arti, del pensiero.

In quest'ultimo ambito afferma che fecondo, per la storia dell'Occidente, si è rivelato lo studio della filosofia perché *“suscita l'impiego delle nostre capacità conoscitive in grado eminente, procura loro l'esercizio più vigoroso e le impegna più di ogni altra scienza. Da ultimo lo studio della filosofia dilata le forze conoscitive dell'anima umana in maniera di gran lunga più assoluta che lo studio delle altre scienze e le rende così atte nella maniera migliore ad un nuovo stato dopo la morte”*.⁵²

Ciò che conta per Schulze nelle attività speculative, quindi, non è il conseguimento della verità; è importante la ricerca umana in quanto tale, lo sforzo che la mente compie, anche senza raggiungere risultati concreti e particolari, come prova la copiosa e varia creazione di sistemi filosofici rivelatisi nel tempo visioni unilaterali del mondo e della vita, non altro che “fantasie del pensiero”.

La sua personale, scettica, posizione filosofica è sorretta dalla consapevolezza della storicità e precarietà della vita umana e della umana conoscenza *“...se anche alla fine si dovesse trovare un sistema filosofico perfetto, potrebbe questo salvarsi dagli attacchi dello scetticismo? So che sistematici vecchi e nuovi hanno creduto di aver debellato anch'esso. Ma in verità non ci si abbandonerebbe a questo pietoso grillo e all'immaginazione se si conoscesse il genuino spirito dello scetticismo”*.⁵³

Lo scetticismo è il sale del sapere, è il fermento del rigore scientifico e speculativo, è lo strumento della purificazione della mente umana *“lo scetticismo per quanto malfamato-perché non lo si conosce-possa essere, per quanto pericoloso possa apparire per l'umana quiete-ed in fondo non è tale-ha prodotto in tutti i tempi nel pensare umano le rivoluzioni più grandi e ha costretto le menti più grandi di ogni secolo, in cui aggredi e assalì le*

52 - G.E.Schulze, Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal sig. prof. Reinhold di Jena con una difesa della Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione, a cura di A. Pupi Laterza Bari 1971 p.28

53 - ivi p.30

vecchie fortificazioni a pensare all'invenzione di nuove armi per la difesa di certi principi assai importanti dell'umana conoscenza". (ivi)

Schulze non ha solo parole di critica verso molti filosofi, ma anche di apprezzamento. Innanzi tutto dichiara di sentirsi vicino a D. Hume; dice che il cogito di Cartesio rappresenta un'affermazione superflua perché non contiene alcuna dimostrazione, è un dato primitivo, un dato esistenziale, naturale; legge, studia e si occupa con profondità di Kant. Dopo "averlo attraversato tutto", ammirandone la teoria della conoscenza, avanza critiche e osservazioni su quanto Kant ammette di innato, su quanto di platonico resta in lui, su gli apriori dello spazio e del tempo, sul principio di causalità. Orientato, in modo vigile e attento, in direzione dell'empirismo aggiunge che a nulla vale la distinzione tra qualità primarie e secondarie, perché entrambe si colgono con i sensi e dipendono da essi; tende, infine, a ridurre e comporre il divario tra senso comune e ragione filosofica.

Si occupa diffusamente del problema dell'esistenza di Dio e, respinte le diverse prove addotte dalla tradizione, attestandosi sulla posizione kantiana, afferma *"Quantunque secondo la kantiana Critica della ragione pura non sia possibile all'uomo assolutamente alcuna conoscenza di oggetti trascendentali e quantunque tutti i concetti e i principi dell'intelletto secondo la medesima acquistino senso e significanza solo se riferiti al dato dell'esperienza o degli oggetti sensibili, tuttavia l'intento di questa Critica della ragione non è di minare e di distruggere completamente ogni fede razionale nelle verità più importanti per lo spirito umano, cioè nell'immortalità e in Dio, bensì l'intento principale della Critica della ragione è piuttosto mediante la totale distruzione di tutte le elucubrazioni teoretiche intorno all'immortalità e a Dio e mediante la scoperta della debolezza di ogni dogmatismo nel mondo intellegibile di procurare alla religione dei sostegni saldi e incrollabili e di fare luogo ad una ratio conoscendi dell'esistenza di Dio.. la più utile per la moralità*

dell'uomo. Questo fondamento conoscitivo deve ricercarsi nella ragione pratica".⁵⁴

Sullo sfondo di tale concezione etica ritiene che il mondo, per sua naturale costituzione, tende al bene e che l'umanità si muove, pur tra errori e sconfitte, verso il meglio secondo una progressione generale alla maniera illuministica.

L'Aenesidemus, che può ritenersi la sua opera maggiore e sicuramente la più fortunata, è una raccolta di sparse considerazioni ai margini del dibattito sul kantismo intorno agli anni 90 del XVIII secolo, strutturata nella forma di un carteggio tra Ermia, un kantiano, ed Enesidemo che difende lo scetticismo. Brani significativi di questo scritto sono la prefazione, la seconda lettera, in cui si definisce il vero scettico e si afferma che l'uomo non può conoscere la realtà in sé, nemmeno il suo animo, e che i giudizi sintetici non hanno fondamento, la terza lettera, che può essere considerata un piccolo saggio.

Per Schulze, che da tempo ha abbandonato Kant per Hume, la dottrina kantiana dei giudizi non riesce a superare i limiti imposti dallo scetticismo humiano alla sintesi dell'io tra sfera sensibile e sfera intellettuale. La eterogeneità della due sfere resta confermata e di conseguenza la convinzione che la prima non può essere causa della seconda o la seconda causa della prima. I giudizi sintetici sono soltanto un tipo di giudizio; se ne potrebbero formularne tanti altri diversi e altrettanto plausibili.

Lodando il genio e i meriti di Kant, nella seconda lettera Enesidemo scrive: "*Tra i filosofi dogmatici dell'età moderna solo il grande autore della Critica della ragion pura, a quanto mi consta, ha fino ad oggi reso giustizia in qualche modo allo scetticismo: egli infatti dichiara almeno ragionevoli i motivi per i quali David Hume combatte l'onnisciente enciclopedismo dei*

*dogmatici del suo tempo. Fino ad allora era stato invece abitudine pressoché universale tra i dogmatici dipingere la filosofia scettica come il più spericolato prodotto di un cervello delirante e come una maniera di pensare prodotta principalmente da disordini psicologici”.*⁵⁵

Lo scetticismo invece è un non sapere metodico, un atteggiamento che non manifesta sicurezza né affidamento in nessun campo del sapere umano. Su quanto la ragione umana è in grado di proporre lo scetticismo non stabilisce niente in maniera definitiva, né afferma che un pensiero più maturo in futuro troverà o non troverà la soluzione ai problemi che la ragione pone all'uomo.

Ma è stata sempre così la filosofia scettica sin dal suo apparire in Grecia? Certamente. È vero che abbiamo avuto scettici a metà, ma il vero scettico è colui che assume l'epoché, che riesce sempre a destare i dogmatici dai loro sogni, che, a sua volta, non diviene dogmatico nel dire che l'uomo non può sapere *assolutamente* nulla. Lo scettico è, invece, fiducioso sulle capacità della ragione e non dispera che in futuro la ragione umana possa trovare delle risposte e principi universalmente validi.

In attesa di questo evento ogni uomo può scegliere e seguire un sistema a suo piacimento.

*“Con la Critica della ragione pura è stato posto un inizio davvero rilevante per diminuire l'ignoranza e l'incertezza in cui si trovavano un tempo la maggior parte dei filosofi dogmatizzati rispetto a ciò che è necessario innanzitutto per l'edificazione di un sistema di filosofia”*⁵⁶ e indubbiamente Kant ha già fornito il necessario per porre fine alle discordie che hanno regnato finora nel mondo filosofico; tuttavia il filosofo di Koenigsberg non è universalmente accolto, ed Enesidemo-Schulze, dopo averlo seguito e accettato per un po', è tornato indietro .

Nella terza lettera Enesidemo scrive che innanzi tutto ha sentito

55 - ivi p.117-18

56 - ivi p.124

il dovere, per onestà intellettuale, di capire a fondo la Critica di Kant, leggerla più volte, perché non è giusto muovere degli attacchi fuori posto, senza attribuire all'autore che si critica quello che veramente ha detto. Nell'espone il punto di vista scettico va premesso che *“la natura stessa nello strutturare l'uomo ha già provveduto a che non possa mai sorgere in lui una indecisione che si estenda a tutti i rami del sapere e dubbio che anche la confusione più grande della mente e del cuore sia in grado di disumanizzare a tal punto una creatura umana, che possa porre in dubbio la certezza di tutti i giudizi. Quantunque lo scetticismo neghi di sapere alcunché sia positivamente che negativamente sulle cose in sé... sa moltissimo attorno alle rappresentazioni nell'uomo ed è d'accordo... circa la certezza di tutto ciò che si presenta immediatamente alla coscienza come un dato di fatto”*.⁵⁷

Di qui le osservazioni contro il kantismo e il suo volgarizzamento reinholdiano. Di qui, previa conoscenza puntuale del problema di Hume e dei fondamenti del sistema critico, lo scopo di verificare se effettivamente lo scetticismo di Hume è stato superato e vinto.

Tratta, quindi, delle varie tesi della Dottrina fondamentale di Reinhold, di due in particolare: che si possa accettare il principio della coscienza come assioma assolutamente necessario, mentre tale principio rientra soltanto in alcune particolari e limitate esperienze, che la nozione di rappresentazione non può essere un dato primitivo semplice della coscienza.

In primo luogo il principio della coscienza (io penso), su cui ruota tutta la Critica, non è un assioma assolutamente primo perché, nel porre in relazione soggetto e predicato e ovviamente la coerenza dei due termini, può essere enunciato solo dopo che sia stabilito il principio di contraddizione, il principio che garantisce la coerenza suddetta.

Altro pilastro del kantismo è la facoltà rappresentativa da cui si genererebbero le rappresentazioni. Partendo dalla constatazione

che l'uomo è capace di esperienza soltanto a certe condizioni, cioè mediante la rappresentazione, si conclude che per forza sarà fornito di una facoltà rappresentativa. Ma a ben vedere tale ragionamento segue meccanicamente e ingenuamente il procedimento causa-effetto, presuppone a sua volta il principio logico di causa, criticato fin troppo ampiamente da Hume e di cui Kant ha dichiarato di non volersi servire almeno nella Critica della Ragion Pura.

Hume parlò di relazione tra senso, intelletto, facoltà rappresentativa e così via ma considerandole non vere *“Allo stesso modo che l'astronomo, per farsi capire, può parlare di un sorgere e di un tramontare del sole, pur essendo convinto che non il sole ruota intorno alla terra bensì viceversa, così anche lo scettico si serve dei vocaboli sensibilità, intelletto, ragione, facoltà rappresentativa e facoltà conoscitiva per farsi capire dagli altri e per indicare secondo l'uso linguistico corrente certe differenze tra le umane rappresentazioni”*.⁵⁸

Che esista effettivamente un fondamento del conoscere, che esistano le intuizioni, i concetti, le idee è, per lo scettico, problematico, almeno fino a oggi, così come è un fatto innegabile, anche per lo scettico, che l'uomo possieda delle conoscenze di esperienza. Tali conoscenze non sono un aggregato di percezioni, sono un insieme di elementi e lo scettico può concedere che dovrebbero avere tra loro un collegamento. Kant ha detto, prendendo le mosse dalla precedente filosofia, che tale collegamento possono essere i giudizi analitici o sintetici.

“Ora che ci siano nella conoscenza umana giudizi sintetici necessari e che essi costituiscano una parte indispensabile di questa conoscenza è un dato di fatto innegabile e come tale sottratto a ogni dubbio. Nondimeno però è anche altrettanto certo che la necessità che compete al collegamento del predicato col soggetto in questi giudizi non può essere ricavata né dalla presenza di questi una volta né più volte nell'animo, né dalla

coincidenza di un certo numero di esperienze. Dal fatto cioè che abbiamo connesso nell'animo una o più volte tra loro certe rappresentazioni non risulta che le dobbiamo connettere tra loro proprio così sempre e necessariamente"⁵⁹.

Ma è proprio su questo che lo scettico mantiene il dubbio: sulla possibilità di instaurare un nesso necessario e stabile tra il soggetto e il predicato, come aveva affermato Hume.

La posizione di Kant è che *"Ciò che è rappresentabile da noi solo in un unico modo come possibile, può essere realmente possibile anche soltanto in quest'unico modo"*⁶⁰, cioè siccome i giudizi sintetici sono possibili solo in un certo modo questi devono essere veri e universali; in altri termini Kant afferma che qualcosa deve essere in realtà strutturato in questo e quest'altro modo per il fatto che non è pensabile altrimenti, seguendo un tipico procedimento ontologico.

È vero che *"Ci è proprio e innato per la struttura del nostro essere di tranquillizzarci circa le nostre conoscenze solo dopo aver compreso se contengono verità o sono delle illusioni. Noi possiamo però attribuire contenuto reale e verità alle rappresentazioni delle quali consta la nostra conoscenza solo per quel tanto che stanno in relazione e connessione con un certo qualcosa distinto da esse stesse"*.⁶¹ Senza il collegamento tra rappresentazioni e cose riteniamo che non possediamo altro che vuota apparenza, mere finzioni *"In una parola se non è possibile un collegamento delle nostre rappresentazioni con qualcosa al di fuori delle medesime, anche nelle nostre concezioni non c'è né realtà né verità, la conoscenza dell'uomo è assolutamente incapace di verità; e se questo collegamento non può essere conosciuto e dimostrato, non è possibile neppure né vedere né stabilire se l'insieme delle nostre vedute sia o non più di un*

59 - ivi p.195

60 - ivi p.201

61 - ivi p.260

miraggio".⁶² Se non vi è collegamento vero non può esserci conoscenza.

Gli è che Kant si è ritrovato, per sua scelta, di fronte al dilemma: non poter dedurre le proposizioni necessarie dagli oggetti fuori di noi, doverle dedurre dall'animo e dalla sua maniera di operare, ma dell'animo non poter dire niente o quasi.

Invece, per coerenza, come fatto nella dialettica, doveva mettere tra parentesi Dio, l'anima, il mondo, e porre in discussione, mettere tra parentesi, anche l'io, il soggetto copernicano. Oppure definire il sistema dei giudizi uno dei tanti possibili adatto anche a formulare giudizi falsi, di apparente validità.

A tutti questi interrogativi lo scettico risponde che se è certo che noi possediamo rappresentazioni, e ne siamo consapevoli, si tratta, però, di determinazioni interne e di modificazioni del nostro stato d'animo *"L'albero che vediamo non è mai presente in noi immediatamente ed esistente, bensì solo una rappresentazione di ciò. Non possiamo perciò neppure istituire un paragone della rappresentazione dell'albero che c'è in noi con l'albero stesso e preso in sé"*.⁶³ L'empirista e il razionalista, entrambi dogmatici, non danno risposte accettabili a questo problema, e allora fin quando non avremo ottenuto una risposta sufficiente è del tutto inutile e vano voler spiegare e dichiarare vera una certa genesi delle nostre conoscenze.

Malgrado tutto la prima Critica di Kant forse è più vicina di quanto si creda alle posizioni dello scettico, perché il risultato complessivo dell'Estetica trascendentale è che le nostre rappresentazioni degli oggetti non coincidono esattamente con essi.

Nella Logica trascendentale, poi, si dimostra che l'intelletto e la ragione non sono in grado di procurarci una conoscenza della cosa in sé, che le idee della ragione hanno un valore regolativo nei

62 - ivi p.261

63 - ivi p.275

confronti dei dati sensibili.

Kant ha creduto di poter superare le difficoltà con la distinzione fenomeno/noumeno attribuita agli oggetti; ma tale distinzione non è sufficiente, anzi è erronea perché un oggetto o si conosce o non si conosce e senza accedere al noumeno non si può individuare alcuna corrispondenza.

Nella lettera quinta Enesidemo afferma che la dottrina kantiana potrebbe anche essere presa in considerazione come ipotesi di difesa dagli attacchi sia degli empiristi sia dei razionalisti. Ma Kant non si pronuncia in questo senso perché crede di aver provato le sue tesi, afferma di essere in grado di poter tracciare per sempre la linea che separa il campo del sapere, per noi possibile, dal dominio della conoscenza per noi inaccessibile

Appare evidente che Schulze, lasciandosi sfuggire il senso più profondo della Dialettica trascendentale, non dà peso, né considera nel più interno significato il rapporto tra Critica della Ragion pura e Critica della Ragion pratica. Afferma che la morale e le leggi morali dipendono dalla natura e dalla dignità dell'uomo, non certo dalla conoscenza del positivo o del negativo della cosa in sé, e non comprende le profonde motivazioni che hanno spinto Kant a scrivere la Critica della ragion pratica.

Il filosofare di Hegel

“Hegel fu l’ultimo che osò difendere col suo pensiero l’orgogliosa pretesa della filosofia di essere la dimensione globale che comprende ogni possibile sapere dell’uomo”.

(G. Gadamer, *La ragione nell’età della scienza*, p. 39)

“Hegel tentò un’ultima sintesi di natura e storia e di natura e società in un grande sistema filosofico il quale però proprio perché rappresentava il culmine estremo di un’antichissima aspirazione, l’aspirazione greca di pensare il logos dell’essere, perse ben presto la sua popolarità” (ivi).

Si narra che nel 1827, di ritorno da Parigi, Hegel sia passato da Weimar e abbia fatto visita al poeta Goethe. Durante l’incontro tra i due, Goethe, di solito loquace e patriarcale nella conversazione, ascoltò in silenzio il filosofo che discorreva con particolare animazione. Quando Hegel andò via, la nuora di Goethe, che era stata presente, chiese al poeta chi fosse quello strano ospite e Goethe rispose che si trattava del più grande filosofo della Germania, il professor Hegel di Berlino. Il principe della letteratura e dello spirito tedesco dell’età romantica, riverito e rispettato da tutta Europa, aveva capito, pur non avendola letta per intero, il valore dell’opera hegeliana.

Ed Hegel aveva speculato in grande, come si addice alla filosofia, sin dall’inizio della sua carriera con lo scritto “Differenza tra il sistema di Fichte e di Schelling” affermando che il bisogno di filosofia può essere inteso da qualcuno come il presupposto alla sua nascita e al suo sviluppo, ammesso che alla filosofia, che comincia con se stessa, sia necessario un qualsiasi vestibolo.

Ripeterà in seguito il concetto, sicuro che alla filosofia non

serve alcun metodo se non il proprio, quello dialettico, né alcuna preliminare introduzione. Dirà anche che le cose e il pensare le cose coincidono, che tra *Ding* e *Denken* vi è un'identità immediata, che *“L'uno è l'assoluto stesso; è lo scopo cercato. L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni; questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza. L'altro presupposto sarebbe l'essere-emerso-fuori della coscienza della totalità, la scissione in essere e non-essere, concetto ed essere, finitezza e infinitezza”*.⁶⁴

Sono i primi passi del suo filosofare: partire dall'assoluto con il motore della dialettica *“Ma in ciò consiste il compito della filosofia: nell'unificare questi presupposti, porre l'essere nel non essere-come divenire, la scissione dell'assoluto-come manifestazione di esso, il finito nell'infinito-come vita”*, il compito della filosofia è un compito di ordine inclusivo, comprensivo, o meglio è com-prensione che consiste nella riflessione, riflettere o ragionare, su di sé al fine di cogliere l'assoluto.

“La riflessione isolata, in quanto pone gli opposti, sarebbe un togliere l'assoluto; essa è la facoltà dell'essere e della limitazione. Ma la riflessione ha, in quanto ragione, rapporto con l'assoluto ed è ragione unicamente mediante tale rapporto”. Le gravi difficoltà del criticismo kantiano sorgono proprio dal fatto che una volta dati come separati intelletto e sensibilità, forma e contenuto, pensiero e realtà non è possibile ricongiungerli; mentre vanno congiunti fin dall'origine.

L'essere assoluto, l'assoluto dell'essere, non è piatto, non è statico, si manifesta nella molteplicità e nella pluralità, che il senso comune, erroneamente, ritiene costitutivi dell'essere. L'intelletto umano *“ha il potere di lasciar sussistere l'una accanto all'altra, non unificate, le opposizioni di determinato e*

64 - G.W.F.Hegel, Differenza tra il sistema di Fichte e di Schelling, in *Primi scritti critici*, Mursia Milano 1971 p.17

indeterminato, di finitezza e infinitezza data, e di mantenere l'essere contro il non essere, che è altrettanto necessario all'intelletto" ha soltanto il potere di affiancare gli opposti. Se l'intelletto fissasse questi opposti, in modo da farli sussistere entrambi nello stesso tempo, non sarebbe più intelletto, si autodistruggerebbe.

Tocca alla ragione unificare gli opposti, pensare la totalità, tocca alla filosofia adempiere questo alto compito. Potrebbe chiamarsi facoltà della totalità perché dà alla parte, al limite, al finito un valore parziale, significativo, ma sempre e solo in connessione con il tutto.

La totalità, il vero-intero che Hegel cerca, ma nel contempo postula, va oltre il contingente, il particolare; come intero non è da intendere in modo statico, immobile, anzi quanto più grande è l'opposizione, la forza della scissione, tanto maggiore sarà la forza che la supera.

C'è chi ha parlato di oscurità di Hegel, chi ha detto che Hegel come l'antico Eraclito è oscuro, *skoteinòs*, oggi si direbbe parla da marziano; ma lo stesso Hegel replicò a tale critica dicendo che l'oscurità del suo filosofare, come della filosofia, dipende dalla profondità della speculazione. Dello stesso avviso Th. W. Adorno quando ha scritto che Hegel impersona il filosofo autentico, colui che non rinuncia a dire, allo stesso modo degli oracoli antichi, ciò di cui non si può parlare chiaramente.

Andiamo a sfogliare un testo pubblicato postumo "*L'Introduzione alla storia della filosofia*" nel quale si entra subito in medias res affermando che la filosofia non può prestarsi a una definizione formalistica o formale perché è "*pensiero che trova se stesso*", *pensiero che incarna il proprio tempo, pensiero teso ad "abbracciare con uno sguardo generico l'insieme prima di venire ai particolari, altrimenti si rischia che vada perduto di vista il tutto per troppi particolari, la foresta per gli alberi, la filosofia per le filosofie"*.⁶⁵

65 - G.W.F.Hegel, Introduzione alla storia della filosofia, trad. -segue a pag.112

Partendo dal presupposto che lo scopo della filosofia è la ricerca della verità e che non si dà il vero senza l'intero, premessa di ordine ontologico, logico, epistemologico Hegel si impone il titanico compito di scoprire la connessione tra le diverse realtà, tra i diversi momenti o livelli della realtà, della vita e del pensiero, di mostrare le affinità dei diversi e degli opposti, il nesso autenticamente reale e logico tra le parti, lo sviluppo per gradi del tutto, dietro la diversità e la differenza. La diversità in sé non è esprimibile, è la morte del finito, la negazione del pensiero.

Precisa meglio il valore dei termini diversità e molteplicità scrivendo *“chi considera la molteplicità come un principio assolutamente fisso, non ne conosce la natura e la dialettica: la molteplicità è nel fluire e deve esser concepita nel movimento dello svolgimento, come un momento transitorio”*.⁶⁶

E ancora, per altro verso, sostiene che quando viene a mancare la potenza dell'unificazione, quando la molteplicità si riduce in frantumi e polverizza il tutto nella singolarità e nell'esteriorità allora sorge il bisogno di filosofia. Soprattutto in tempi lacerati l'umanità sente il bisogno di filosofia.

La realtà è un tutto che, per sua forza intrinseca, si scinde e ricomponne perennemente, anzi non avrebbe vita se non fosse in tal modo strutturata. La filosofia scientifica si fonda su tale dinamicità, come detto in “Differenza tra il sistema di Fichte e di Schelling” citato in apertura e *“la scissione è la fonte del bisogno della filosofia... La forza che limita l'intelletto lega alla sua costruzione che pone tra gli uomini e l'assoluto tutto ciò che per l'uomo è prezioso e sacro lo consolida mediante tutte le potenze della natura e dei talenti e lo estende all'infinito. Si può qui trovare l'intera totalità delle limitazioni, fuorché l'assoluto stesso. Perduto nelle parti, l'assoluto spinge l'intelletto a svilupparsi infinitamente nella molteplicità; ma l'intelletto, mentre anela ad estendersi fino all'assoluto, produce tuttavia senza fine solo se*

introd. e note di A.Plebe e P. Emanuele Laterza Roma Bari 1991 p.58

66 - ivi p.115

stesso e si prende gioco di sé. La ragione perviene all'assoluto solo uscendo da questa molteplicità delle parti".⁶⁷

La filosofia nella sua specificità di scienza delle scienze non può ignorare le discipline affini *"Da un lato quindi si dovrà esaminare esattamente la stretta connessione che lega la filosofia con gli altri campi affini, cioè la religione, l'arte le altre scienze ed anche la storia politica, d'altro lato, una volta delimitato esattamente il campo della filosofia, attraverso la determinazione di ciò che è la filosofia e di che cosa le appartiene, avremo anche raggiunto un punto di partenza per la sua storia".⁶⁸*

Le altre scienze, quelle non affini alla filosofia, hanno avuto vicende incerte, cambiamenti, una crescita per stratificazioni, ampliando e migliorando il precedente, anche di rivoluzioni; il corso della filosofia, invece, è diverso e autonomo, come si legge nella Prefazione alla Fenomenologia *"L'elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti...la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione".⁶⁹*

Il concetto di vero hegeliano, quello che la filosofia cerca, a differenza delle altre scienze, esclude tutte le analisi, le considerazioni le prospettive parziali, locali, unilaterali, accidentali della realtà per essere globale, complessivo, universale. Di qui l'impossibilità che la filosofia si confonda con l'opinare, cioè il sofisticato tessere opinioni. Del resto quale utilità ci sarebbe nel proporre una galleria di opinioni o filosofie se non si attingesse alla verità? L'opinione si ferma a livelli conoscitivi individualistici mentre la scienza filosofica si qualifica come critica di tutti e tutto, critica della ragione alla stessa ragione.

E tuttavia la filosofia, con la sua specificità, ha bisogno delle

67 - G.W.F.Hegel, Differenza, cit p.13-14

68 - G.W.F.Hegel, Introduzione, cit p.60-61

69 - G.W.F.Hegel, Prefazione alla "Fenomenologia della spirito"vol.I trad.di E.De Negri La Nuova Italia Firenze 1973 par.47

altre scienze, e Hegel non arretra di fronte all'oceano delle molteplici conoscenze determinate, alle tante e spesso contraddittorie forme del sapere, non arretra di fronte alle analisi dell'intelletto. Certo non si potrà fare filosofia di tutto, avremo una sua banalizzazione, mentre compito della filosofia è e resta lo studio dell'essenza del mondo e della vita.

Il pensare dialettico di Hegel, fornito di occhi propri, di propri sensi, è impastato di enciclopedismo per il suo inesauribile contenuto mondano; si fissa, però, su ciò che è immutabile, operando uno scarto e una scelta tra sviluppo interno e elementi esterni, eliminando il contingente che è esteriorità, che non può rientrare nell'ampio fiume del filosofare, anzi è la negazione della filosofia, è oggettualità morta e piatta.

Il pensare di Hegel vuole essere un pensare concreto, deve pensare il tutto perché ogni parte è parte di un tutto, deve significare molte attività, fisiche e spirituali, atteggiarsi a forza onnivora. E il filosofo deve comportarsi come quel viaggiatore che impara a conoscere le città, i fiumi, i paesi, gli uomini e nello stesso tempo impara a scartare l'estraneo, l'accidentale. Novello Ulisse niente gli è estraneo, tutto gli appartiene, è spinto a vagare, peregrinare incessantemente con la sola, unica guida della ragione.

La ricerca storica, condotta filosoficamente, cerca di scoprire i momenti, le espressioni, le manifestazioni dello Spirito, non può essere scambiata con la presentazione di ciò che fu in un determinato momento, poi sparì in un altro, perché *“non si dà per la filosofia una storia esteriore, una storia cioè simile alla storia di altre discipline, delle origini, della fioritura, della decadenza”*.

Ciò che hanno detto i filosofi del passato costituisce un humus ideale, gravido di idee per i filosofi del presente, purché questi ultimi, non fermandosi alla semplice filologia, traendo stimoli dai pensatori del passato, facciano i conti con il mondo del presente, persino soprattutto il proprio tempo. Dialogo con i testi di una tradizione criticata, ormai vagliata e collaudata, contatto e

familiarità con i materiali di quel genere di scrittura che chiamiamo filosofica, quindi; dall'altro esistenza vissuta nel proprio tempo.

Riprendendo la polemica con lo scetticismo Hegel dice con fermezza che la filosofia non lo teme perché è altro dall'opinione, è ricerca del vero che si fa nel tempo, in itinere, che richiede soltanto la fatica del pensare, una scienza che si occupa di tutto e il contrario di tutto, che è un work in progress, che non ha inizio né fine, si svolge in modo circolare, che abbisogna solo della fede nella potenza dello spirito, del coraggio della verità.

Spesso sentiamo dire che il concetto di verità è sorpassato, non abbiamo più nulla a che fare con la verità; ma Hegel, pur riconoscendo che la verità come adaequatio non è più sostenibile dopo Kant, che la metafisica è finita con Kant, supera ogni istanza scettica, ogni epoché, con un richiamo etico all'uomo onesto per il quale la verità avrà sempre un grande valore e sarà sempre una cosa che fa battere il cuore.

Nella Introduzione alla storia della filosofia ci tiene a precisare che “la verità non può essere conosciuta per una percezione immediata, cioè un'intuizione, né sensibile né intellettuale (infatti ogni intuizione in quanto tale è sensibile) ma soltanto attraverso la fatica del pensiero”.⁷⁰

Il pensatore che opina, lo scettico, che non crede alla verità, è un intellettuale che sosta alla superficie delle cose, è debole perché pigro, non ha la forza di affrontare la fatica del pensiero. Né deve essere motivo di preoccupazione la molteplicità delle filosofie, dei punti di vista, delle prospettive perché il molteplice ha la sua positività se s'inquadra in una totalità sistematica, se tende a unificarsi.

La diversità delle filosofie non è indice della impossibilità del vero, anzi è la prova che il vero è supremo e che l'istinto della ragione mantiene questa fede o sentimento invincibile della verità. La confutazione di alcune filosofie non deve istituire una specie di

70 - G.W.F.Hegel, Introduzione, cit p.75

cimitero ove si ammucciano le filosofie morte, deve invece irrobustire la ricerca e l'impegno del pensiero. Qualcosa di simile ha proposto Platone nel Simposio sull'origine erotica della filosofia, sulla sua natura dinamica, sulla sua consapevolezza della privazione, della mancanza. La diversità delle filosofie, dei linguaggi, se intesa in modo assoluto, porterebbe a una sorta di babele, invece è giusto affermare che tra le filosofie vi è differenza (*Unterschied*), ma vi è anche una connessione essenziale realizzata dallo spirito pensante.

La filosofia e gli altri saperi

Se è vero che l'Enciclopedia delle Scienze è uno strumento didattico, il libro hegeliano di filosofia per i giovani, è soprattutto a questa grande sintesi che bisogna ricorrere per scoprire il filo rosso della speculazione hegeliana.

Di sicuro con Hegel la storia della filosofia è giunta, se non al compimento, a uno stadio definitivo, ultima tappa del suo progetto razionale, alla posa dell'ultima pietra di un edificio multidisciplinare in cui cielo e terra, materia e spirito, reale e razionale si compenetrano. Con Hegel più che con Platone la filosofia ha raggiunto e maturato il suo statuto epistemologico di scienza del pensiero, che abbraccia ogni sapere e ogni prassi, che costantemente si nutre di ciò che hanno pensato i filosofi nel tempo, che vive e pensa nel presente, vuole essere protesa verso il futuro. Con Hegel si è giunti al punto di chiudere un discorso iniziato da Platone, sviluppato da Aristotele, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant. Si è arrivati all'ultima tappa di una forma di pensiero che scrive un testo unico, un grande libro enciclopedico in risposta alle domande e ai problemi della società occidentale.

L'*Enzyklopadie* hegeliana, pubblicata il 1817, ha lo scopo di mostrare la presenza operante della ragione in tutte le sfere e in tutti i momenti della realtà, è una sorta di viaggio nella filosofia attraverso le scienze, vuole dimostrare che solo una enciclopedia

filosofica può fregiarsi del titolo di scienza autentica. L'Encyclopedie illuministica di D'Alembert e Diderot non raggiunge il più alto grado di scientificità perché si serve di metodi soggettivi e incerti, è impostata su contenuti di natura empirica, frammentari, limitati, è orientata, infine, da idee filosofiche senza ordine e sistema.

L'*Enzyklopadie* è un tutto costruito sulla circolarità degli elementi particolari. Questi sono inclinati oltre i propri stessi limiti, seguendo curve trascendenti, verso una sfera ulteriore, il circolo come circolo dei circoli alla stessa maniera della spirale. L'immagine della spirale indubbiamente contrasta con quella classica dell'albero della scienza, usata dagli enciclopedisti francesi, perché radici, tronco, rami appaiono simboli insufficienti a spiegare la scienza sistematica e filosofica. Con la spirale, che tuttavia a quanto ne so non è stata adoperata da Hegel, ben si rappresenta la serie delle cause e degli effetti, le parti e l'intero, la separazione, ma anche la rottura degli schemi, degli scompartimenti e la connessione della parti "secondo la necessità del concetto".

L'Encyclopedie è un aggregato di varie scienze considerate nei loro aspetti contingenti ed empirici l'*Enzyklopadie*, pur avendo il giusto rispetto e la dovuta attenzione per i caratteri costitutivi delle scienze empiriche, non si disperde nel contingente, non ha limiti.

Per Hegel è un errore, come sostenuto dagli illuministi, dalla filosofia critica o dalle scienze, risolvere prima l'indagine sulla facoltà conoscitiva dell'uomo, sul metodo, sugli strumenti della ricerca e poi procedere. È invece opportuno rovesciare il rapporto di metodo e verità in verità e metodo.

Per Kant la filosofia era accomunata alle scienze, aveva caratteri propri ma comunicava con le altre scienze, per Hegel, che ideologicamente si batte per l'unità del sapere e la superiorità della filosofia, le cose stanno diversamente "*Ma se ci si accontenta solo di categorie quali quella della 'grande influenza'*

si pongono i due ordini in una connessione puramente esteriore e si parte dal presupposto che essi siano indipendenti. Qui invece dobbiamo considerare il rapporto secondo altre categorie, non in vista dell'influenza e dell'effetto reciproco. La categoria essenziale è infatti l'unità di tutte queste manifestazioni, giacché uno solo è lo spirito, che si manifesta e si imprime nei diversi momenti”⁷¹

La filosofia, dice Hegel, non può essere accomunata alle altre scienze perché *“è un agire libero, non egoistico, deve prima essere scomparsa l'angoscia del bisogno, lo spirito dev'essersi rinvigorito, innalzato e rinsaldato in sé, le passioni devono essere state placate, la coscienza dev'essersi tanto evoluta da poter pensare a oggetti universali”⁷²*, la filosofia non considera le determinazioni, ciò che non è essenziale, i fronzoli bensì ciò che è effettivamente reale, il vero, *“il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice”⁷³* è la realizzazione unitaria delle distinzioni, è la mediazione di tutti gli opposti.

La ragione epistemica propria della filosofia è mostruosa, onnivora, istintuale, è la ragione che al di là delle contraddizioni si volge verso l'unità, al di là degli opposti tende al tutto, incarna l'istinto di verità primordiale, l'istinto dell'accordo tra pensiero ed essere. Sotto l'aspetto materiale può essere inutile, superflua perché comincia al tramonto del mondo reale, come la nottola di Minerva compare al crepuscolo; tuttavia è e deve essere in stato di identità con il suo tempo.

Nessuno, e nemmeno la filosofia può andare oltre il suo tempo.

71 - G.W.F.Hegel, ivi p.138

72 - G.W.F.Hegel, ivi p.139

73 - G.W.F.Hegel, Prefazione, cit par.47

Lo scriba del caos

“Io vengo a contraddire come mai si è contraddetto, e nondimeno sono l’opposto di uno spirito negatore. Io sono un lieto messaggero, quale mai si è visto, conosco compiti di un’altezza tale che finora è mancato il concetto per definirli; solo a partire da me ci sono nuove speranze”.

F. Nietzsche, *Ecce homo*.

Con originale rilettura dei testi dei presocratici, esegesi vivace e feconda, in particolare dei frammenti di Eraclito, F. Nietzsche è riuscito a trarre affascinanti e innovativi spunti, analisi, contatti per un esame critico di tutta la storia della filosofia e della civiltà occidentale. Nietzsche ha sentito nelle parole di Eraclito la voce di un precursore e affine, è stato soprattutto colpito dalla dottrina del divenire e dal gioco della ripetizione, dell’eterno ritorno della necessità, che farà da humus all’elaborazione della sua personalissima legge dell’eterno ritorno.

Ha scritto a proposito Karl Lowith *“Eraclito, come pure Nietzsche, considera l’essere di tutto l’essente non come ‘punizione del divenuto’, bensì come ‘legittimazione del divenire’, che racchiude in sé il trascorrere e il distruggere. In questo processo di costante agire e divenire domina la Dike, quale legge della necessità. La dottrina di Eraclito, come quella di Nietzsche, è insieme ‘tremenda’ e ‘edificante’; ma è necessaria una forza particolare per trasferire l’effetto terrifico in quello letificante”*.⁷⁴

Eraclito e Nietzsche, insomma, prendono atto della legittimità del divenire, e alla sua legge, la legge di Dike, vogliono attenersi. Per Eraclito non era possibile distinguere un mondo fisico da un

74 - K.Lowith, *Nietzsche e l’eterno ritorno*, Laterza Bari 1985 p.120, tit.orig. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer Stuttgart 1956

mondo metafisico, un mondo vero da un mondo apparente. Non erano immaginabili forme di dualismo, perché il mondo è uno, un tutto che si manifesta attraverso la molteplicità dei suoi aspetti, un mondo apparentemente immobile che si modifica perennemente in una visibile “tempesta del divenire” che non ha né cause, né fini e non va né capito, né spiegato. Nella tempesta del divenire, del παντα-ρει l’uomo, a sua volta, non occupa un posto privilegiato, anzi è veramente libero solo quando lo sente proprio, quando vive al suo interno con la consapevolezza e la volontà di assecondare il corso della natura, rispettarne lo stemma della necessità.

La consapevolezza e la volontà dell’uomo di sentirsi parte integrante della natura e del mondo non determina un atteggiamento di vita pessimistico o ottimistico, comporta invece un’adesione alla totalità dell’essere, scevra da valutazioni, al di là del bene e del male.

Mentre per Eraclito, filosofo presocratico e premetafisico, era più facile e naturale provare un simile senso della vita perché ancora immerso nelle origini, vicino alla fase premetafisica dell’Occidente, per Nietzsche e per l’uomo metafisico è urgente e fondamentale il problema di uscire dal proprio tempo, dall’epoca metafisica e negativa che si è affermata da Socrate in poi.

Di qui la necessità di compiere un salto drammatico e coraggioso, di saltare l’uomo metafisico, di realizzare l’oltreuomo. Non è certo impresa facile e alla portata dell’uomo comune, perché negare dei valori, tutti i valori della civiltà occidentale accolti per duemila anni, quando si è segnati, irretiti, ancora raggomitati insieme ad essi, può significare soltanto rovesciarli o capovolgerli e restarne ancora dentro. Per la nascita dell’oltreuomo è necessario operare un azzeramento radicale, credere nell’eterno ritorno della necessità.

La dottrina dell’eterno ritorno, la più complessa e importante dottrina di Nietzsche dice dell’eterno ritorno come essere universale del divenire, un divenire attivo, vincente, non nichilistico, un divenire, un ritorno del differente che non cade

nella trappola dialettica. Nemmeno scade a livello di meccanicismo, come ha detto G.Deleuze, criticando l'interpretazione meccanicistica dell'eterno ritorno *“Se il meccanicismo è una cattiva interpretazione dell'eterno ritorno, ciò è dovuto al fatto che esso non implica necessariamente né direttamente l'eterno ritorno, ma perviene soltanto alla falsa conseguenza di uno stato finale assunto come identico allo stato iniziale”*.⁷⁵

Il meccanicismo non riesce a spiegare le possibilità di modificazione da uno stato iniziale o all'inverso da uno stato finale, non riesce a giustificare, almeno una volta, l'attraversamento di una qualsiasi differenza. Il meccanicismo, insomma, non riesce a spiegare l'ipotesi ciclica e l'esistenza di differenze nell'ambito dello stesso ciclo. Anche il concetto di forza, di cui parlano i fisici, va cambiato perché bisogna aggiungervi il valore 'qualitativo' che scaturisce dagli elementi differenziali delle forze nei rapporti fra loro.

Il fattore primario della vita, invece, è la volontà di potenza, l'elemento genealogico della forza, differenziale e genetico al tempo stesso *“La volontà di potenza è l'elemento dal quale derivano sia la differenza di quantità di forze che siano tra loro in rapporto, sia la qualità che, in questo rapporto, è propria a ciascuna forza”* (ivi). La volontà di potenza è il principio della sintesi delle forze, 'motore' dell'eterno ritorno, laddove la forza può e la volontà di potenza vuole.

Nell'esame storico della civiltà occidentale Nietzsche, dopo aver severamente criticato Socrate e Platone, il cristianesimo medievale e moderno, si ferma, pur senza dedicarvi molte pagine, ad analizzare il dubbio cartesiano per contestarlo. *“Descartes dubita in effetti di essere nella verità, giacché Dio potrebbe ben essere un ingannatore, ma Descartes è sicuro del fatto che un inganno non è conciliabile con la perfezione di Dio. Per contro il*

75 - G.Deleuze, Nietzsche e la filosofia, Feltrinelli Milano 1992, tit.orig.Nietzsche et la Philosophie, Presses Universitaires de France 1962 p.77

'nuovo illuminismo' di N., per il quale Dio non è più semplicemente da mettersi in dubbio, bensì è morto, prende quale 'punto d'avvio' 'l'ironia contro Descartes' e la sua 'leggerezza' nel dubbio".⁷⁶ Il cogito è una finzione, un inganno linguistico, forse Cartesio non se ne è accorto ma con il cogito è caduto nella trappola della frase, della grammatica tradizionale.

Dice Nietzsche che Descartes nel momento in cui dubita non può più essere radicale perché presuppone la certezza di Dio e si trova a dover confondere poi la definizione di Dio ingannatore con quella di Dio buono. Crede, con leggerezza, che la scienza, soprattutto la matematica, ci dia conoscenze sicure, mentre avrebbe dovuto mantenere ancora fermo il dubbio e sostenere che l'essere può o non può essere conoscibile, può o non può essere conosciuto.

Ma la polemica niciana contro Cartesio è soprattutto una polemica contro il metodo, contro la logica, di cui il filosofo deve liberarsi perché la volontà di potenza non si fa guidare da qualsiasi metodo, è un atto *"Il valore non è un atto come gli altri, ma la dimensione genetica e critica al tempo stesso, di ogni nostra azione, sentimento e pensiero. Il metodo consiste nel riferire un concetto alla volontà di potenza per ridurlo a sintomo di una volontà, senza la quale non si potrebbe nemmeno pensarlo (né si potrebbe provare un sentimento o intraprendere un'azione) ; e poiché tale metodo corrisponde alla domanda tragica, è un metodo tragico"*.⁷⁷

La volontà non vuole, sia chiaro, un oggetto, un obiettivo, un fine perché questi sono sintomi, vuole invece la propria qualità e la qualità delle forze corrispondenti. Il "metodo tragico" di Nietzsche, non propriamente metodo, è metodo differenziale, tipologico, genealogico.

Altro confronto significativo con Kant.

Nietzsche attacca l'analiticità della Critica della Ragion Pura,

76 - K.Lowith, cit p.144

77 - G.Deleuze, cit p.106

attacca la celebre espressione kantiana “il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me” perché l’uomo di Nietzsche è meno sapere e più agire, è prassi più che pensiero, prassi che si svolge secondo leggi empiriche, immediatamente certe e non apriori, secondo scelte libere e non dettate da imperativi. Nella Critica della Ragion Pratica, dove parla di imperativi Kant rinuncia di fatto alla critica e quindi è dommatico, accetta i valori morali, il valore di questi valori senza discuterli, li prende come comandi etici.

Si può addurre soltanto a suo merito che si rese conto che una critica severa doveva essere totale, ma nel farlo fu troppo preso dalla voglia di stabilire confini, limiti, diritti di ciò che criticava. Ancor più Kant ha sbagliato nell’impostazione generale della sua filosofia quando ha posto che la ragione criticasse se stessa, fungesse cioè da giudicante e giudicato, mentre la critica va fatta come genesi interna degli elementi (ragione, intelletto, sensi, io morale, sentimento) come principio genetico, genealogico, legislatore.

Contro Kant Nietzsche non ricorre a principi trascendentali, non obbedisce passivamente alla ragione, anzi ad essa si oppone, non è legislatore alla maniera kantiana come un giudice che pacifica le parti, non è il terzo elemento che unifica le parti, le mette d’accordo, è, invece, il genealogista, il filosofo dei contrari e dell’avvenire.

Anche il confronto con Hegel è critico e di opposizione. La volontà di potenza di Nietzsche, elemento generatore della forza, non va scambiata con la dialettica, si rapporta continuamente al caso, rispetta il caso, non lo sopprime, perché il caso fa parte del gioco, viene affermato perché senza di esso non avremmo la trasformazione, il divenire. Il caso rappresenta i diversi casi, le diverse eccezioni, le diverse forze. Non rapporti dialettici, quindi, tra forze o situazioni di forze, bensì relazione tra attività e reattività, qualità originarie della forza, affermatività e negatività, qualità originarie della volontà di potenza.

La dialettica hegeliana aveva situato di fronte le opposizioni, con la sintesi le conciliava e univa: singolare e universale, quiete e moto, finito e infinito. Ma in questo modo si muoveva a livello di sintomi, non andava alle radici, alla determinazione e alle determinazioni. Nella logica hegeliana *“soggetto e predicato non subiscono mutamenti, restano così poco determinati come lo erano all’inizio, vengono interpretati il meno possibile, mentre tutto accade in regioni intermedie. Non ci si può meravigliare del fatto che la dialettica proceda per opposizioni, per sviluppo dell’opposizione o contraddizione, per soluzione della contraddizione; essa infatti ignora l’elemento reale da cui derivano le forze con le loro qualità e i loro rapporti”*.⁷⁸

La dialettica hegeliana, ignorando i sottili meccanismi, gli spostamenti topologici, le variazioni tipologiche, è una dialettica che di fatto ignora la realtà, per essa l’esistenza offre solo in contropartita una finzione, un’astrazione.

Quando Hegel dice che Dio diventa uomo e l’uomo diventa Dio, non si chiede preliminarmente chi è l’uomo, chi è Dio, li mette davanti e basta. Allora si può ben dire che la dialettica hegeliana è una teologia come forse lo è tutta la filosofia da Socrate in poi.

Nella Seconda inattuale con movenze e passaggi che fanno pensare al nostro Leopardi ricorda che l’animale non ha senso della storia, che l’uomo pensa di essere superiore all’animale perché riesce a distinguere il passato dal presente e dal futuro, ha cioè la nozione del tempo. Ma questa consapevolezza, per lo più, reca danno all’esistenza umana. *“Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell’attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri”*.⁷⁹

78 - G.Deleuze, cit p.185

79 - F.Nietzsche, La nascita della tragedia, Considerazioni -segue a pag.125

Un uomo simile sarebbe condannato a vivere una vita sdoppiata, non autentica, una vita fuori del tempo reale, mentre, come per l'animale, per l'uomo è più naturale essere soggetto all'oblio.

La storia, il senso della storia, visto che l'uomo non può respingerli, è bene che vadano ridimensionati secondo l'utilità e il danno che arrecano *“ciò che è non storico e ciò che è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà”*.⁸⁰ Polemizzando ancora con Hegel Nietzsche afferma che gli uomini condizionati dalla storia, sono, in effetti, degli uomini sovrastorici, che trasferiscono la realtà dei fatti in un mondo platonico, mondo ideale ed esterno all'esistenza. L'educazione storica sarà salutare e utile solo se dominata da una forza superiore di un uomo superiore e non se sarà essa a dominare sull'uomo, *“La storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza, come per esempio lo è la matematica”*.⁸¹

La storia non può essere una scienza come è stata intesa dal positivismo o dall'idealismo, la storia può avere solo un valore indiziario che nulla dà all'uomo sul piano della certezza e dell'agire; anzi la vita, dalla storia orientata, si frantuma e degenera, deperisce, è la morte.

Siamo, in contrapposizione a Hegel, alla negazione di ogni possibilità di filosofia della storia, all'affermazione della casualità, della pluralità e molteplicità di tutto ciò che avviene nel mondo della vita.

Sul filo di queste premesse e argomentazioni critiche, Nietzsche può riferire dei vari tipi o specie di storia: la monumentale, la antiquaria, la critica. *“Se l'uomo che vuol creare cose grandi ha in genere bisogno del passato, se ne impossessa*

inattuali I-III a cura di G.Colli Adelphi Milano 1972 p.264

80 - ivi, II inattuale p.266

81 - ivi p.272

*per mezzo della storia monumentale; chi invece ama perseverare nel tradizionale e in ciò che è venerato da gran tempo, coltiva il passato come storico antiquario; e solo colui al quale una sofferenza presente opprime il petto, e che a ogni costo vuol gettar via il peso da sé, ha bisogno della storia critica, vale a dire di quella che giudica e condanna”.*⁸²

La condanna della storia è la condanna della storia non critica “ogni uomo e ogni popolo ha bisogno, secondo le sue mete, forze e necessità di una certa conoscenza del passato, ora come storia monumentale, ora come storia antiquaria e ora come storia critica; ma non è il bisogno di una schiera di pensatori puri che soltanto stiano a guardare la vita, oppure di individui avidi di sapere, che siano appagati solo dal sapere, e per i quali l'accrescimento della conoscenza sia il fine stesso, bensì si tratta sempre di un bisogno che ha come scopo la vita e quindi anche rimane sotto la signoria e suprema guida di questo scopo”.

⁸³

È la condanna di qualunque tentativo, come quello hegeliano, di fare della storia una scienza, ricondurla al grado di ideologia, di episteme, di verità 'fiat veritas pereat vita'.

I greci e gli antichi hanno avuto uno spirito antistorico e forse per questo sono stati più forti, più decisi, più vivi, sensitivi, umani. I moderni, invece, non sono stati capaci di cavare niente da sé stessi; anche noi contemporanei “solo riempiendoci e stipandoci di epoche, costumi, arti, filosofie, religioni e conoscenze estranee, diventiamo qualcosa di degno di considerazione, ossia enciclopedie ambulanti”.

⁸⁴

Lo storicismo nulla può darci della vita, è dannoso per la vita “Credo che in questo secolo non ci sia stata nessuna deviazione o svolta pericolosa della cultura tedesca, che non sia diventata più pericolosa ancora per l'enorme influenza, fino a questo momento ancora dilagante, di questa filosofia, ossia della filosofia

82 - ivi p.279

83 - ivi p.286

84 - ivi p.289

hegeliana”.⁸⁵ È deprimente che in Germania e anche in Europa si storicizzi tutto, si faccia della storia una filosofia e della filosofia solo storia (per debolezza delle menti) e si affermi che 'il concetto realizza se stesso', cioè il reale è razionale e il razionale è reale, si possa parlare di giudizio universale, di sintesi dialettica.

La concezione della storia di Hegel, insomma, annulla l'uomo nella sua concreta esistenza “*Se ogni successo contiene in sé una necessità razionale, se ogni avvenimento è la vittoria di ciò che è logico o dell'idea' - allora ci si metta subito giù in ginocchio e si percorra poi inginocchiati l'intera scala dei 'successi'*”.⁸⁶

Tornando al cogito cartesiano è bene che sia riscritto nel modo seguente: vivo, ergo cogito. Da Cartesio “*Mi è garantito il vuoto 'essere', non la piena e verde 'vita'; il mio sentimento originario mi assicura soltanto che io sono un essere pensante, non che io sono un essere vivo, che io sono non un 'animal', ma tutt'al più un 'cogital'. Datemi prima la vita, e allora io vi creerò da essa anche una cultura!*”.⁸⁷ Il cogito confonde attivo e passivo, pone fittiziamente il soggetto e con esso la res cogitans, il linguaggio. Invece cogito è una parola, il cui significato è molto complesso, vuole essere l'atto di pensare, credere di pensare, atto di fede nella grammatica.

Chiusa la critica al cogito cartesiano fa ritorno ai greci delle origini e dice che i greci si trovarono in pericolo quando la loro civiltà a contatto con altre fu confusa, quasi dispersa, ma reagirono seguendo il detto orfico 'Conosci te stesso' e così “*impararono a poco a poco a organizzare il caos, concentrandosi, secondo l'insegnamento delfico, su se stessi, vale a dire sui loro bisogni veri, e lasciando estinguere i bisogni apparenti*”.⁸⁸

85 - ivi p.326-7

86 - ivi p.328

87 - ivi p.350

88 - ivi p.354

La volontà di potenza e l'eterno ritorno

In una pagina memorabile Nietzsche ha indicato il luogo esatto dove lo visitò l'idea di un eterno ritorno: un sentiero nei boschi di Silvaplana, vicino a un grande masso, piramidale, un mezzogiorno dell'Agosto 1881 “a seimila piedi dall'uomo e dal tempo”, dirà: *“Immortale l'istante in cui generai l'eterno ritorno. Per quell'istante io sopporto il Ritorno”*.

La dottrina niciana della volontà di potenza e dell'eterno ritorno ha fatto pensare a qualcosa di simile alla teoria evoluzionistica o biologica di C. Darwin, ma sappiamo che lo stesso Nietzsche prese le distanze da Darwin. Per Nietzsche, ammesso che ci sia la lotta per l'esistenza come proposto da Darwin, è l'interpretazione della vita e dei fatti che lascia perplessi. I forti sono effettivamente quelli che vincono nell'evoluzione di Darwin oppure ci sono altri soggetti che realmente sono i più forti?

Nel Gorgia platonico Callicle contro Socrate cerca di distinguere la natura dalla legge per affermare le ragioni della prima contro quelle della seconda. Alla fine il dialogo si conclude con la vittoria di Socrate, cioè dei deboli, con la vittoria della legalità sullo stato di natura, la vittoria dei deboli-forti, degli uomini superiori. In realtà Socrate, da buon sofista, ha solo ribaltato l'argomento di Callicle, ha costruito la vittoria sul piano della reattività, della negazione, come da sempre hanno fatto i deboli, inventando espedienti. Si pensi soltanto alla scrittura delle leggi, autentica arma per vincere sui più forti.

Per Nietzsche la vita, i fatti sono stati male interpretati dall'ermeneutica e dalla civiltà occidentali, sono stati fraintesi dal positivismo, dall'umanesimo, dalla dialettica perché forza e debolezza non possono essere giudicati sulla base dell'esito della lotta o del successo, *“si possono giudicare le forze solo se si tiene in considerazione prima di tutto la loro qualità, attiva o reattiva; in secondo luogo si deve considerare l'affinità tra la qualità e il*

*corrispondente polo, affermativo o negativo, della volontà di potenza; in terzo luogo, la sfumatura di qualità che la forza presenta nei vari momenti del suo sviluppo, in relazione alla sua affinità”.*⁸⁹

L'eterno ritorno di Nietzsche è, invece, un continuum di scontri, di lotta incessante, senza esclusione di colpi tra forze attive e reattive, affermative e negative che si ripete nel tempo, un perenne fluire e contrapporsi di ambiguità, di ambivalenze, di degenerazioni di cose, di esseri. E visto che i fatti, come oggetto di conoscenza, non ci sono, proprio sull'interpretazione si fonda una gran parte dell'attività del saggio. Questi potrà esprimere giudizi seguendo la bussola dell'arte genealogica che è simile a quella del medico il quale all'ottica del malato contrappone concetti e valori più sani e dalla pienezza della vita riesce a capire anche la decadenza e la malattia.

Quando Nietzsche critica il metodo proponendo il 'metodo tragico' cioè dionisiaco ha chiuso con la filosofia e la scienza classiche, medievali e moderne, ha chiuso con la epistemologia e si sta muovendo per la strada dell'ermeneutica. Interpretazione che è quella ricerca genealogica o della formazione del soggetto, che si svolge attraverso una rete di sintomi e di segni, nello spazio e negli spazi molteplici del significato, nel segreto inganno ed enigma della lingua. La critica del concetto di verità è la critica dell'adaequatio, dell'equivalenza tra significato e valore, della trasparenza dei segni, dell'identità tra idee, parole e cose. La critica del metodo e del concetto di verità è la critica di una malattia, si esprime con il sospetto, anzi il disprezzo della verità. Al metodo, al concetto di verità, alla scienza va sostituita la Gaia scienza, quella dionisiaca, che ci spiega come si è evoluta o meglio involuta la specie umana.

Prima l'uomo ha creduto e vissuto nell'errore, poi ha conosciuto la verità, successiva-mente è diventato scettico. Grazie alla tendenza scettica del nostro tempo siamo disposti a credere

89 - G.Deleuze, cit p.89

solo nelle finzioni, nelle interpretazioni prodotte dal soggetto, sapendo naturalmente che sono finzioni; al posto del filosofo è subentrato il poeta.

A livello di frase, di discorso, di concetto l'universale è stato realizzato grazie all'abbandono deliberato delle differenze individuali, grazie all'oblio dei caratteri singoli *"L'omissione dell'individuale e del reale ci dà il concetto... Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di far volatilizzare le metafore intuitive in uno schema, ossia di dissolvere un'immagine in un concetto"* (Libro del filosofo).

Questo spostamento si è avuto ad opera di Platone e Aristotele quando il rapporto soggetto/predicato è divenuto la norma di ogni discorso, di ogni verità, quando la categorizzazione è stata privilegiata nei confronti della produzione. La frase metafisica si è imposta con il principio di identità negando il divenire, con un atto di fuoriuscita dal tempo, con l'essere fuori dal tempo, con la considerazione dell'essere come presenza come dirà Heidegger.

Filosofi e pensatori prima di Nietzsche hanno parlato di volontà di potenza, ma in modo del tutto diverso e contraddittorio. Alcuni interpretando la volontà di potenza come oggetto di una rappresentazione, vedi per esempio T.Hobbes, in cui si fa del signore e del servo, del vincitore e del vinto oggetto di rappresentazione e per ciò figura, immagine, errata fotografia del reale. Altri riconoscendo la volontà di potenza alla luce dei valori comuni a una determinata società secondo il più nefasto conformismo.

I valori comuni per Nietzsche, invece, sono disvalori che bisogna negare in quanto privi di validità e giustificazione. La volontà di potenza non è spiegabile, come già detto, mediante l'interpretazione darwiniana della vita che pure può sembrare 'adeguata' alla natura, perché essa dà risultati contrari a quelli desiderati in quanto consente la vittoria dei deboli e non dei forti. G.Deleuze, che spesso abbiamo coinvolto in queste pagine, a tale proposito osserva: *"non si insisterà mai troppo nel sottolineare*

*quanto siano estranee a Nietzsche e alla sua concezione della volontà di potenza le nozioni di guerra, di rivalità o anche di confronto”.*⁹⁰

La filosofia della volontà di Nietzsche contrassegnata dal motto *volere = creare*, *volontà = gioia*, deve in primo luogo distruggere, indi oltrepassare la vecchia metafisica. Zarathustra, la personificazione del filosofo, è distruttivo con gioia, è aggressivo mentre crea; ciò che abbatte sono i valori, ossia la bassezza dell'uomo.

Se la vera natura dell'uomo, le autentiche qualità dell'uomo sono impersonate dalla figura di Zarathustra deve essere definitivamente bandita dalla conformazione dell'essere umano l'esigenza di ricerca della verità. Lo stesso termine verità va discusso e messo in disuso perché la verità come il suo contrario, la falsità, sono delle convenzioni, niente o nulla dicono del mondo e della vita.

Nietzsche è convinto che lo stesso istinto di conoscenza di cui hanno parlato Platone e Aristotele non è il padre della filosofia. La conoscenza non può aversi ignorando la vita o mettendo tra parentesi il mondo della vita come vorrebbe Platone. Se la conoscenza si riducesse a strumento per condizionare la vita non sarebbe elemento attivo bensì reattivo, sottometterebbe la vita, sarebbe un impaccio. E comunque l'uomo ha bisogno di pensare; una vita senza pensiero sarebbe cieca, animalesca, inutile.

Pensare e vivere, allora, devono compenetrarsi, solo così la vita sarà vita e il pensiero sarà scoperta, creazione, originalità. Questa compenetrazione si realizza con l'arte che per sua costituzione non dipende dalla verità, sa di essere falsa, ingannatrice ed è per ciò stesso libera, creativa, viva. Le categorie del pensiero autentico non sono vero o falso bensì nobile, vile, alto, basso; di queste la filosofia deve tener conto, come deve decidersi a navigare nel mare magnum delle differenze e della pluralità.

È possibile dopo Lucrezio chiedere per l'ennesima volta a che

90 - G.Deleuze, cit p.110

serve la filosofia? Non è stata essa forse nel tempo garante del sistema, dei sentimenti stabiliti, stupidi?

Finché sarà impegnata in modo reattivo, cioè negando, non affermando, non potrà essere pensiero vero. Il pensiero vero deve essere leggero, deve muoversi come in una danza, ma nello stesso tempo essere vigoroso, profondo, dionisiaco.

I greci chiamavano paideia la formazione dell'uomo, cultura che costringe a pensare anche con la forza come nel caso del prigioniero nella caverna platonica che spezza le catene e fugge, e poi, divenuto sapiente ritorna nella caverna. Il sapiente è l'uomo che si sposta disinvoltamente dalla caverna alla luce e dalla luce alla caverna, dall'interno all'esterno, dall'esterno all'interno, dalla morte alla vita, dalla vita alla morte.

Zarathustra dice: *“Io lodo le lingue e gli stomaci ribelli e difficili che imparano a dire 'io' e 'sì' e 'no'! Ma masticare e digerire ogni cibo, ecco ciò che chiamo una cosa da maiali! Dire sempre sì... questo soltanto l'asino l'ha imparato, e chi ha lo spirito dell'asino”*.⁹¹

L'asino, simbolo di animale che dice sempre sì, afferma soltanto, non sa dire di no, quindi non afferma e non nega, è privo di paideia, di sapienza. Il demone di Zarathustra, invece, rappresenta il nihilismo, è colui che dice sempre di no, è l'elemento negativo e negatore, dell'oblio e della vendetta. Zarathustra dice verso di lui *“Io disprezzo il tuo disprezzo”* perché la negazione deve elevarsi, superarsi, deve essere seguita dall'affermazione.

Un'affermazione che implica due negazioni, ma non di natura dialettica, l'affermazione dell'uomo saggio che è immune da false affermazioni o false negazioni perché è al di sopra di esse, è al di là del bene e del male. Il mondo per l'uomo saggio non è né vero, né reale, né buono, né cattivo. Il sì dell'asino è una caricatura, il sì del sapiente è il sì che sa dire di no, che nell'affermare crea, è il sì

91 - F.Nietzsche,Così parlò Zarathustra, a cura di G. Colli Adelphi Milano 1968 III,2

di colui che vive e sa di vivere, impersona la volontà di potenza.

Altri animali si fanno compagnia nell'immaginario di Zarathustra, tra questi l'aquila e il serpente: l'aquila è il grande anno, il periodo cosmico all'interno del quale si colloca il destino individuale, rappresentato dal serpente. Altra coppia, questa volta di dei, quella di Dioniso e Arianna.

Il mito di Arianna, il suo mistero ha diversi sensi. Arianna ama Teseo che rappresenta l'uomo superiore, il divinatore di enigmi, che vuole uscire dal labirinto. Fin quando Arianna lo ama, riamata. è madre, sorella, sposa; quando Teseo la abbandona sente di non essere più lei, si trasforma in Anima.

La relazione Dioniso-Arianna, Zarathustra-Anima è un rapporto di tal fatta, è simile a una microstoria della grande storia, del grande anno, l'eterno ritorno che può essere simbolicamente detto come rapporto sposo-sposa o anello nuziale.

Altro topos niciano, molto noto, è quello del labirinto. Soltanto l'Anima (Arianna) è in grado di fornire il filo conduttore per esplorare il labirinto che però non ha uscita perché è circolare e significa il divenire, l'affermazione del divenire, l'eterno ritorno.

Abbandonata ogni presunzione o valenza epistemologica l'eterno ritorno, dottrina di sintesi speculativa, va inteso per la sua valenza etica e come pensiero etico, prassi che impone un comando: ciò che vuoi, devi volerlo in modo da volerne anche l'eterno ritorno. In altri termini nel fare, nell'agire bisogna chiedersi se l'azione è tale da voler essere ripetuta infinite volte. Figlio di Dioniso e Arianna l'uomo nuovo, l'oltreuomo, è colui che conosce e vive secondo l'eterno ritorno.

Ma come impersonare il superuomo? e come interpretare l'ultimo esemplare di una razza in estinzione che si è da sé stessa negata e distrutta?

Nietzsche lo dice in modo abbastanza chiaro con l'esempio della metamorfosi dello spirito da cammello a leone a bambino *“Il fanciullo è innocenza e oblio, un ricominciare sempre di nuovo un gioco, una ruota che gira da sé stessa, un primo*

movimento, un santo dir di sì” (Zar, pag.29). È un essere che non sente doveri, morale, obblighi, è il più libero che si possa pensare, è un uomo che trova la ragione della vita nel corpo, nel senso, nella follia, è il contrario della serietà, della profondità, della gravità, ride ed è leggero, vola ed è sciolto da ogni impedimento.

Il filosofo, il sapiente, è come un bambino, è un essere anfibio, doppio, contraddittorio, tra l'animale e l'uomo, è come una corda tesa sopra un abisso, intermedio anello tra estremi *“Ciò che v'è di grande nell'uomo è che egli è un ponte e non uno scopo: ciò che si può amare nell'uomo è che egli è un passaggio e una caduta”* (Zar I, 4)

Ma questo essere ponte dell'uomo non deve far pensare a una tensione verso il soprannaturale, verso la metafisica, bensì confermare la sua condizione di viandante, di essere in itinere e pertanto nell'eventualità della caduta. La via d'uscita e di salvezza è lasciarsi indietro, e definitivamente, l'uomo così come si è 'evoluto' da Socrate fino a Hegel, obliare questo fallace passato, distruggerlo, mettere tra parentesi la storia del logos e riandare al caos, al disordine.

E ancora come realizzare il superuomo?

Nietzsche ne ha dato una prova, più e meglio dei suoi argomenti, con la sua scrittura aforistica, allusiva, critica, segnata con le movenze del suo periodare, con la creazione di ritmi, giri, cerchi simili a una danza. Avrebbe fatto a meno della scrittura, proprio come il suo antagonista Socrate, ha scelto, invece di scrivere, ma lo ha fatto con la musica e il canto.

Le difficoltà dell'ermeneutica e le difficoltà della vita unite insieme sono riflesse nel suo periodare, nella frase seguendo il gioco del rompere e ricomporre, distruggere e creare, costruire e decostruire il testo. Lo stile di scrittura cerca di impadronirsi di tutte le tecniche e strumenti propri del discorso, in altri termini cerca di rendere sensibile il discorso mediante il suono, la forza, la modulazione, le figure in modo che si possa esprimere la ricchezza della vita nella varietà e ricchezza del linguaggio.

Forse un modello Nietzsche l'ha avuto, è Orfeo musicista e scrittore. Orfeo suona, canta, pensa ciò che è giusto, il senso delle sue parole conduce alla spiegazione delle origini, del momento in cui gli enti si sono separati dando origine al mondo, per ritornare dopo all'unità. Orfeo scrive con stile oracolare che fa prosperare le interpretazioni, fa aumentare le costruzioni esegetiche che a loro volta fanno parte integrante del suo messaggio. Il modello di Nietzsche porta non solo a pensare il pensiero, bensì a sentirlo, "Quanto più astratta è la verità che si vuole insegnare tanto più si deve innanzi tutto sedurre ad essa i sensi" o come spesso ha scritto "il mio stile è una danza".

Questo ideale stilistico raggiunge forse i più alti livelli in una mimesi ritmico-metaforica, sorta di ebbrezza ritmicamente commisurata alla linea ondulatoria circolare del "Così parlò Zarathustra" cui siamo già approdati da qualche pagina. Qui lo spirito dionisiaco si riconferma con il senso della vita e della morte, sensuale, materiale, in negazione e avversione alla visione razionale della vita e del mondo.

Scrivere e interpretare per Nietzsche è esperienza di vita che diviene, *erlebnis*, non spiegazione bensì comprensione, nella consapevolezza che una interpretazione sarà seguita da una seconda e così via perché la prima scrittura e la prima interpretazione potranno essere come sono segno evanescente, morta traccia. La prima scrittura e la prima interpretazione, non più adeguate alla realtà, avranno come norma il fatto di essere infinite e conflittuali, modo di essere della volontà di potenza *"dominata dal gioco multiplo dei rapporti, dal polarizzarsi eccentrico delle antitesi, un universo senz'unità, sbriciolato, divenuto interpretazione che si autointerpreta"*.⁹²

Teseo-Nietzsche è Zarathustra che lungi dal trascendere il mondo concreto, materiale, è con i piedi e con tutto il corpo sulla terra, è abbastanza scettico da negare il problema gnoseologico, la

92 - F.Masini, Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche Il Mulino Bologna 1978 p.46

logica e la dialettica, può affermare che tutto è falso, anche dopo essere uscito dal labirinto.

Nella parte conclusiva del suo noto saggio su Nietzsche, cui spesso ci siamo richiamati, G. Deleuze, riassumendo il suo grande affresco espositivo e critico su Nietzsche, ha detto che con Nietzsche si può spiegare gran parte della filosofia del Novecento. Aggiungiamo che con Nietzsche avviene, nella storia della filosofia e nella tradizione occidentale, una interruzione, una frattura che si può segnare a partire dal dopo Hegel, *“Tra Hegel e Nietzsche non c’è compromesso possibile: la filosofia di Nietzsche ha una grande portata polemica, è un’antidialettica assoluta che si propone di denunciare tutte le mistificazioni che appunto nella dialettica trovano l’ultimo rifugio”*.⁹³

E allora se filosofia dopo Hegel ci dev’essere non potrà che esprimersi come letteratura, scrittura libera, sempre vigile e sospettosa, sempre attenta a non elaborare sistemi, a rompere, a decostruire, a denegare *“una filosofia divenuta campo di sperimentazioni del possibile e quindi di tensioni eccentriche. Le corrisponde una modalità di scrittura dove si giocano i modi di articolazione significativa di un discorso non sostenuto dalle clausole delle mediazioni logico-formali”*.⁹⁴

Alla triade hegeliana arte, religione, filosofia si contrappone la diade filosofia/arte, l’arte spezza il cerchio metafisico, solo con l’arte e il senso di ebbrezza che può recare si riesce a uscire dalla metafisica.

93 - G.Deleuze, cit p.221

94 - F.Masini, cit p.62

I sentieri interrotti di Heidegger

“Per imparare ad sperimentare in modo puro e cioè, insieme, a portare a compimento l’essenza del pensiero di cui si è parlato, dobbiamo liberarci dell’interpretazione tecnica del pensiero, le cui origini risalgono fino a Platone e Aristotele. Là lo stesso pensiero è inteso come una techne, come il processo della riflessione al servizio del fare e del produrre”

(Heidegger, Lettera sull’umanesimo)

M. Heidegger, forse meglio di ogni altro pensatore contemporaneo, è riuscito a riportare la riflessione del nostro tempo ai moduli greci di pensare con un’accurata e profonda analitica, a misura epocale, tesa a indagare con uno sguardo d’insieme più di duemila anni di civiltà.

Come epoca della tecnica, la nostra, nella speculazione heideggeriana, appare l’estremo esito della storia, l’ultimo atto della scena metafisica. Pensare la tecnica, oggi, è l’unico modo di fare filosofia, di riportare l’umanità a prendere coscienza del proprio destino, a intendere il senso della vita e della morte, ad aprirsi all’Essere e alla Verità. È un pensare che analizza lo svolgersi dell’Essere come Totalità, compresenza di fuis-logos-techné, da un massimo di rivelazione e un minimo di occultamento, alla svolta metafisica e alla metafisica della tecnica, al massimo di occultamento, interrotto qua e là da un esile filo di luce.

A partire da Platone l’umanesimo ha effettuato la separazione dell’ente dall’Essere, suo naturale fondamento, per affidarsi all’uomo che, situatosi nel mezzo all’ente e degli enti, ne ha ridotto la totalità a sua rappresentazione. Da Platone, quindi, la

verità dell'Essere, come mondeggiare del mondo, come disvelamento dal nulla, è perduta, si sottrae ed è abbandonata a favore dell'ente. Da Platone si è iniziato il cammino della metafisica nel nascondimento e oblio dell'Essere, più evidenti nell'ovvietà del linguaggio quotidiano.

La riproposizione in grande stile della svolta metafisica, in età moderna, va attribuita a Cartesio, primo grande ideatore e sistematore dell'obiettivismo scientifico e a Galilei, grande matematizzatore della natura, per aver compiuto la traduzione del mondo in immagine, non altro che mera rappresentazione del soggetto.

Cartesio, più impegnato filosoficamente del grande pisano, ha cercato di affrontare in modo radicale il problema dell'essere, ma non ha fatto altro che aggirarlo con la nozione di *res extensa* *“si tratta dell'idea di sostanzialità, non solo non chiarita nel senso stesso del suo essere, ma dichiarata inchiariabile, e reperita, per via traversa, mediante il ricorso alla caratteristica più propriamente sostanziale della sostanza considerata”*⁹⁵ determinazione ontica della sostanza, e poiché *“l'ontico sottende l'ontologico, l'espressione sostanza è intesa ora in senso ontologico, ora in senso ontico”*⁹⁶ con un'alternanza di senso che ha impedito l'accesso al problema fondamentale dell'essere.

Cartesio ha creduto di trovare detto accesso, di scoprirlo mediante l'esprit matematico *“l'unica via di accesso genuina a questo ente è il conoscere, l'intellectio nel senso del conoscere fisico-matematico. Il conoscere matematico è l'unico modo di conoscere che sia sempre certo del sicuro possesso dell'essere dell'ente considerato”*.⁹⁷ Unica via per la fondazione e la spiegazione del rapporto tra pensiero ed essere, matematica e realtà, del rapporto tra le varie matematiche, pura e applicata, tra

95 - M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemegen Tubingen 1927, *Essere e Tempo*, trad.di P.Chiodi UTET Torino 1969 p.174

96 - *ivi* p.174

97 - *ivi* p.175

le scienze che hanno radici nel concetto di ordine e misura, come dirà in un celebre passo del Discorso sul Metodo *“Più di tutto mi piacevano le matematiche per la certezza e l’evidenza dei loro ragionamenti ma non ne vedevo ancora l’uso migliore”*.⁹⁸

Di qui la definizione della matematica scienza delle proporzioni e relazioni o meglio logica generale delle relazioni, unico strumento per giungere alla chiarezza e distinzione.

In un altro passo significativo, sempre del Discorso, spiega questa scelta e scrive: *“Considerando quindi come fra tutti quanti hanno finora cercato la verità nelle scienze, soltanto i matematici sono riusciti a trovare alcune dimostrazioni o ragionamenti certi ed evidenti, non dubitai che quelle fossero le verità prime da esaminare, sebbene non ne sperassi altro vantaggio che di abituare la mia intelligenza alla ricerca fondata sul vero e non su falsi ragionamenti”*.⁹⁹

La rivoluzione in campo matematico che Cartesio compie, come noto, è l’unificazione di algebra e geometria nell’analitica *“e pensai, allora, che nel primo caso mi convenisse esprimerli i rapporti e le proposizioni con linee, perché non trovavo nulla di più semplice e facile per rappresentarli distintamente all’immaginazione e ai sensi, e nel secondo caso mi convenisse esprimerli mediante alcune cifre, le più brevi possibili; in questo modo avrei preso tutto il meglio dell’analisi geometrica e dell’algebra, e avrei corretto i difetti dell’una per mezzo dell’altra”*.¹⁰⁰ Una sorta di matematica universale, insieme di relazioni logiche, cemento fisso e stabile di ogni conoscenza, metodo per una garantita ed efficace adaequatio tra res cogitans e res extensa, da estendere alla filosofia e alle altre scienze.

Nella Géométrie Cartesio darà diverse prove applicative dell’algebra all’analisi geometrica, sicché una equazione algebrica diventa una relazione tra numeri, e mentre accresce il grado di

98 - Cartesio, Discorso sul metodo, Laterza Roma Bari 1979 p.48

99 - ivi p.64

100 - ivi p.64-65

astrazione matematica si rende più adatta e più potente all'applicazione pratica. Qui sembra che l'algebra possa prendere il posto della geometria, monopolizzare gli approcci e le tecniche di risoluzione matematica.

Heidegger ritiene che l'ente mondano di Cartesio è colto solo nella sua uniformità *“Questo ente è caratterizzato dall'essere sempre ciò che è. Ne deriva che si assumerà come essere autentico dell'ente che si esperisce nel mondo quello di cui si potrà dimostrare la permanenza costante, quella remanens capax mutationum. E autenticamente ciò che è perenne rimanere. Come tale esso è l'oggetto del conoscere matematico. Ciò che in un ente si rende accessibile attraverso la matematica, ne costituisce l'essere”*.¹⁰¹

Il mondo di Cartesio riceve il suo essere per imposizione, l'uniformità della natura gli è posta aprioristicamente; e tuttavia Cartesio non si chiede il perché della sua assenza-presenza, la accoglie come scontata *“sul fondamento di un'idea dell'essere (essere = permanente semplice-presenza) non provata e oscura nella sua origine, e prescrive al mondo il suo essere 'analitico'. Ciò che determina l'ontologia del mondo non è in primo luogo il ricorso a una scienza casualmente privilegiata, la matematica, ma l'assunto ontologico fondamentale dell'essere come semplice presenza permanente”*.¹⁰²

Il progetto cartesiano si riduce, in tal modo, a eseguire il trapianto filosofico dell'eredità dell'ontologia tradizionale nella fisica matematica moderna, sotto la istanza di soddisfare l'esigenza dell'utilizzabilità del mondo e delle cose.

Nella nostra epoca, rimasta ancorata a Cartesio e all'Illuminismo, all'imperialismo planetario della tecnica, si è

101 - M.Heidegger, Essere e Tempo cit p.175

102 - ivi p.176

consumata l'estrema affermazione dell'ente con l'uniformità organizzata degli strumenti, con il dominio completo della terra, con la massificazione e il dominio dell'uomo stesso.

F. Nietzsche era stato il primo pensatore a scoprire l'errore metafisico, aveva, come si dice, suonato un campanello d'allarme, aveva scoperto e svelato il fraintendimento metafisico dell'Occidente mettendo sotto accusa la dualità platonica di essenza e esistenza, di mondo ideale e mondo sensibile e, rovesciando la posizione dei termini, si era appellato alla volontà di potenza.

Ma non era possibile saltare la metafisica in modo critico; con un superamento vi si rimaneva comunque dentro perché restava da affrontare pur sempre il problema della verità. Non era possibile rovesciare la metafisica modificando l'*adaequatio rei et intellectus*, la corrispondenza di cose e pensiero o trovando una giusta sintesi come aveva tentato Kant tra soggetto e predicato. Si trattava, invece, di respingere qualunque *adaequatio*, di riflettere sull'enigma dell'Essere, sulla differenza ontologica.

Per rendere più convincenti le sue tesi Heidegger indugia sull'origine della metafisica che si legge nel famoso mito platonico della caverna, ove l'idea inizialmente è ciò che si mostra e conserva ancora il senso originario di 'essere visto' per spostarlo successivamente a vantaggio di oggetto della visione, oggetto di un pensiero che cercando l'essere come presenza, trasferisce all'idea la *quidditas*, il vero essere.

Così Heidegger presenta il racconto platonico: *“le cose che sono alla luce del giorno fuori della caverna dove lo sguardo è libero di volgersi su ogni cosa rappresentano le 'idee'. Secondo Platone se l'uomo non vedesse queste ultime e cioè l'evidenza che si dà di volta in volta delle cose degli esseri viventi, degli uomini, dei numeri, degli dei non avrebbe mai la possibilità di percepire questa o quella cosa come una casa, un albero, un dio. Abitualmente l'uomo pensa di vedere direttamente proprio questa casa e quell'albero e così ogni essente. Innanzi tutto e per lo più*

*l'uomo non sospetta affatto che tutto ciò che vale correntemente per lui come 'il reale' egli lo vede sempre solo alla luce delle 'idee'".*¹⁰³

Il reale è lo specchio delle idee, o meglio l'uomo specchiandosi sul reale scorge le idee.

All'uomo tocca questa ambigua, doppia condizione: o vivere sapendo che nella caverna il reale è ombra, è immagine riflessa, sperando di uscirne appena possibile, oppure restare nella caverna, accettarla con serenità pigramente, avversando la luce del sole che fuori s'irradia.

Platone sceglie la prima via perché crede nell'episteme, in una salita mediante *paideia* che può aversi solo se si muove e trasforma anche ciò che è disvelato perché "l'essenza della 'formazione' si fonda sull'essenza della verità". Formazione e verità, *paideia* e *a-letheia* non possono non procedere insieme, sono un tutto intrecciato e fuso (contro i sofisti) che si svolge per i famosi quattro gradi della 'linea divisa'.

Il mito non si chiude con il raggiungimento del quarto grado della conoscenza, ossia quello filosofico "*All'opposto, nel 'mito' è compreso il racconto di una ridiscesa di colui che è stato liberato all'interno della caverna, presso coloro che sono ancora incatenati. Colui che è stato liberato deve condurre anche loro fuori dal modo di disvelamento in cui stanno e li deve condurre di fronte a ciò che è massimamente disvelato. Il liberatore però non si trova più bene nella caverna. Egli rischia di soccombere alla strapotenza della verità che colà domina, cioè alla pretesa della realtà comune di valere come l'unica realtà*".¹⁰⁴

Il liberatore rischia grosso, anche la vita, scendendo una seconda volta nella caverna, ma ha fiducia, conosce la strada, sa che la caverna non è totalmente chiusa, è fornita di apertura e

103 - M.Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Francke, Bern 1954-La dottrina di Platone sulla verità, trad.di A.Bixio e G.Vattimo Sei Torino 1975 p.43-44

104 - ivi p.54

predisposta alla sottrazione di occultamento. Il liberatore, il filosofo, il poeta, uomini ispirati sono i più adatti a sostare su di essa, in bilico su ciò che è l'apertura dell'Essere, consapevoli che la caverna è la grotta divina ove hanno ricevuto la rivelazione. Solo essi sanno, in sintonia con il valore semantico del termine *aletheia*, che con l'a privativo indica una certa consapevolezza, che la verità implica una originaria non verità, che l'essere implica il nulla.

A questo punto interviene nel linguaggio platonico uno spostamento lessicale e semantico: il concetto di idea prende il sopravvento su quello di *aletheia* e non ha più il valore primitivo. Con questo spostamento si dà la svolta metafisica, l'elevazione dello sguardo verso le idee e il conseguente oblio dell'essere. Ora le idee rappresentano il soprasensibile, colto con tutti i mezzi sensibili di cui l'uomo dispone, e la conoscenza si riduce a un movimento del soggetto verso l'oggetto, a un pensare che, dimentico dell'Essere, cerca gli enti *"L'inizio della metafisica nel pensiero di Platone è nello stesso tempo l'inizio dell'umanesimo". Qui vogliamo pensare questo termine in modo essenziale e perciò nel senso più ampio. In tale senso 'umanesimo' indica un processo legato all'inizio, allo svolgimento e alla fine della metafisica, nel corso del quale l'uomo, in modi di volta in volta differenti e tuttavia ogni volta consapevolmente, si colloca in una posizione centrale entro l'essente, senza ancora essere per questo l'essente supremo"*.¹⁰⁵

Il mutamento dell'essenza della verità avvenuto con Platone è fin troppo evidente nell'attuale nostra civiltà, "è presente come la realtà fondamentale della storia mondiale della terra che si avvicina all'ultima fase dell'epoca moderna; realtà che consolidata da lungo tempo e perciò ancora ben salda, domina su ogni cosa"¹⁰⁶ con l'adombrarsi apocalittico di un senso drammatico e di rinuncia che induce lo stesso Heidegger a

105 - ivi p.70

106 - ivi p.71

interrompere l'analisi esistenziale iniziata in *Sein und Zeit*, a rassegnarsi come gli schiavi imbelli nella caverna.

Ma la nostra epoca di crisi e di oscuramento totale o quasi "*che più non son gli dei fuggiti, né ancor sono i venienti*", la nostra civiltà è in grado di attivare un'apertura, come nella caverna, riandare alle origini, recuperare l'Abgrund dell'esserci.

Molti critici hanno trovato la chiave interpretativa e chiarificatrice del pensiero di Heidegger nello scritto Lettera sull'umanesimo, testo in cui vengono riproposti i temi lasciati in sospeso in *Sein und Zeit*, con ulteriori riflessioni sull'interpretazione della metafisica, il rapporto tra Essere e Tempo, Tempo e Essere, sulla condizione dell'uomo e dell'umanità, sul linguaggio, sulla scienza.

Ritornando al pensare originario, tradito dal Dasein, e alla natura del linguaggio Heidegger dice: "*Soggetto e oggetto sono denominazioni improprie della metafisica che dagli inizi si è impossessata dell'interpretazione del linguaggio nella forma della logica e della grammatica occidentale. Ciò che si nasconde in questo accadimento, oggi lo possiamo appena sospettare. La liberazione della lingua dalla grammatica in vista di una strutturazione più originaria della sua essenza tocca al pensiero e alla poesia*".¹⁰⁷

È ripresa in queste righe l'istanza tradizionale dell'essere come presenza che informa anche il giudizio, il logos classico per evidenziare che la modificazione logico-tecnica del linguaggio equivale alla modificazione tecnica del pensiero.

La filosofia ha cercato più volte nella storia di giustificare la propria esistenza di fronte alla scienza e alla tecnica, invece questo sforzo è un errore, perché porterebbe la filosofia alla

107 - M.Heidegger, Brief uber den Humanismus, FranckeBern1947, Lettera sull'umanesimo, trad. di A,Bixio e G.Vattimo Sei Torino 1975 p.76

logistica che comporta l'abbandono dell'essenza del pensiero con la mobilità, libertà della mente e della parola. *“Il rigore del pensiero non consiste, a differenza delle scienze, semplicemente nella esattezza artificiale, cioè tecnico-teorica dei concetti. Esso riposa nel fatto che il dire rimane integralmente nell'elemento dell'Essere e lascia dominare ciò che, nella molteplicità delle sue dimensioni è semplice”*¹⁰⁸ ed è evidente, per Heidegger, che si è più vicini all'essere con la comunicazione spontanea e libera, soprattutto con l'ascolto.

Il problema del linguaggio, fondamentale nell'analisi heideggeriana della Lettera sull'umanesimo e della produzione ultima, assume capitale importanza per la comprensione della civiltà del nostro tempo *“La decadenza del linguaggio di cui da poco e tardi, molto si discute, non è però il fondamento, ma già una conseguenza del processo per cui il linguaggio sotto il dominio della moderna metafisica della soggettività cade in modo quasi irresistibile al di fuori del suo elemento”*.¹⁰⁹

L'umanesimo crede di poter fondare il linguaggio mentre *“il linguaggio nella sua essenza non è manifestazione di un organismo, né espressione di un essere vivente. Esso perciò non si lascia mai pensare in modo adeguato alla sua essenza in base al suo carattere di segno, e forse neanche in base al suo carattere di significato. Il linguaggio è il manifestante-occultante avvento dell'Essere stesso”*.¹¹⁰

Viene a chiarirsi, se ce n'era bisogno, la distinzione già affiorata tra linguaggio della metafisica ovvero della tecnica e linguaggio originario, la cui essenza è pensata in corrispondenza all'Essere. Viene a chiarirsi la condizione e il destino del dasein che può atteggiarsi, se vuol essere autentico, semmai a pastore dell'Essere, a custode della verità dell'Essere. In quanto dasein sentirsi ospite del linguaggio, vera e propria casa dell'Essere e

108 - ivi p.77

109 - ivi p.81

110 - ivi p.90

cercare le parole elementari

La società contemporanea ha portato a estremo sviluppo la metafisica, umanizzando gli apparati, elaborando un sistema che si perpetua senza fine, continuo usurare e trasformare l'uomo da soggetto a oggetto, ignorando la differenza ontologica. Mettendo in atto una totalità non più controllabile che travolge e schiaccia, che può portare alla distruzione, che ha cercato e cerca di afferrare qualcosa di sicuro, di solido e stabile fino a trattare lo stesso uomo come oggetto, strumento, la più importante delle materie prime, ma negandolo in oggetto.

Invece la frattura, la differenza tra soggetto e oggetto va saltata ponendosi in una condizione di pre-giudizio; l'autenticità dell'esserci può essere conseguita con il pensare in modo né teorico né pratico, antecedente a questa distinzione. È un oltrepassare la metafisica non dal dopo ma dal prima, non in modo lineare e/o intenzionale, bensì lasciandosi andare, offrendosi all'Essere.

Senza riguardo alla metafisica l'uomo può pensare l'essere, può distaccarsi dal pensiero rappresentativo e dalla discorsività filosofica, a questo connessi, purché si richiami alle origini, all'Essere come tutto laddove anche i quattro (terra, cielo, i divini, i mortali) non possono essere luoghi privilegiati.

Questa via d'uscita si chiarisce ancor più quando Heidegger si chiede e prova, con insistenza, a parlare in modo diverso, a scrivere in modo diverso, a praticare accanto al linguaggio della metafisica altri linguaggi.

Al termine di *Sein und Zeit* era venuto meno proprio il linguaggio, il filosofo si era sentito risucchiato ancora in quello metafisico e per coerenza si era fermato. Ora pensa che se è impossibile uscirne, se inventare una nuova lingua non si può, è possibile almeno ricercare con instancabile viaggio ermeneutico il contenuto originario della lingua e delle parole. Se la metafisica è un destino dell'Occidente e pertanto dalla metafisica non si esce il pensiero può prendere coscienza di questa situazione, può

ricercare da un lato il linguaggio originario dall'altro sperimentare con il linguaggio e sul linguaggio qualcosa di nuovo.

Giocare con il linguaggio ed essere giocati è un modo di essere e di vivere che può portare al dissolvimento della metafisica, alla sua fine. Per farlo bisogna avere l'animo dei poeti e dei filosofi che, in una posizione privilegiata, di rischio, sono i più vicini all'essere, sanno che la metafisica non ha fondamenti, sentono di vivere e sono abituati a vivere in costante pericolo. . Negli stessi anni in cui il suo maestro E. Husserl stendeva la Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale Heidegger fa sentire con forza la sua voce discordante dicendo. *“L'intreccio caratteristico del Mondo Moderno, per cui il mondo diviene immagine e l'uomo subiectum, getta una luce significativa anche sul corso fondamentale della storia moderna, a prima vista quasi assurdo. Quanto più profondamente e recisamente il mondo è conquistato e perciò disponibile per l'uomo, quanto più l'oggetto si rivela oggettivo e il subjectum si impone soggettivisticamente cioè perentoriamente, e tanto più risolutamente la concezione del mondo e la teoria del mondo si trasformano in dottrina dell'uomo, in antropologia. Nessuna meraviglia quindi se solo là dove il mondo è divenuto immagine si impone l'umanesimo”¹¹¹*, qui il termine antropologia significa dottrina filosofica dell'uomo che spiega e considera l'ente nel suo insieme a partire dall'uomo e in vista dell'uomo.

Ancora cercando di ribadire le caratteristiche della nostra civiltà *“Il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine. Il termine immagine significa in questo caso: la configurazione della produzione rappresentante. In questa pro-duzione l'uomo lotta per prendere quella posizione in cui può essere quell'ente che vale come regola e canone per ogni ente. Poiché questa posizione si garantisce, si articola e si*

111 - M.Heidegger, L'epoca dell'immagine del mondo, in Sentieri interrotti, trad. di P.Cio di La Nuova Italia Firenze 1968 p.97, tit.orig.Holzwege, Klosterman Frankfurt 1950

esprime come visione del mondo il rapportamento moderno all'ente, al momento del suo sviluppo decisivo, prende la forma di un confronto di visioni del mondo; non certo di visioni qualsiasi, ma solamente di quelle già connesse in modo radicale alle situazioni estreme dell'uomo. Per questa lotta, l'uomo pone in giuoco la potenza illimitata dei suoi calcoli, della pianificazione e del controllo di tutte le cose".¹¹²

Sottolineando ulteriormente gli aspetti metafisici della nostra civiltà annota *"Un segno di questo processo è costituito dal fatto che ovunque, nelle forme e nei travestimenti più diversi, si fa innanzi il gigantesco. Ciò avviene anche nella direzione del sempre più piccolo. Basta pensare ai numeri della fisica atomica. Il gigantesco avanza in una forma che sembra voler dissolverlo: con l'annullamento delle grandi distanze per mezzo dell'aeroplano, con la rappresentazione-mediante una semplice manopola radiofonica-di mondi lontani nella loro quotidianità".¹¹³*

E accentuando le distanze da Husserl, che cerca la relazione tra fondamento e scienze, afferma che le scienze non possono avere un proprio fondamento. Tutti i tentativi in questa direzione sono risultati vani, non ultimi quelli del nostro secolo perché *"le scienze non sono in grado di rappresentare se stesse come scienze con i mezzi della loro teoria e con i procedimenti propri della teoria"¹¹⁴*, la ricerca dell'essenza spetta ai filosofi e agli storici.

Sono passi nei quali emerge la diversità tra scienza e pensiero con il tanto discusso *"(la scienza) non pensa. Non pensa perché in conseguenza del suo modo di procedere e dei suoi strumenti-essa non può pensare; pensare, intendiamo, nel modo in cui pensano i pensatori. Che la scienza non sia in grado di PENSARE non è per nulla un difetto, ma un vantaggio. Solo in virtù di questo*

112 - ivi p.99

113 - ivi p.100

114 - M.Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske Pfulligen 1967, *Scienza e meditazione in Saggi e discorsi trad.di G.Vattimo Mursia Milano 1976 p.41*

*la scienza può dedicarsi alla ricerca sui singoli ambiti e stabilirsi in essa... Ma il rapporto della scienza con il pensiero è autentico e fruttuoso solo quando l'abisso che separa scienza e pensiero diventa visibile e se ne riconosce l'insuperabilità. Non c'è un ponte che conduca dalla scienza al pensiero; l'unico passaggio possibile è il salto".*¹¹⁵

Affermazioni cui vogliamo accostare per contrasto, e cui rimandiamo, la platonica relazione tra dianoia e logos, la tormentata differenza tra matematica pura e matematica applicata.

La riflessione heideggeriana sulla scienza si unisce a quella sui prodotti tecnologici da essa generati con particolare incisività nel saggio "La cosa". La cosa è stata annullata alla radice per il fraintendimento metafisico "il sapere della scienza, che è obbligante nel suo ambito-cioè l'ambito degli oggetti-ha già annullato le cose come cose molto prima che esplodesse la prima bomba atomica. Questa esplosione è solo la più grossolana di tutte le grossolane conferme della già da tempo accaduta annichilazione della cosa, del fatto cioè che la cosa come cosa rimane nulla. La cosalità della cosa rimane nascosta, dimenticata"¹¹⁶, la cosa è occultata, si è insecchita.

Ma quale atteggiamento può assumere l'uomo contemporaneo di fronte agli oggetti, ai prodotti della tecnica? Certo non condannando il mondo della tecnica come opera del diavolo. Può far uso dei prodotti della tecnica mantenendosi libero, facendo in modo che essi non prendano il sopravvento su di lui; anzi la cosa o le cose se interrogate in modo adeguato ci indirizzano al luogo originario perché non sono del tutto fuori di noi come oggetti neutrali e di scambio. Allo stesso modo un valore per le scienze, pur sempre debole e limitato, sussiste, quello di entrare a far parte di una visione globale e unitaria ad opera del filosofo, perché le partizioni disciplinari, dettate da esigenze fondazionali e metafisiche nelle più minute e numerose scomposizioni, se hanno

115 - ivi p.88

116 - M.Heidegger, La cosa in Saggi e discorsi cit. p.113

fatto smarrire il senso di unità possono essere ricomposte “*la delimitazione di campi di oggetti, la suddivisione di questi in zone specializzate non distacca le scienze l’una dall’altra ma anzi fonda la possibilità di rapporti di frontiera tra di esse in virtù dei quali si definiscono delle zone di confine, da queste si irradia una peculiare forza propulsiva, che apre nuove zone di problemi spesso decisive*”.¹¹⁷

L’attività filosofica, il pensare favorisce la scienza proprio perché le toglie appunto il compito più gravoso di PENSARE e le consente di occuparsi di ambiti particolari.

117 - M.Heidegger, Scienza e meditazione, cit. p.37

Un villaggio di palafitte

“L’edificio della scienza non è fondato sulla roccia, è costruito come in una palude su palafitte che con il passar del tempo vanno conficcate sempre più in profondità per conseguire una stabilità e fermezza”.

(K. Popper, Logica della scoperta scientifica)

La filosofia della scienza, il tronco epistemologico della filosofia ha ritrovato nell’opera di K. Popper e dei suoi discepoli forse la più critica e raffinata elaborazione.

Preso atto del tramonto dell’induttivismo classico, a seguito della severa critica humiana, respinta la possibilità di un induttivismo neoclassico, sostenuta dall’empirismo novecentesco, Popper è pervenuto al completo rovesciamento di ogni empirismo affermando che è erronea la teoria della tabula rasa, chiamata teoria secchio della mente, per cui riceviamo tutto e soltanto dall’esterno, dai sensi.

La logica della scoperta scientifica, invece, consta di due momenti: il primo fatto di ipotesi, aspettative, problemi, congetture; il secondo di critica e controllo falsificazionista.

Nell’opera ”Logica della scoperta scientifica” Popper ha riconosciuto la funzionalità del momento psicologico (contesto della scoperta) creativo, immaginoso, libero e autonomo della conoscenza, cui segue, con uno spostamento del processo conoscitivo, la sistemazione logica (contesto della giustificazione) mediante il criterio della falsificazione.

Questo rende possibile la demarcazione tra asserti scientifici e non scientifici, assicura, nello stesso tempo, la critica e la crescita della conoscenza.

Il criterio di falsificazione garantisce l’epistemologia per il

semplice motivo che mentre una proposizione universale non può essere dedotta da tanti asserti particolari, un asserto particolare falsificante basta da solo per provare la falsità di una teoria. In tal modo la razionalità popperiana riesce a mettere in piedi un modello, per quanto astratto, di critica con possibilità di crescita della conoscenza, rappresentato con immagine bella e suggestiva nel celebre passo riportato *“l’edificio della scienza non è fondato sulla roccia, è costruito come in una palude su palafitte che con il passar del tempo vanno conficcate sempre più in profondità per conseguire una maggiore stabilità e fermezza”*.¹¹⁸

Il meccanismo di crescita della conoscenza, definito meglio nelle opere della maturità, si riduce a una infinita e sterminata sequenza di tentativi ed errori per risolvere problemi secondo lo schema: $P^1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P^2$ (ove P^1 = problema, idea iniziale; TT = tentativo teorico; EE = eliminazione errori; P^2 = nuovo problema).

È un meccanismo costruito seguendo le note teorie di Thorndike che definiscono l’apprendimento per trials and errors in base alle leggi della prontezza (agire e rispondere), dell’esercizio (ripetizione delle risposte per rafforzare lo stimolo), dell’effetto (le risposte positive vengono ripetute, quelle negative scartate).

Popper considera la pratica del problem solving sostanzialmente simile all’uomo e all’animale con la sola *piccola* differenza che l’uomo, dopo lento adattamento biologico, ha acquisito la capacità di fare tentativi aiutandosi con la funzione argomentativa. Per essa Einstein, a differenza dell’ameba, può incessantemente criticare le proprie soluzioni, per essa le oggettiva e può sbarazzarsi, una volta che li ha commessi, in modo più veloce degli errori.

Si tratta di un procedimento conoscitivo, di un apprendimento simile a quello teorizzato dalla selezione naturale di Darwin tanto che Popper chiama questa teoria della conoscenza “epistemologia evoluzionistica”.

118 - K.Popper, Logica della scoperta scientifica, Einaudi Torino 1970 par.30 p.107-8, tit.orig.The Logic of Scientific Discovery -Wien 1934

Ora la distanza che in “Logica della scoperta scientifica” era tra momento psicologico e momento logico viene quasi a scomparire in un tutto fuso perché *“il metodo dei tentativi e dell’eliminazione degli errori, che conduce a tutto ciò, si può dire che non sia un metodo empirico ma appartiene alla logica della situazione”*.¹¹⁹ La rigidità del falsificazionismo è allentata, ma, nonostante tutto ed entro certi limiti, la conoscenza resta un’impresa oggettiva, si fonda su *una razionalità* dalle varie forme e sembianze.

All’inizio degli anni Cinquanta, quasi a chiudere definitivamente la stagione empiristica, W. Quine respingeva con efficaci argomenti i dogmi della dicotomia tra giudizi analitici e giudizi sintetici, cui aveva creduto anche Einstein, e della legittimità di dati puramente empirici, legittimità, cioè, di un riduzionismo fenomenistico. Per il primo confermava quanto detto da Popper, per il secondo riconosceva il fallimento di ogni riduzionismo e l’ammissione che le teorie scientifiche devono assumere una certa flessibilità ed elasticità nella strutturazione e definizione formale. Quine non giungeva a negare, comunque, che l’insieme dei dati osservativi è un insieme di ordine psicologico e per converso che l’insieme di proposizioni e di pensieri è di ordine logico, e quindi la diversità dei due; affermava, invece, che non reggono più in modo netto le distinzioni tra i due livelli e che la transizione dal primo al secondo avviene su un tessuto comune.

Nel dibattito postpopperiano, prendendo spunto dalla storia della matematica, I. Lakatos aveva ammesso l’espansione dei concetti e delle procedure, il nomadismo concettuale, la possibilità di traduzione, proliferazione, amplificazione, abbastanza visibili in questa scienza, ricca e dinamica nelle sue modificazioni e trasformazioni, nella sua storia, contrassegnata dal “fattore Eraclito” della sua evoluzione.

Lakatos, riferendosi al Popper prima maniera, affermava che non poteva essere accettato il concetto di razionalità istantanea

119 - K.Popper, *Conoscenza oggettiva*, Armando Roma 1975 p.99, tit.orig. *Objective knowledge*, Clarendon Press Oxford 1972

della scienza, su cui operava il criterio di falsificabilità, perché la razionalità è effettivamente tale solo a tempo lungo, in cui vanno tenute, come in sospeso, le anomalie e le contraddizioni. Popper aveva creduto che basta un asserto empirico singolo, accettato, che falsifichi un aspetto o una parte di una teoria, perché l'intera teoria sia falsificata. Ma, senza presentare diversi, noti e meno noti, casi contrari al suo falsificazionismo, basterebbe soltanto una scorsa alla storia della scienza per smentirlo. Aggiunge Lakatos: *“Alcuni dei maggiori programmi di ricerca scientifica progredirono su fondamenti incoerenti. Anzi, in tali casi, la regola dei migliori scienziati è spesso: 'Allez en avant et la foi vous viendra'. Questa metodologia antipopperiana ha concesso respiro sia al calcolo infinitesimale sia alla teoria ingenua degli insiemi quando erano messi in crisi da paradossi logici”*.¹²⁰

Il richiamo al motto di d'Alembert, matematico e filosofo, ha qui un senso ben chiaro: la metodologia scientifica segue un iter razionale perennemente critico in presenza del dubbio e della scepisi, pare voglia richiamare sul fatto che il falsificatore di oggi può essere, a sua volta, il falsificato di domani.

Per Lakatos la genesi di un nuovo programma di ricerca (insieme di teorie) è, pertanto, lenta, graduale e il nuovo programma, per un certo lasso di tempo, può coesistere e convivere con il vecchio.

Lakatos ha sostenuto in modo accattivante il suo falsificazionismo sofisticato, diremmo scetticheggiante, con la vicenda dei poliedri regolari di Eulero presentata in piacevole forma dialogica. Nella definizione di poliedro a un certo punto si ritrovano sia poliedri regolari sia irregolari, mostruosi che per la razionalità classica non hanno senso, dovrebbero essere controesempi, eccezioni. In questi casi la razionalità matematica ingenua avverte un certo disagio e deve accettare la critica, la

120 - I.Lakatos-A.Musgrave, Critica e crescita della conoscenza, Feltrinelli Milano 1976 p. 392-93, tit. orig. Criticism and the Growth of knowledge, Cambridge 1970

tensione radicale aperta, ossia la contraddizione, deve andare oltre il *rigore* e muoversi seguendo un criterio di falsificazionismo sofisticato.

Confronto di teorie, incommensurabilità, pragmatismo

Lakatos, pur ancora popperiano, approda consapevolmente a un indebolimento della base razionale del popperismo; stando alle sue argomentazioni il falsificazionismo possiede sempre valore relativo, deve situarsi nella fluida dimensione temporale.

L'ultimo passo verso l'anarchismo è compiuto da P. K. Feyerabend: *“non ci può essere metodo scientifico, come è stato inteso nel passato, non ci può essere metodo alcuno, l'unico criterio da accettare è qualsiasi cosa va bene, non c'è conoscenza senza caos”*. Sono saltate tutte le regole; ha vinto il punto di vista psicologico.

Ma come è giunto Feyerabend a questa posizione estrema? quali le motivazioni che lo hanno spinto a tanto?

Soprattutto l'insufficienza del metodo, l'insufficienza teorica del concetto di contesto conoscitivo, l'impossibilità di definire i programmi di ricerca o paradigmi in modo sicuro e completo con l'esaurimento di tutte le determinazioni possibili e la totalità dei dati; la difficoltà, infine, di distinguere il contesto della scoperta da quello della giustificazione, come afferma nelle ultime pagine del suo 'Contro il metodo': *“Le attività che, secondo Feigl, appartengono al contesto della scoperta non sono perciò diverse da ciò che si verifica nel contesto della giustificazione, ma sono in conflitto con essa. I due contesti non procedono fianco a fianco, ma spesso entrano in urto tra di loro. E noi ci troviamo di fronte al problema a quale contesto dobbiamo concedere un trattamento preferenziale”*.¹²¹

E poi come giudicano gli scienziati due teorie diverse e ne

121 - P.Feyerabend, Contro il metodo, Feltrinelli Milano 1979 p.136-37 tit.orig, Against Method, New Left Book London 1975

scelgono una?

Paradigmatico è il celebre confronto tra teoria tolemaica e teoria copernicana nell'età moderna, il complesso dibattito a favore o contro il geocentrismo che vide impegnati Copernico e Galilei, Osiander e Bellarmino, Bacone, Keplero, altri ancora con diverse prove e argomentazioni a volte giuste a volte errate e improprie. Una cosa è certa: i criteri razionali e scientifici non furono, né sono oggi che alcuni, certo importanti, ma non i soli, elementi o fattori a determinare la scelta.

T. Kuhn ha cercato sin dalla pubblicazione de "La struttura delle rivoluzioni scientifiche" di valorizzare, per la scelta delle teorie, le componenti sociali, psicologiche, esterne alla ricerca scientifica e ha chiamato la sua idea del cambiamento nella ricerca scientifica, in modo breve e sintetico, "concezione dello sviluppo scientifico fondamentalmente di tipo evolucionistico". Rispondendo ai suoi critici ha scritto *"Immaginiamo, allora, l'albero di tale evoluzione che rappresenta lo sviluppo di nuovi settori specifici della scienza a partire dalla loro comune origine, per esempio, dalla primitiva filosofia naturale. Immaginiamo inoltre una linea che salga dalla base del tronco alla cima di qualche ramo senza ridiscendere su se stessa. Due teorie qualsiasi che si trovano su questa linea sono poste tra loro in una relazione genealogica. Consideriamo ora due di queste teorie, ognuna presa in un punto non troppo vicino all'origine. Io credo che sarebbe facile progettare un insieme di criteri-compresa la massima accuratezza delle predizioni, il grado di specializzazione, il numero (ma non il raggio d'azione) delle soluzioni di problemi concreti-che permettono, a ogni osservatore non coinvolto nelle due teorie, di dire quale era la teoria più vecchia e quale quella derivata. Per me, dunque, lo sviluppo scientifico è come l'evoluzione biologica, unidirezionale e irreversibile. Una teoria scientifica non vale quanto un'altra, per fare ciò che gli scienziati fanno normalmente. In questo senso non*

sono un relativista”.¹²²

L'immagine dell'albero e del tronco, come noto, è un topos della letteratura epistemologica. Usata anche da Cartesio, qui è una variazione di quella riportata da d'Alembert nel “Discorso preliminare all'Enciclopedia”, con la differenza che per d'Alembert la relazione tra due saperi o teorie, situati a distanza tra loro, sul tronco, non è facilmente sostenibile. La concezione del matematico francese, pertanto, appare più spregiudicata e pluralista, più vicina a Feyerabend che a Kuhn, pur ammettendo che Kuhn ha sempre sospettato di chi parla di verità o di metodo, di continuità e/o contiguità tra teorie, di adaequatio sia pur sofisticata tra natura e rappresentazione.

Nella stessa pagina, infatti, Kuhn dice che alcuni filosofi della scienza “*vogliono cioè confrontare le teorie come rappresentazioni della natura, come asserzioni di quel che 'c'è veramente lì fuori'. Dato per scontato che nessuna teoria di una coppia storica è vera, nondimeno cercano un senso in cui dire che l'ultima teoria è la migliore approssimazione alla verità. Non credo che si possa trovare nulla del genere*”. Il riferimento è a Popper contro il quale basta ricordare, per fare un esempio, che la teoria generale di Einstein, contrariamente a quanto da lui detto, rassomiglia semmai più alla fisica di Aristotele che a quella, più vicina storicamente, di Newton.

Il nodo più grosso, dunque, è che un linguaggio comune, neutrale, una *characteristica universalis*, con cui si possano confrontare punto per punto due teorie, con cui si possano tradurre, senza perdite o mutamenti, le conseguenze empiriche di entrambe purtroppo non è stato ancora trovato “*I filosofi hanno ormai abbandonato la speranza di realizzare un tale ideale, ma molti di essi continuano ad assumere che le teorie possono venir confrontate ricorrendo a un vocabolario di base consistente interamente di parole aderenti alla natura in maniera non problematica e, nella misura necessaria, in modo indipendente*”

122 - I.Lakatos A.Musgrave, *Critica*, cit p.349-50

dalla teoria”.¹²³

Kuhn a riguardo, rinforzando i suoi argomenti, aggiunge: *“Feyerabend ed io abbiamo ampiamente mostrato che non è disponibile alcun vocabolario siffatto: Nella transizione da una teoria all'altra, le parole cambiano in modo sottile il loro significato o le loro condizioni di applicabilità. Sebbene la maggior parte degli stessi vocaboli siano usati prima e dopo una rivoluzione-per esempio forza, massa, elemento, composto, cellula-il modo con cui alcuni di essi aderiscono alla natura è in parte mutato. Diciamo dunque che le teorie che si succedono sono incommensurabili”.* (ivi)

Feyerabend, in effetti, a più riprese ha messo in evidenza le difficoltà di confrontare diverse teorie; commentando il grafico presentato più avanti ha scritto: *“Lo schema accettato è il seguente (Fig.1): T è superata da T', T' spiega perché T fallisce dove fallisce (in F); spiega anche perché T ha avuto, almeno in parte, successo (in S); e fa delle predizioni addizionali, (A). Ora se questo schema deve funzionare, ci devono essere asserti che derivano da entrambe, da T e da T' (con o senza l'aiuto di definizioni e/o di ipotesi di correlazione). Ma ci sono casi che inducono a un giudizio comparativo pur senza soddisfare le condizioni appena formulate. La relazione fra queste teorie è come appare nella Fig.2. Un giudizio che si basi su un confronto di classi di contenuto è ora chiaramente impossibile. Per esempio, non si può dire che T' sia più vicina o più lontana dalla verità di T”*¹²⁴ (crea nota: Lakatos cit.pag.301)

Il confronto tra meccanica classica e teoria speciale della relatività, cui prima abbiamo fatto cenno, prova le difficoltà di comparazione e misurazione tra le due teorie a causa dei diversi concetti di lunghezza, massa, durata, ecc.

L'impossibilità di definire il contesto esatto in cui è presente un fenomeno e di formulare protocolli o asserti base, l'impossibilità

123 - ivi p.352

124 - ivi p.301

di realizzare un linguaggio comune, l'impossibilità di un confronto tra una teoria e l'altra pongono, quindi, un problema di commensurabilità, le cui difficoltà, varianza di significato, diversità concettuali, diversità di metodo sono molteplici.

Sebbene lo scienziato abbia di fronte a sé lo stesso insieme di oggetti di prima e sia consapevole di questo, li ri-trova modificati in parecchi dettagli. Uno stesso oggetto visto in modo diverso o in contesto diverso può presentarsi sotto una luce nuova che per la prima volta permette di giungere ad altra soluzione, a sua volta propria o impropria, efficace o inefficace in un momento successivo. "La tradizione della scienza normale che emerge dopo una rivoluzione scientifica è non soltanto incompatibile, ma spesso di fatto incommensurabile con ciò che l'ha preceduta".¹²⁵

Aristarco di Samo nel III secolo a. C. formulò l'ipotesi eliocentrica, ma il suo paradigma scientifico fu respinto. Dice Kuhn: "*Quando Aristarco propose la sua ipotesi il sistema geocentrico, molto più ragionevole, non presentava nessuna difficoltà che potesse venire eliminata da un sistema eliocentrico e una cosa del genere non poteva nemmeno venire in mente...Del resto, non v'erano ragioni evidenti per prendere Aristarco sul serio*".¹²⁶

In altro contesto e momento storico Galileo, con sottile ironia ed efficacia argomentativa, ha fatto cogliere le difficoltà di confronto, il problema dell'incommensurabilità tra teorie, il diverso modo di concettualizzare i dati nel "Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo" quando ha posto sulle labbra di Salviati le celebri parole "*Oltre a queste cose, il far che tutti i pianeti, insieme con la Terra, si muovano intorno al Sole, come centro delle loro conversioni, e che la Luna sola perturbi cotale ordine, ed abbia il suo movimento proprio intorno alla Terra e*

125 - T.Kuhn, La struttura delle rivoluzioni scientifiche, Einaudi Torino 1978 p.132 tit.orig.The structure of Scientific Revolutions, University Press Chicago 1962

126 - T.Kuhn, La struttura, cit. p.199

*che insieme insieme ed essa e la Terra e tutta la sfera elementare si muova in un anno intorno al Sole, par che alteri in guisa l'ordine, che lo renda inverosimile e falso. Queste son quelle difficoltà che mi fanno maravigliare come Aristarco e Copernico, che non può esser che non l'abbiano osservato, non le avendo potuto risolvere, ad ogni modo abbiano per altri mirabili riscontri confidato tanto in quello che la ragione gli dettava, che pur confidentemente abbiano affermato, non poter la struttura dell'universo avere altra forma che la da loro disegnata".*¹²⁷

Aristarco e Copernico hanno condotto la stessa battaglia, ma in tempi e contesti diversi, il primo, privo di consenso, fu appena discusso e poi relegato nel silenzio, il secondo, grazie a Galileo, Keplero e poi Newton ha determinato una rivoluzione scientifica. La sconfitta di Aristotele e la vittoria di Copernico sono avvenute, quindi, non in seguito a rigoroso confronto tra i due sistemi, né per la migliore precisione dell'uno sull'altro, bensì per la concomitanza, concorrenza e confluenza di fattori interni ed esterni alla scienza.

Ma allora gli scienziati con i loro strumenti non vedono gli stessi oggetti? vedono diversamente gli oggetti già visti? Vedono, insomma, cose diverse?

La risposta ce la dà Kuhn affermando che *“Sebbene il mondo non cambi per un mutamento di paradigma, lo scienziato si trova poi a lavorare in un mondo differente... Ciò che avviene durante una rivoluzione scientifica non è completamente ridicibile a una reinterpretazione di dati particolari e stabiliti una volta per tutte. In primo luogo i dati non sono stabiliti inequivocabilmente”*.¹²⁸

Appoggiandosi a figure e momenti della storia della scienza lo studioso americano in precedenza aveva osservato: *“gli scienziati possono essere d'accordo che un Newton, un Lavoisier, un Maxwell o un Einstein hanno presentato una soluzione, a quanto*

127 - G.Galilei, Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano, Einaudi Torino 1970 p.362

128 - T.Kuhn, La struttura, cit. p.151

*pare permanente per un gruppo di problemi di notevole rilievo, e tuttavia essere in disaccordo, talvolta senza neppure essere coscienti sulle particolari caratteristiche astratte che rendono permanenti quelle soluzioni, essi possono, cioè, essere d'accordo nella identificazione di un paradigma, senza essere d'accordo nella sua interpretazione o razionalizzazione completa e senza neppure tentarne una".*¹²⁹

Qui l'aggettivo permanente, ben in evidenza, riporta l'attenzione, sulla possibilità di stabilire regole sicure o un insieme di regole fisse nel tempo ed evidenzia la variabilità e diversità delle situazioni empiriche, conoscitive, interpretative, mette in guardia sui cosiddetti ingorghi linguistici, come per ironia è accaduto allo stesso concetto kuhniano di paradigma, definito da alcuni un ingorgo linguistico per la molteplicità delle sue interpretazioni.

Se è lecito supporre, quindi, per la scienza normale un percorso, un iter corrispondente in parte all'immagine che di essa si fa anche la gente comune, va aggiunto che la rappresentazione della struttura della scienza nasconde dei retroscena, fenomeni nuovi e inaspettati, margini diversi, aspetti che sfuggono. Possono essere anomalie interne al paradigma che richiedono ipotesi ad hoc, che spesso la scienza ha *inventato* per tenere in piedi il paradigma; possono essere ostacoli duri che, quando avrà preso forma, consistenza un secondo più efficace paradigma, determineranno l'abbandono del primo ormai troppo debole, inadeguato, perdente.

Guardando cadere una pietra "*Aristotele vi vedeva un mutamento di stato piuttosto che un processo. Per lui le misure che caratterizzavano un movimento erano perciò la distanza totale coperta e il tempo totale trascorso, parametri che permettevano di ottenere ciò che oggi chiameremmo non velocità, ma velocità media*".¹³⁰

129 - T.Kuhn, ivi p.66

130 - T.Kuhn, ivi p.153-54

Galileo, invece, guardando cadere una pietra ne distingue una velocità media e una istantanea ed elabora, pur servendosi di concetti e anticipazioni di scienziati medievali come Buridano, la moderna teoria del moto uniformemente accelerato. È la conferma che le esperienze su un dato oggetto cambiano con il cambiare dei presupposti che ci guidano nell'osservazione; è la conferma che l'esperienza è una delle possibili esperienze, che un linguaggio descrittivo neutrale non esiste, che il principio di uniformità della natura non è dimostrato, che i dati empirici sono *theory laden*.

E tuttavia Kuhn, con buona dose di moderazione e strumentalismo, nel mezzo del suo ormai celebre libro alla domanda se le teorie sono davvero semplicemente interpretazioni umane di dati inequivocabili, come creduto dal punto di vista epistemologico che ha dominato nella filosofia occidentale per tre secoli, risponde affermativamente in mancanza di un'alternativa evidente. Si decide ad assumere una scelta pragmatistica sotto certi aspetti vicina all'ultimo Popper, il quale conscio della provvisorietà delle situazioni conoscitive, consapevole di dover rinunciare a sistemi di regole logiche e epistemologiche, fa intendere, tornando alla bella immagine delle palafitte, che siamo costretti a conficcarle sempre più in profondità, quando siamo in tempi di "scienza normale", ma che siamo costretti in tempi di "scienza rivoluzionaria" a demolirle per nuovi tipi di edifici, nuove abitazioni totalmente diverse.

Riaprendo, per un ulteriore approfondimento, il discorso iniziale, ricordo che le dicotomie psicologia/logica, senso comune/scienza, contesto della scoperta/contexto della giustificazione, storia/metodo avevano avuto per l'empirismo logico e anche per Popper sicura validità epistemologica. Il contesto della giustificazione era il contesto della logica, della sistemazione formale, della ragion pura e il contesto della

scoperta, in quanto privo di regole e metodo, era assimilato a una logica induttiva che ammuccia, accumula dati osservativi nell'area del fortuito, dell'empirico, dell'intuitivo, dell'irrazionale.

In situazioni influenzate da fattori interni, esterni, soggettivi, oggettivi, reali, immaginari si pensava che una teoria, per essere accettata, dovesse fornire soluzioni adeguate e soddisfacenti che emergono, quasi sempre, all'interno di una gerarchia, di una gradualità e di meriti.

Per ovviare alle difficoltà di definizione in passato gli scienziati hanno cercato di delimitare gli ambiti disciplinari, in modo analitico, separando le diverse aree, hanno cercato di distinguere gli approcci, definire un contesto standardizzato; ma in tempi recenti questo è risultato illusorio. Oggi sappiamo che spesso la scienza ha trascurato gli aspetti comunicativi della ricerca scientifica (linguistico, intenzionale, percettivo, cognitivo, ecc.), il tempo e lo spazio in cui ricorre la comunicazione, le persone implicate nell'interazione comunicativa.

Un esempio istruttivo, che fa riflettere sulla varianza di significato tra teorie diverse, lessici o predicati diversi, è quello che ha presentato R.Rorty quando ha scritto che Heidegger e Kuhn hanno sostenuto che le leggi di Newton prima della loro scoperta non erano *vere*, che non avrebbero avuto senso per Aristotele e gli antichi, né avrebbero potuto essere considerate come passibili di valori di verità *“Sia Heidegger che Kuhn cercano di indirizzare la nostra attenzione su questo interessante problema della intraducibilità. Heidegger suggerisce che le verità vengono ad esistere nel tempo, e che la loro esistenza non è dunque eterna; Kuhn suggerisce che il mondo è cambiato per come Galileo lo ha guardato”*.¹³¹

Abituati, come siamo, a credere all'uniformità del mondo, della natura e alla sua stabilità, questo ci può sembrare paradossale; ma un esame più radicale e attento del problema se esistono enunciati

131 - R.Rorty, Erano vere le leggi di Newton prima di Newton?, in *Intersezioni* anno VIII Aprile 1988 Il Mulino Bologna

permanenti, esplicativi e veri sul mondo, ci porta a capire e accogliere quanto ha scritto Heidegger *“un enunciato esiste, comunque, soltanto per il tempo in cui ha una dimora, cioè un insieme di pratiche coerenti e utili in cui l’uso assertorio di quei particolari segni o suoni gioca un ruolo”* (ivi)

Diversi secoli prima di Newton le leggi di Newton non sarebbero state capite perché non rientravano nei paradigmi scientifici del tempo, non potevano, cioè, essere tradotte e comprese, non erano vere ai tempi di Aristotele perché intraducibili nel linguaggio di Aristotele. E parallelamente la teoria di Aristotele poté essere ritenuta vera dai greci, ma non era vera.

Rorty, per far comprendere meglio il senso del suo argomento, seguendo Heidegger, aggiunge: *“Secondo la tesi che vado suggerendo, prima che ci fossero gli enunciati non c’era niente cui si potesse applicare il termine vero, proprio come non c’era niente cui si potesse applicare il termine vivo prima della nascita degli organismi”* (ivi). Per finire si può dire che Newton scoprì le leggi della natura, ma non le inventò, si può ancora riaffermare che le teorie scientifiche restano immagini del mondo, e, seguendo Heidegger, che non hanno in quanto tali né possono avere relazione con l’Essere.

Del resto basterebbe, per osservare direttamente gli aspetti curiosi dell’argomento di Rorty, sfogliare i dizionari storici, leggere le variazioni di significato, il cambiamento di significato nel tempo, come, per fare un esempio, in fisica il termine *motio*, che non significa la stessa cosa prima e dopo Newton, che la teoria della relatività e la teoria newtoniana non hanno corrispondenza semantica.

Il richiamo alla precarietà dei contesti va quindi fatto tenendo presente la dimensione diacronica, la situazione comunicativa *“Il problema del contesto, nel caso della spiegazione scientifica, consiste soprattutto nel fatto che tale ‘contesto standardizzato’ è storicamente mutevole. Ciò non solo perché muta l’insieme del*

sapere socialmente accessibile, ma perché in tale contesto si inscrivono anche le relative concezioni dei metodi e degli obiettivi della conoscenza scientifica, tra cui il modello di spiegazione soddisfacente”.¹³²

Del contesto conoscitivo, che comprende la fase della scoperta e della giustificazione, quello in cui immaginiamo lo scienziato di fronte a oggetti o testi con cui ha un rapporto di interrelazione, di interpretare, di domandare e rispondere molto si è detto. Ma oggi di più si dibatte della relazione tra scienziato e scienziato, ancora più complessa perché implica, a pieno titolo, il contesto della comunicazione, la volontà di scoprire insieme. Si dibatte perché spiegazione e comprensione, isolatamente intese, non bastano a qualificare ciò che avviene, perché i due approcci si intersecano a vicenda. Quando uno scienziato studia una teoria scientifica e la deve esporre si trova in una situazione che richiede capacità di comprendere e intelligenza di spiegare; anzi l'incommensurabilità tra diverse teorie probabilmente consiste proprio in questo, che si è di fronte a uno iato, una frattura tra comprensione e spiegazione, anche se si presuppone, come fanno Kuhn e Popper, che gli scienziati abbiano una cultura omogenea .

È possibile ipotizzare il contesto della scoperta come un contesto della *dialettica* inteso in senso platonico (vedi Menone), contesto in cui si svolge il discorso secondo presupposti, domande, risposte, un contesto che segue il filo dei contenuti in un continuo dibattere e concludere tra più soggetti?

Qualcosa di simile ha detto Popper scrivendo *“Uno scienziato può presentare la sua teoria con la piena convinzione che è inattaccabile. Ma ciò non verrà certo a impressionare gli altri scienziati e competitori, anzi sarà per essi una sfida: essi sanno*

132 - S.Amsterdamski, Tra la storia e il metodo, Theoria Roma 1986 p.51, tit.orig. Miedzy historia a metoda s.d.

che l'atteggiamento scientifico implica la critica di ogni cosa, e non sono dissuasi dall'esercitarla neppure di fronte all'autorità. In secondo luogo, gli scienziati cercano di evitare di parlare in modo da dar luogo a fraintendimenti... Essi cercano col massimo impegno di parlare un solo e medesimo linguaggio anche se usano diverse lingue materne. Nelle scienze naturali questo risultato è raggiunto riconoscendo nell'esperienza l'arbitro imparziale delle loro controversie. Quando parlo di 'esperienza' intendo riferirmi all'esperienza di carattere 'pubblico', come osservazioni ed esperimenti, diversamente dall'esperienza nel senso della più 'privata' esperienza estetica o religiosa; e un'esperienza è 'pubblica' se chiunque lo voglia può ripeterla. Al fine di evitare possibili fraintendimenti, gli scienziati cercano di esprimere le loro teorie in una forma tale per cui esse possono essere messe alla prova, cioè confutate (o anche corroborate) da tale esperienza. In ciò consiste l'oggettività scientifica".¹³³

Scusandomi della lunga citazione riportata, per un certo rispetto verso l'autore, faccio osservare che Popper ha compreso nella sua più autentica difficoltà il nodo di cui si tratta. Più avanti ritorna per indicare quelle che sono le insidie della comunicazione scientifica e proporre il superamento *“È inevitabile che alcuni formulino giudizi viziati e imprecisi, ma ciò non toglie valore all'oggettività come l'abbiamo descritta”* *“Riassumendo le precedenti considerazioni, possiamo dire che quella che chiamiamo oggettività scientifica non è un prodotto dell'imparzialità del singolo scienziato, ma un prodotto del carattere sociale o pubblico del metodo scientifico e che l'imparzialità del singolo scienziato, nella misura in cui esiste, non è la causa ma piuttosto il risultato di questa oggettività socialmente o istituzionalmente organizzata della scienza”*.¹³⁴

E allora se non c'è dubbio che il contesto conoscitivo è

133 - K.R.Popper, *La società aperta e i suoi nemici* vol.II Armando Editore Roma 1996 p.259-60

134 - K.R.Popper, *ivi* p.261-62

indefinibile, se con una nuova teoria è modificato il modo di porre un problema, di poterlo affrontare e risolvere, di poter fare confronti, se non c'è dubbio che nella comunicazione si può andare incontro a malintesi e fraintendimenti non restano che due vie: o appellarsi al senso di comunità, di comunità scientifica, ovvero insieme di scienziati che può condividere un paradigma volta per volta, o fermare tutto con un radicale e dommatico scetticismo. Popper ha scelto la prima, cioè quella di accettare, come è avvenuto in passato e come è necessario avvenga oggi, la possibilità di un preliminare minimo livello di traduzione e di commensurabilità, porre, cioè, una premessa empirica che abbia i requisiti dell'affidabilità, una predisposizione, si chiami psicologica, logica, ontologica, pragmatica, che assicuri il dialogo e il confronto.

Conversando con L.Wittgenstein

Svanita l'uniformità dei dati sensoriali, la possibilità di presentarli con un linguaggio osservativo, gli scienziati, i ricercatori, gli studiosi non hanno più potuto contare su un modello semplice, per quanto ingenuo di percezione, e si sono trovati di fronte a un modello neuropsicologico molto più complesso e intricato che in passato.

Anche assumendo un atteggiamento di realismo critico o sofisticato lo studioso, per quanto riguarda l'osservazione, è costretto ad ammettere di trovarsi spesso in situazioni conoscitive o di assenza fenomenica o di presenza fenomenica, ma di disparata esperienza, di discrepanza tra oggetto fenomenico e oggetto fisico; è costretto ad ammettere che la percezione per quanto riguarda lo spazio, il movimento, i rapporti tra gli oggetti è una ricostruzione interna del soggetto secondo leggi e procedimenti psicologici.

La difficoltà di raccogliere dati osservativi omogenei e uniformi, come già accennato, si intreccia ovviamente con

problemi di ordine linguistico. Come formulare i protocolli?

La tematica del linguaggio con tutta la sua forza e difficoltà già da tempo era emersa con la proliferazione dei linguaggi, la loro differenziazione, i diversi vocabolari, la terminologia e la sintassi, e ancora era emersa con i linguaggi scientifici, rigorosi e precisi, critici, contrapposti al linguaggio comune, quotidiano, ricco di figure retoriche, illocutivo, fortemente contestualizzato.

Un attento esame storico, tuttavia, a partire dai secoli precedenti, aveva messo in evidenza i rapporti stretti tra scienza e senso comune, scienza e linguaggio comune, l'alternarsi e il confondersi del registro logico e quello psicologico. Gli scienziati spesso avevano attaccato il senso comune e affermato la sua diversità dalla scienza, Popper aveva sostenuto che nella fase di ricerca i campi disciplinari non vanno separati, costituiscono un tutto intuitivo e indistinto; nella fase di ricerca senso comune e scienza si sostengono a vicenda, scienza, poesia, teologia viaggiano insieme; ma per la seconda fase aveva cercato uno strumento di demarcazione.

In tempi non sospetti e prima di Popper altri, come E.Mach, avevano affermato che la scienza si alimenta di senso comune, trova le motivazioni al suo operare, l'interesse e gli stimoli nel mondo della vita, che la scienza promana dalle viscere della terra e dal senso comune, è figlia del bisogno e del desiderio.

L.Wittgenstein, nella seconda fase della sua speculazione, abbandonata l'impostazione del *Tractatus*, affine ai neoempiristi, si è appellato proprio al senso comune, ha privilegiato, al di là del conoscere teorico, l'analisi della condotta umana, del sapere, del credere e del fare, come agire globale. Quando ha detto che la matematica deve indossare abiti borghesi ha voluto affermare che non si pone un problema di fondamenti per la scienza, che ogni sapere è senza fondamenti; ciò che chiamiamo fondamento non è altro che senso comune, senso naturale che abbiamo appreso empiricamente, a partire dalla nascita.

Il linguaggio va considerato così com'è nella pratica, va inteso,

seguendo un approccio antropologico, come forma di vita. Se le proposizioni scientifiche, le leggi scientifiche non sono asserzioni sul mondo ma asserzioni del mondo, descrizioni più o meno efficaci del mondo, se non è consentito verificare o falsificare rigorosamente una proposizione quello che resta da fare è affidarsi alla natura antropologica del linguaggio, del pensare, del fare.

Kant aveva proposto i giudizi sintetici a priori, il Neopositivismo aveva osservato che i giudizi o sono analitici o sono sintetici, Wittgenstein mette in discussione del tutto il giudizio. Se il pensiero occidentale ha cercato sin da Platone di fondare il discorso come logos, come grammatica, Wittgenstein ha affermato, invece, che il linguaggio può darci enumerazioni, analogie, elenchi provvisori e limitati nel tempo e nello spazio.

Siamo alla pragmatica del linguaggio e del sapere; per essa comprendere una parola vuol dire sapere come è usata, poterla adoperare. Il filosofo non ha più il compito di fabbricare un linguaggio vero, deve usare quello che ha, sapendo che è instabile, soggetto a variazioni, a modifiche semantiche, deve esprimersi all'insegna del provvisorio e del relativo, come in modo martellante Wittgenstein scrive nei volumi "Della Certezza" e "Ricerche filosofiche".

Il filosofo deve sentirsi in una situazione paradossale, come quella vecchia signora, che perde continuamente questa o quest'altra cosa, e deve sempre cercarla di nuovo: una volta gli occhiali, un'altra volta un mazzo di chiavi.¹³⁵

In Ricerche filosofiche riconferma la vanità di ogni pretesa epistemologica, dice che la descrizione deve prendere il posto della spiegazione. Con immagine pittoresca e suggestiva, con stile quasi oracolare, simile a quello della sacerdotessa Diotima interrogata da Socrate nel Simposio, così definisce i linguaggi *"Non lasciarti confondere dal fatto che i linguaggi consistono esclusivamente di ordini. Se vuoi dire che, per questo, non sono*

135 - L. Wittgenstein, Della certezza, Einaudi Torino 1978 par 532 tit.orig. On certainty Basic Blackwell Oxford 1969

*completi, chiediti se sia completo il nostro linguaggio; - se lo fosse prima che venissero incorporati in esso il simbolismo della chimica e la notazione del calcolo infinitesimale; questi infatti sono, per così dire, i sobborghi del nostro linguaggio. (E quante case o strade ci vogliono perché una città cominci ad essere città?) Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di viuzze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi”.*¹³⁶

Il linguaggio è un'attività umana che si svolge a strati seguendo una dimensione diacronica, si evolve mediante la più complessa imprevedibile, intricata molteplicità “*Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? - Di tali tipi ne esistono innumerevoli: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo 'segni', 'parole', 'proposizioni'. E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati*”.

¹³⁷

Le credenze, le evidenze, le espressioni degli uomini comuni, come le proposizioni scientifiche non sono altro che schemi della nostra condotta, tutti egualmente soggetti all'oblio, alla svista, all'illusione.

Nello scritto *Della Certezza* torna ad appellarsi all'uso “*2x2 = 4 è una proposizione vera dell'aritmetica non 'in determinate occasioni', né 'sempre', ma in cinese i fonemi, o i grafemi, '2x2 = 4' potrebbero avere un significato diverso, oppure potrebbero essere un palese non senso*”.

¹³⁸ È l'affermazione della sovranità dell'uso e del contesto in cui si parla, la consapevolezza

136 - L.Wittgenstein, Ricerche filosofiche, Einaudi Torino 1983 par. 18 tit. orig. Philosophische Untersuchungen, Basil Blackwell Oxford 1953

137 - L.Wittgenstein, Ricerche, cit. par.23

138 - L.Wittgenstein, Della certezza, cit. par.10

dell'impossibilità di ripetibilità del significato per lo stesso significante. I vocabolari con i loro apparati, sia pure in brevi e non esaustivi elenchi, non offrono tutti i significati che di fatto sono gli usi della parola, modi di impiegarla, i vocabolari non riportano esattamente un unico significato di una parola, bensì i tanti modi e i relativi contesti in cui è stata o può essere usata.

Nel nostro uso del linguaggio, nelle nostre scelte e azioni ci accorgiamo che si verifica l'accordo con le regole ma anche il disaccordo perché *“Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapezzi più”*.¹³⁹

In natura non abbiamo l'identico, possiamo avere il simile, ogni concordanza che l'uomo può riscontrare è concordanza non di opinioni ma di forme di vita. La conoscenza umana definibile come atto conoscitivo è paragonabile a una riva di fiume che *“consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula”*.¹⁴⁰

La credenza che guida l'uomo, la fiducia in determinate conoscenze ed esperienze si giustifica con il fatto che l'uomo è portato a credere in qualcosa perché è in armonia con un sistema, crede al contenuto di una proposizione perché è in armonia con altre proposizioni. Ciò che sembra stabile si regge perché sostenuto da ciò che gli sta intorno, come recita la nota concezione olistica della realtà e della conoscenza. Ma in che modo si apprende?

Per l'inizio bisogna partire dall'infanzia, età in cui il bambino crede a ciò che gli dicono gli adulti, perché l'adulto ha autorità e carisma. Anche per il sapere scientifico accade che accettiamo il principio di autorità, ciò che è riportato sui trattati, crediamo in ciò che essi dicono. E tuttavia la certezza che avvertiamo è sempre personale. Quando esprimiamo giudizi riguardanti il mondo

139 - L. Wittgenstein, Ricerche, cit. par.203

140 - L. Wittgenstein, Della Certezza, cit. par.99

pensiamo a un'adaequatio, una corrispondenza tra mondo e idee, ma cos'è la corrispondenza? Nessuno ce lo sa dire.

Popper aveva distinto il contesto della scoperta da quello della giustificazione ritenendo il secondo universale, invece avrebbe fatto meglio a fermarsi al primo, riportare il secondo al primo, perché a fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata.

Siamo alla definitiva rinuncia all'episteme, alla liberalizzazione della ricerca, all'utilizzazione di pratiche scientifiche pluraliste con la consapevolezza di dovere e poter andare avanti e indietro, di poter essere razionali e irrazionali, logici e illogici.

Ritornano i fantasmi, le tesi una volta deboli, le figure discontinue; si fanno avanti, come alternative, le anomalie.

Trattando della teoria dei giochi, teoria che sviluppa in modo originale, Wittgenstein si chiede: c'è qualcosa di comune ai diversi giochi? Ad osservarli bene si notano somiglianze, parentele, corrispondenze, ma non uguaglianza o identità. Se è vero che gli esseri umani usano delle regole le apprendono durante l'arco della loro esistenza; al momento della nascita hanno solo capacità intellettiva, non regole e le regole che si imparano sono come regole di gioco, cambiano con il cambiare dei giochi.

Siamo alla fine della filosofia, perché la filosofia non può darci quanto si credeva, si limita a metterci tutto davanti, non spiega nulla e non deduce nulla perché non c'è nulla da spiegare o dedurre. All'intellettuale del XX secolo non resta che lasciare ogni metodo, smettere di filosofare.

I tropi di Rorty

“Un vero scettico sarà diffidente dei suoi dubbi scettici quanto delle sue conoscenze filosofiche”

(D. Hume, Trattato sulla natura umana, p. 273)

“L’ermeneutica, piuttosto, è ciò che otteniamo quando non siamo più epistemologi”

(R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, p.248)

R.Rorty in” La filosofia dopo la filosofia” ha presentato una critica e vivace retrospettiva dell’intera tradizione filosofica occidentale fermando l’attenzione particolarmente su Proust, Nietzsche, Heidegger, Derrida con il proposito di ridescriverne il corso secondo uno stile liberale. Il suo commento è che la filosofia ha fallito il suo scopo, non può, né deve avere come fine la ricerca della verità.

La storia della filosofia, per la sensibilità attuale e contro le intenzioni dei suoi 'più o meno forti' rappresentanti, conferisce alla ricerca filosofica validità solo come genere letterario-discorsivo, dotato di una funzione pragmatica e terapeutica *“Ciò che noi diciamo non è legittimato e giustificato da qualcosa di cui esso è vero, non è legittimato in quanto rispecchia le cose come esse effettivamente stanno 'là fuori', perché ciò che diciamo è l’espressione dell’atteggiamento che assumiamo verso noi stessi, gli altri, la realtà e la comunità che ci circondano”*.¹⁴¹

Si è esaurito, quindi, il ciclo dell’episteme, cade ogni possibilità di adaequatio rei et intellectus, quand’anche sofisticata;

141 - R.Rorty, La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà. Introduzione di A.G.Gargani, Laterza Roma Bari 1989, p. XV, tit. orig. Contingency, Irony, Solidarity, Cambridge University press Cambridge 1989

alla filosofia non resta che lasciarsi confondere nel grande fiume della letteratura, non resta che assumere una funzione etica negli amichevoli conversari degli intellettuali.

Il filosofo del nostro tempo, il conversatore, di cui parla Rorty, deve essere un intellettuale ironico, *“Ironico è colui che 1) nutre continuamente profondi dubbi sul suo attuale vocabolario decisivo perché è stato colpito da altri vocabolari, vocabolari decisivi per persone o libri che ha conosciuto; 2) è consapevole del fatto che i suoi dubbi non possono essere né confermati né sciolti da argomenti formulati nel suo attuale vocabolario; 3) nel caso che filosofeggi sulla sua situazione, non ritiene che il proprio vocabolario sia più vicino alla realtà degli altri, in contatto con un’ autorità esterna, gli ironici inclini alla filosofia pensano che la scelta tra diversi vocabolari non avviene né ricorrendo a un meta vocabolario neutrale e universale né andando in cerca del reale al di là delle apparenze, ma soltanto mettendo il vecchio e il nuovo a confronto”*.¹⁴²

Evidentemente per il primo punto l’ intellettuale adotta un noto atteggiamento scettico, dubita sul valore veritativo e conoscitivo del linguaggio e dei vocabolari, tramandati nel tempo; per il secondo punto è convinto della debolezza argomentativa del suo attuale vocabolario che offre semmai dei valori probabili; per il terzo, infine, mette in discussione l’ ipotesi del rispecchiamento tra realtà e pensiero sia per sé che per gli altri.

Questo intellettuale, insomma, è un uomo che non prende sul serio se stesso, *sa di non sapere e di sapere*, è convinto che le parole con cui si autodescrive o descrive il mondo sono destinate a cambiare, che le parole si dicono in contesti provvisori e scivolano lungo un fluidificante *παντα ρει*. È un intellettuale che non prende sul serio se stesso, né gli altri, e tuttavia di questi accetta democraticamente la conversazione in uno spirito di tolleranza.

L’ intellettuale ironico è la personificazione dell’ ironia. Ma quale ironia?

142 - R.Rorty, La filosofia, cit. p.89-90

Ironia significa dissimulazione, finzione, ed εἶρων (dissimulatore) si dice letteralmente di colui che interroga fingendo di non sapere; ma quella di Rorty non è l'ironia socratica o platonica, ironia strategica, strumentale a un progetto universale, momento di preambolo critico e confutatorio, di purificazione da ogni errore, cui segue il momento propositivo. L'ironia socratica dei Dialoghi platonici, a meno che non si ritenga sia rivolta allo stesso Socrate e cioè non sia ironia dell'ironia, autoironia e qualche volta si ha questa impressione, è metodica, sembra che non debba portare a risultati certi e invece approda a traguardi stabiliti, si esprime con tratti discorsivi, con un'ansia, uno spirito fondazionale e illuministico serio e drammatico, che mancano all'ironico rortiano.

Rinunciando in partenza a conoscere, ondeggiando continuamente tra nominalismo, contingentismo, provvisorietà l'ironico rortiano non si dà criterio alcuno alla conoscenza e alla riflessione, né criteri disciplinari. Per esso l'organizzazione del sapere, le istituzioni culturali, i direttori delle biblioteche devono, nel giro di pochi anni, cosa che del resto hanno fatto in passato, cancellare e ricancellare di continuo le etichette tematiche o di argomento sugli scaffali, compresa quella di filosofia, per rimescolare tutto in un grande fascio letterario.

La filosofia come letteratura, l'ermeneutica di Rorty non va confusa con altre ermeneutiche, cui assomiglia, con le ermeneutiche forti, quelle continentali di un Heidegger o Gadamer, che nelle loro analisi sul pensiero occidentale amano riferirsi, per avallare le proprie argomentazioni negative e/o ermeneutiche, al tempo delle origini per giungere fino all'epoca attuale. L'ermeneutica di Rorty, in questo vicina a quella di J. Derrida, è ancora più destabilizzante perché, includendo anche la produzione epistemologica, tutto quanto gli epistemologi hanno scritto senza sapere di essere ermeneuti, si definisce kind of writing, genere letterario nel quale prevale l'atteggiamento mentale di chi è scettico o scetticηγιante, dell'intellettuale che

ha chiuso definitivamente con le istanze epistemologiche del passato.

E tuttavia Rorty non disdegna di richiamarsi alla tradizione filosofica occidentale, sia pure per brevi e fuggevoli inserti, al pensiero antico, moderno e contemporaneo, mettendo in vetrina tematiche significative, arricchite da relativi giudizi critici.

Con Hegel è finita la filosofia sistematica e fondante, tutti i tentativi fatti dopo di lui per dare una solida base epistemica, una piattaforma (essenza) alla filosofia, come aveva cercato sin dalle origini Platone ricorrendo alla matematica, sono falliti. Nel Novecento B. Russell cercò di far riferimento alla 'forma logica', E.Husserl alle 'essenze' credendo di individuare rappresentazioni pure, rigorose, privilegiate "Ma, infine, alcuni seguaci eretici, tanto di Husserl (Sartre, Heidegger) quanto di Russell (Sellars, Quine), sollevarono lo stesso tipo di dubbio sulla possibilità di verità apodittiche che Hegel aveva sollevato a proposito di Kant".¹⁴³

Oggi, alcuni decenni dopo Husserl e Russell, siamo tornati agli stessi dubbi e alle stesse difficoltà perché ci rendiamo conto che la corrispondenza tra intelletto e realtà *"la giustificazione non è una questione di relazioni speciali tra le idee (o le parole) e gli oggetti, ma di conversazione, di pratiche sociali...Una volta che la conversazione si sia sostituita al confronto, l'idea della mente Specchio della Natura può essere abbandonata"*.¹⁴⁴

L'orientamento ermeneutico di Rorty, teso a sostituire ogni forma di epistemologia residua, vuole essere, pertanto, l'orientamento del nuovo, ultimo intellettuale *"L'ermeneutica coglie le relazioni tra i vari discorsi, come tra le linee di una possibile conversazione, una conversazione che non presuppone matrici disciplinari comuni ai parlanti, ma che fin che dura*

143 - R.Rorty, La filosofia e lo specchio della natura, Bompiani Milano 1986 p.127-28 tit.orig.Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press Princeton N.J.1979

144 - R.Rorty, ivi p.129

mantiene la speranza dell' accordo. Questa speranza non punta alla scoperta di un terreno comune esistente in precedenza, ma semplicemente all'accordo, o almeno a un disaccordo stimolante e fruttuoso".¹⁴⁵

Certo l'accordo o il disaccordo tra i parlanti comporta la possibilità minima di intendersi, perché altrimenti ognuno resterebbe chiuso in una specie di monade senza porte né finestre, senza possibilità di comunicare; ma per questo accordo o disaccordo nessuno è condizionato da una precedente base o struttura definita, nessuno suppone o presuppone una *koiné* o l'apriori trascendentale di O. Apel o ciò che Oakeshott chiama, con termine latino, *universitas*. Gli uomini partecipanti alla conversazione *"L'ermeneutica li considera invece uniti in quel che Oakeshott chiama *societas-personae* cioè i cui cammini attraverso la vita si sono trovati in contatto, uniti dalla civiltà piuttosto che da un fine comune o ancora meno da una base comune"*.¹⁴⁶

La conversazione si può avere o non avere sempre in presenza di contatti umani nel pratico confronto paragonabile a un gioco linguistico, come diceva Wittgenstein, in cui i giocatori trovano un'intesa, riescono a stare insieme pur avendo origini, credenze, desideri diversi, essendo accomunati solo da un mondo, da una civiltà, intesi in senso antropologico, fatti dalla totalità delle civiltà materiali e dalla totalità delle civiltà non materiali, dal linguaggio, dalla letteratura, arte, religione, rituale, morale, legge.

Ciò che Rorty soprattutto non vuole accettare è un tipo di premessa come quella trascendentale di Apel, il fatto che Apel ritenga di oltrepassare lo scetticismo presupponendo una condizione trascendental-pragmatica per il dire e l'argomentare, il fatto che postuli una comunità ideale della comunicazione. È vero che *"non saremo mai in grado di evitare 'il circolo ermeneutico'; il fatto che non possiamo capire le parti di una cultura diversa, di*

145 - R.Rorty, *ivi* p.241

146 - R.Rorty, *ivi* p.242

una prassi, di una teoria, di un linguaggio o di qualsiasi altra cosa se non sappiamo già qualcosa sul funzionamento complessivo dell'insieme" (ivi) ma ciò non comporta alcun riferimento aprioristico perché questo tipo di comprensione, questa ermeneutica appunto rassomiglia al fare la conoscenza di una persona e non al seguire una dimostrazione.

Questa comprensione significa acquisire nuove capacità e abilità apprese mediante l'imitazione, l'analogia, l'associazione; non pertiene assolutamente all'episteme, bensì alla fronesis, alla saggezza. Questo tipo di comprensione rende caduca la classica cesura tra doxa e episteme, alla pari della linea che divide i campi rispettivi dell'epistemologia e dell'ermeneutica, le rispettive scienze della natura e scienze dell'uomo, fatto e valore, conoscenza oggettiva e soggettiva.

Nella stessa pratica di conversare tra intellettuali rientra la ricostruzione fatta da Kuhn di momenti ed episodi della storia della scienza, simile di fatto a quella costruita dagli storici, ricostruzione post factum che non ha la pretesa di universalità e absolutezza, che non è valida in sede di previsione, essendo fortemente inscritta nella dimensione temporale. Kuhn si è un po' impigliato, suo malgrado, in una oscillazione, ambigua e fuorviante, tra realismo e idealismo, mentre l'ermeneutica, che non propone alcun paradigma, è solo e soltanto una pragmatica.

Kuhn e Feyerabend hanno affermato che un gran numero di proposizioni, se non tutte, cambia con il sopravvenire di una nuova teoria e pertanto cambia il significato di vecchi termini che restano in compagnia dei nuovi. Ma ci si chiede in che modo il cambiamento di significato deve o può essere razionale? Una cosa è certa, secondo Rorty, *"La risposta di molti filosofi di fronte agli esempi storici fu che i significati possono variare a seguito di nuove scoperte che lo schema neutrale o permanente dei significati, nel cui ambito si deve condurre l'indagine razionale non era così permanente come si era pensato"*.¹⁴⁷

Avanti nell'esame della situazione in cui trovasi oggi l'intellettuale, Rorty avverte *"ci si rende tuttavia conto di solito che l'accantonamento dell'epistemologia fondazionale lascia un vuoto che richiede di essere riempito"*¹⁴⁸ ma che, a suo avviso, deve restare vuoto, non deve essere riempito. È quanto insegnano i vari Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson che possono essere definiti relativisti perché hanno rinunciato alla regola della commensurabilità, cioè che vi possa essere un terreno comune e razionale su cui intendersi tra gli esseri umani, che vi possa essere una simile comunanza.

Questo perché il ruolo dell'intellettuale ermeneuta è simile a *"quello del dilettante informato, del mediatore poliedrico e socratico tra i vari discorsi. Nel suo salotto, per così dire, i pensatori ermetici sono liberati dall'incantesimo delle loro pratiche chiuse in sé stesse. Le discordie tra discipline e discorsi vengono composte o superate nel corso della conversazione"*.¹⁴⁹

E conclude: *"La nozione di cultura come conversazione piuttosto che come struttura edificata su fondamenti si adatta bene a questa nozione ermeneutica della conoscenza, dal momento che entrare in conversazione con degli stranieri, come acquisire nuove capacità o abilità attraverso l'imitazione di modelli, è piuttosto materia di fronesis che di episteme"*.¹⁵⁰ Detta nozione comporta lo spostamento dell'asse culturale verso la prassi, verso un politeismo etico.

Da Nietzsche la questione conoscitiva era stata calata tutta nella sfera del volere, come già sostenuto sin dall'evo antico dalle scuole greche dello scetticismo, stoicismo, epicureismo. Invece la nostra concezione della cultura e del sapere è ancora condizionata dalla distinzione dei saperi e dalla enciclopedia, organizzata negli ultimi tre secoli dal Seicento in poi *"noi siamo gli eredi di tre secoli di retorica sull'importanza di distinguere recisamente tra*

148 - R.Rorty, ivi p.239

149 - R.Rorty, ivi p.241

150 - R.Rorty, ivi p.242-43

*scienza e religione, scienza e politica, scienza e arte, scienza e filosofia e così via. Questa retorica ha formato la cultura dell'Europa".*¹⁵¹

Il richiamo fatto da Rorty a una pragmatica in sede di conversazione culturale, quindi, è la delegittimazione e se vogliamo l'abolizione di ogni tipo di enciclopedia o distinzione di generi come avvenuto in passato (Aristotele, Medio Evo con trivio e quadrivio, Illuminismo, Hegelismo con arte, religione e filosofia, Positivismo). È giunto il momento di cambiare, di liberalizzare una tradizione che risale a Platone e Aristotele. Platone ha coltivato insieme sia la distinzione di algoritmo sia di mancanza di algoritmo, sia di ragione sia di passione. Oggi ci accorgiamo quanto certe distinzioni siano labili, gli algoritmi si cambiano e si scambiano, si trasferiscono da un sapere all'altro, anche la dicotomia ragione/ passione ci appare labile e impropria.

Può sembrare che l'intellettuale ermeneuta ricada nell'idealismo, dato che ha mescolato natura e spirito, soggetto e oggetto; ma la distinzione spirito/natura è di per sé fuorviante perché nel distinguere pone oggetti a distanza, contrappone l'anormale al normale, l'irrazionale al razionale, il creativo al ricettivo. Per fare un esempio gli atomi, i pacchetti di onde che la scienza oggi ha scoperto, non sono certamente creazioni dello spirito umano, sono materia che entra a tutti gli effetti nel gran calderone degli argomenti di cui si parla.

Verso la fine del volume Rorty propone un nuovo tipo di formazione né paideia e né bildung, bensì edificazione più adatta al nostro tempo, nuova, più interessante, fruttuosa. Le vicende dell'epistemologia, della filosofia antica, medievale, moderna e contemporanea costituiscono un sentiero, un passaggio, soltanto un episodio della più ampia storia della cultura europea.

Nel saggio "La filosofia come scienza, come metafora e come politica", riportato nei Saggi filosofici, Rorty ha cercato di mettere in rilievo, alla luce delle più significative correnti di pensiero del

Novecento qual è la posizione della filosofia odierna nel suo oscillare tra scienza, poesia, politica.

Heidegger prendendo le distanze dalla scienza e definendola lo sviluppo obbligato della svolta metafisica operata da Platone, ne riduce il valore additando la vanità del suo fondamento, cui almeno da alcuni decenni erano pervenuti anche gli scienziati, e accosta il filosofo al poeta perché solo questi ha la possibilità di aprirsi all'Essere, di pensare l'autentico.

Il pragmatismo per Rorty si affianca a Heidegger, pur divergendo su altri aspetti, nel mettere in discussione le pretese fondazionali della scienza *“Il pragmatista pensa che si debba utilizzare la tradizione come si usa una borsa di attrezzi. Alcuni di questi attrezzi, gli strumenti concettuali, inclusi alcuni che continuano a mantenere un prestigio immeritato, si riveleranno prima o poi di qualche utilità e possono dunque essere tenuti da parte. Altri possono essere rimessi a posto e riverniciati. A volte è necessario anche inventare qualche nuovo attrezzo sul posto”*.¹⁵²

Il pragmatista considera, quindi, la scienza come una tecnica, uno strumento, ciò che fa anche Heidegger quando si distacca da Husserl impegnato a salvare i fenomeni, a conciliare razionalismo ed empirismo, a dare uno schema formale (matematico) alla fenomenologia. Il pragmatista non può seguire Husserl per la sua concezione della filosofia, come chiarificazione del linguaggio e delle idee, che non lascia posto alla metafora che, invece, rompe gli argini e le regole, che è come una terza ragione che si intromette tra la percezione, i sensi, l'inferenza concettuale. Secondo Rorty la metafora non ha posto nella fenomenologia perché *“La metafora è, per così dire, una voce che proviene dall'esterno dello spazio logico, piuttosto che materiale empirico di riempimento di una porzione di questo spazio, oppure una chiarificazione logica-filosofica della struttura di questo spazio.*

152 - R.Rorty, Scritti filosofici II a cura di A.G.Gargani Bari Roma 1993 p.15-16 tit. Orig. Essays on Heidegger and other philosophical papers, vol. 2 Cambridge University Press 1991

È un appello alla trasformazione del proprio linguaggio e della propria vita, piuttosto che una proposta di come sistematizzare l'uno e l'altra".¹⁵³

La metafora, insomma rappresenta la ribellione.

Heidegger difendendo la poesia e quindi la metafora, ha sempre polemizzato sulla pretesa egemonica della matematica e la pretesa di matematizzare tutto, ha insistito sulla procedura decostruttiva del pensiero e del linguaggio, sull'aspetto distruttivo più che costruttivo e sintetico.

Dewey, il principale e più coerente pragmatista, ha soprattutto insistito sulla subordinazione della teoria alla prassi e pertanto come Heidegger ha respinto lo scientismo, ma a differenza di quest'ultimo lo ha fatto seguendo il procedimento dei tentativi ed errori a vantaggio della libertà e del benessere sociale. Mentre Heidegger ha considerato la tecnica come ultimo esito della metafisica, destino dell'esserci, Dewey ha creduto che la nostra epoca potrebbe rivelarsi come l'età in cui la comunità democratica diventerà padrona, e non serva, della razionalità tecnica.

Dewey ha ritenuto che la tecnica potesse, grazie alle comodità che procurava e grazie alla libertà di cui gode l'uomo del nostro tempo, aiutare l'umanità nella realizzazione di un futuro migliore. Heidegger, invece *“non vide altro nella tecnologia che la punizione per il nostro peccato originale platonico. Dewey pensava ottimisticamente che l'opera di Platone non costituisse un evento catastrofico, bensì una delle tappe importanti del processo di emancipazione dalla religione, e questo anche se l'invenzione della metafisica era stata parte del prezzo da pagare, egli riteneva, pragmatisticamente, che si dovessero soppesare le conseguenze negative e quelle positive, e che a conti fatti la bilancia pendesse dalla parte di Platone”*.¹⁵⁴

153 - R.Rorty, ivi p.19

154 - R.Rorty, Scritti filosofici I a cura di A.G.Gargani Bari Roma 1994 p.100 tit. Orig. Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, vol 1 Cambridge University Press 1991

Per Heidegger la civiltà tecnologica è troppo lontana dal Pensiero, è aliena dal pensiero e quindi ha un valore negativo. Heidegger postulando la influente autorevolezza della tradizione e operando la decostruzione della metafisica apre a una mediazione assoluta tra storia e verità, al superamento su base storicistica della problematica empiristica e tecnologica, ma così facendo chiude all'innovazione, vuole spiegare o meglio comprendere una realtà che cambia, che è governata-destinata da una realtà originaria investita di poteri vincolanti secondo un modello emanatista. Nel trattare la questione della tecnica, che si avviluppa con quella del linguaggio, Heidegger non riesce a sostenere adeguatamente la connessione/sconnessione, la continuità/differenza di techné e logos, di modo che la tecnica, priva di delucidazioni tecnologiche, non è altro che una categoria.

L'esame del corso della filosofia da Platone a Nietzsche come ricerca della verità dimostra che detta ricerca non è del tutto adatta all'uomo *“dopo un lungo cammino pieno di sobbalzi, è risultato che l'unica cosa di cui possiamo essere certi è quello che noi vogliamo. Le uniche cose che ci sono realmente evidenti sono i nostri propri desideri”*.¹⁵⁵ Nietzsche aveva detto che le categorie della ragione erano soltanto mezzi 'per accomodare il mondo a fini utilitari', dopo di lui Dewey ha abbandonato le nozioni di verità e razionalità per quelle di soddisfazione e crescita.

Nel saggio "Ironia privata e speranza liberale" Rorty ritorna alla tematica della fine della filosofia che si avrebbe con la figura dell'intellettuale ironico, colui che ha continuamente dubbi sul suo attuale vocabolario, è consapevole che i suoi dubbi non possono essere né confermati né sciolti dall'attuale vocabolario, colui che non ritiene che il suo vocabolario sia più vicino alla realtà di altri.

Per l'ironico che è nominalista e storicista sui generis *“lo scopo del pensiero discorsivo non è conoscere il vocabolario decisivo, non è quello che mette a tacere ogni dubbio o quello che soddisfa i nostri criteri del fondamento, dell'adeguato e*

dell'ottimale. Secondo loro la riflessione non è governata da criteri... Gli ironici sono d'accordo con Davidson sull'impossibilità di uscire dal nostro linguaggio per confrontarlo con qualcos'altro, e con Heidegger sulla contingenza e storicità di tale linguaggio".¹⁵⁶

Può sembrare strano, ma lo stesso Hegel avvertì questo problema quando nella Fenomenologia dello Spirito intravide "sia l'inizio della fine della tradizione platonico-kantiana, sia l'esempio paradigmatico di come l'ironico possa sfruttare tutte le possibilità di un'imponente ridefinizione. Da questa prospettiva il cosiddetto metodo dialettico hegeliano non è una procedura argomentativa o un modo per ricongiungere il soggetto e l'oggetto ma semplicemente una tecnica letteraria, la capacità di produrre sorprendenti svolte gestaltiche facendo dei sicuri, rapidi passaggi da una terminologia a un'altra".¹⁵⁷

Hegel criticò i suoi predecessori soprattutto perché i loro linguaggi erano obsoleti; la sua dialettica, pertanto, può essere intesa come critica letteraria e in tal caso entra anch'essa nel grande fiume della letteratura.

Questo ha capito con acutezza e profondità di spirito Nietzsche quando ha sostenuto che non bisognava più assecondare lo spirito apollineo, bisognava seguire quello dionisiaco, quello creativo, libertario, questo ha capito Heidegger quando cercando di definire il Dasein ne ha messo in evidenza la colpa, la gettatezza, il non essere riuscito a crearsi.

La colpevolezza del Dasein per Heidegger consiste soprattutto nel parlare un linguaggio di qualcun altro, che non è suo, condizione che lo blocca, non gli dà scampo, non gli dà alcuna via d'uscita. soltanto la possibilità di ispirarsi alle parole dell'Essere come scrive su Essere e Tempo (p.336) "Il compito della filosofia, in ultima analisi, è quello di conservare la forza delle parole più elementari in cui l'essere si esprime, impedendo che siano

156 - R.Rorty, La filosofia dopo la filosofia p.92

157 - R.Rorty, ivi p.96

*livellate sul piano dell'incomprensibilità ad opera dell'intelletto comune e che diano così luogo a problemi apparenti".*¹⁵⁸

La debolezza del Dasein, la limitatezza e l'ironia specifici dell'uomo della civiltà occidentale, il richiamo di Heidegger, nei suoi ultimi scritti, alle parole elementari, dotate di una forza indipendente dall'uso che ne fa l'intelletto comune sono da accostare alle ultime pagine di Wittgenstein in cui il linguaggio si esplica quale pratica di giochi nel ritorno alle parole elementari, tra il pragmatico e il filosofico come era prima della svolta metafisica.

Ma il ritorno alle parole elementari è un mito come altri hanno osservato, tra questi J.Derrida che riferendosi al mito heideggeriano della lingua autentica ha detto “-non potrà esserci un unico nome- più in generale, che non potrà esistere una litania definitiva- senza nostalgia, vale a dire, senza il mito di una lingua autenticamente materna o paterna, di una patria perduta del pensiero”.¹⁵⁹

Derrida ha confermato il suo convincimento esprimendosi, nei suoi scritti, in modo differito, diversificato, ha cercato non la riduzione dei linguaggi, non di dire la stessa cosa, ha cercato invece la proliferazione, di non dire mai due volte la stessa cosa, di evitare il semplice e il globale, ha cercato la libertà dell'ingarbugliato.

Il corso della filosofia da Platone a Nietzsche e oltre sembra una continua lotta o risposta allo scetticismo epistemologico; o, forse meglio, i vari sistemi filosofici sono tutti segnati dall'incontro-scontro con atteggiamenti scettici, con lo scetticismo. Il pragmatismo, avverso al sistema e ai sistemi, è affine al filosofare di Carneade, di Enesidemo, degli Accademici, di Montaigne, di Hume, e così via perché mette tra parentesi il problema della verità, diffida delle sue conoscenze e nello stesso tempo diffida dei suoi stessi dubbi.

158 - R.Rorty, ivi p.136

159 - R.Rorty, ivi p.147

Epilogo

Quando Enesidemo pone fine al suo racconto riprendo il fiato e la parola e mi provo, per qualche istante, a vedere e toccare, quasi con mano, la parte terminale di alcuni fili, filoni concettuali, presenti, tangibili, ma anche immaginari, rarefatti, duri, deboli, esili, apparsi e svolti lungo l'intera esposizione. Gli dico, quindi, le mie impressioni a caldo. Che, pagina dopo pagina, ho registrato la sua esposizione provando la sensazione che un'iterazione monotona, direi martellante, scandisse i luoghi e i tempi su cui si è posata e ha scavato la riflessione, simile a goccia d'acqua che cade, persistente e continua, sulla stessa pietra. Che la narrazione, fluida e continua, è parsa, a volte, simile a un mare in risacca, che non lascia o conchiude del tutto temi e problemi, perché altri sopraggiungono, non li esaurisce perché sa di riprenderli e riproporli insieme ad altri, li riavvolge per ritornarci ancora.

Aggiungo che i personaggi e i testi, indubbiamente, fanno parte della famiglia filosofica, ma possono rientrare in un ampio scenario letterario variegato, misto del genere mitologico, storico, religioso, antropologico, teoretico, matematico, letterario, pratico. Ne è conferma l'uso di metafore o parole-chiave, sparse, citate e riprese numerose volte. Dal banchetto come luogo convenevole alla pratica dialogica o dalla piazza ove meglio si esplica l'ironia di Socrate, piatta torpedine marina, alla scuola d'Atene, grandioso portico dalle profonde arcate, alla cena o spuntino all'ora del te per la più ironica e scherzosa delle conversazioni. Dalla caverna, antro privo di luce, prigionia dello spirito e del pensiero, da cui si cerca di evadere, anche di restare, ove comunque si può ritornare, al labirinto, enigma da risolvere e inganno dell'inganno, al fuoco di Prometeo con la sua ambigua valenza. Dalla torre di Babele alla torre del sapere e alla confusione delle lingue, dalla casa, non più caverna, alle palafitte, dalla casa come linguaggio alla mancanza totale di casa, alla mancanza di fissa dimora, al nomadismo.

Enesidemo fa cenno di acconsentire, così posso tratteggiare nel mio immaginario la sua personalità, quella di un intellettuale del nostro tempo che ha cercato di mostrarsi imparziale, oggettivo, distaccato come storico, di un intellettuale dalla cultura complessa, miscelata di matrice greca e bizantina, araba, latina perfino germanica, che è il sedimento dell'italiano soprattutto del Sud, o in genere dell'intellettuale e uomo del Mediterraneo, in cui coesistono un certo distacco dalla teoria, la refrattarietà ai fondamenti, la venatura scettica, lo spirito assimilativo e cosmopolita, pragmatico, critico, ironico, quasi cinico, pronto all'analisi, incline alla riflessione, sollecito alla decostruzione.