

Teodosio Orlando

CHAOS E KOSMOS

Implicazioni metafilosofiche di una celebre dicotomia

ABSTRACT: *Chaos and Kosmos: Metaphilosophical Implications of a Famous Dichotomy*

The debate between Dilthey and Brentano about the method of philosophy, is probably one of the first documents on the divergence between the scientific and 'analytic' philosophical method and the method of philosophy oriented to the comprehension of indeterminate experience structures. Even in the philosophical and scientific historiography there is often a conflict between those who want to track order in the great chain of being and those who want to investigate fractures and discontinuities that characterize the various evolutive phases of the history of thought.

Key words: Metaphilosophical Dichotomy, Analytic Philosophy, Hermeneutic, Euclidean/ Non-Euclidean Geometry

*Je juge cette longue querelle de la tradition et de l'invention
De l'Ordre de l'Aventure
Vous dont la bouche est faite à l'image de celle de Dieu
Bouche qui est l'ordre même
Soyez indulgents quand vous nous comparez
À ceux qui furent la perfection de l'ordre
Nous qui quêtons partout l'aventure*

Guillaume Apollinaire, *La jolie rousse*

Nel presente articolo cercheremo di indagare la contrapposizione tra *chaos* e *kosmos* da un punto di vista meta-filosofico.

Lo spunto sarà offerto dal dibattito tra Wilhelm Dilthey e Franz Brentano a proposito del metodo della filosofia, anche se, più che di vero dibattito tra i due filosofi, sarebbe opportuno parlare di confronto a distanza.

Nel 1884 uscì una celebre recensione – siglata da Franz Hillebrand, un discepolo di Brentano, ma unanimemente attribuita o quanto meno ispirata dallo stesso maestro – all'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Wilhelm Dilthey, uno dei fondatori dello storicismo tedesco e precursore dell'ermeneutica. La recensione in realtà si profilava come una sorta di stroncatura, dato che il metodo filosofico messo in opera da Dilthey veniva tacciato di mancanza di rigore argomentativo, ignoranza delle più elementari regole logiche, oscurità stilistiche, imprecisioni ed errori.

L'autore della recensione riteneva, infatti, estremamente problematico il progetto dil-

theyano di voler assicurare una solida fondazione epistemologica alle “scienze dello spirito”, essenzialmente per due ragioni:

1) Dilthey si presenta, sebbene con alcune esitazioni, come un antagonista di quel metodo che vuole trattare le scienze dello spirito in analogia con le scienze della natura. Ma, a parte alcune considerazioni storiche, egli non fornisce alcuna seria motivazione per il rifiuto di tale analogia, rischiando così di condannare queste scienze a un regresso disastroso rispetto al cammino da poco intrapreso con successo.

2) In secondo luogo, Dilthey non combinerebbe quella necessaria chiarezza e quella precisione dai contorni netti (*jene Klarheit und Schärfe*) che solamente permetterebbero un autentico successo alle indagini filosofiche. L'allievo di Brentano adduce come esempio la definizione del concetto di “scienza”, tanto apparentemente elaborata quanto in realtà informe e caotica. Per Dilthey, infatti, la scienza si può definire, in base «all'uso linguistico corrente», come

un insieme di proposizioni, i cui elementi sono concetti, ossia sono pienamente determinati, costanti e validi universalmente in ogni contesto del pensiero, e le cui connessioni sono fondate; in quest'insieme infine le parti sono connesse al fine di servire da mediazione rispetto a un intero, perché attraverso la connessione delle proposizioni o viene pensata una parte costitutiva della realtà nella sua completezza o viene normato un ramo dell'attività umana¹.

Secondo l'autore della recensione, questa definizione non sarebbe un'autentica delimitazione dell'oggetto.

In primo luogo, essa, nella concezione diltheyana, si connetterebbe a una sprezzante critica a coloro che vorrebbero ridurre la scienza alle varie indagini sulla natura, escludendone la storia. Ma per Hillebrand, la definizione “ristretta” delle scienze come indagini sulla natura risalirebbe allo stesso Aristotele e ci si sarebbe attenuti ad essa fino ai tempi moderni. Inoltre, ritenere che la storia non abbia lo statuto di scienza vera e propria non equivale a un suo ridimensionamento conoscitivo, così come ritenere che la pittura e la poesia non siano scienze non vuol dire negare ad esse la prerogativa di essere alte creazioni della mente umana.

Una concezione simile la sostenne, peraltro, nei suoi primi scritti anche Benedetto Croce, in particolare ne *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, risalente al 1893, ossia di dieci anni successiva all'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey. A nostro avviso, la critica del discepolo di Brentano a Dilthey su questo punto coglie nel segno, ma probabilmente trascura il fatto che nel dibattito dell'epoca le scienze umane (tra cui, non dimentichiamolo, la stessa psicologia scientifica, dei cui sviluppi Dilthey era un attento osservatore) tentavano di assumere uno statuto epistemologico che guardasse da un lato alle scienze della natura, ma dall'altro cercasse degli addentellati in altri ambiti del sapere.

1 «Unter Wissenschaft versteht der Sprachgebrauch einen Inbegriff von Sätzen, dessen Elemente Begriffe, d.h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkkzusammenhang konstant und allgemeingültig, dessen Verbindungen begründet, in dem endlich die Teile zum Zweck der Mitteilung zu einem Ganzen verbunden sind, weil entweder ein Bestandteil [5] der Wirklichkeit durch diese Verbindung von Sätzen in seiner Vollständigkeit gedacht oder ein Zweig der menschlichen Tätigkeit durch sie geregelt wird». W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, rist., Teubner, Stuttgart 1990, p. 4; tr. it. di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2009, p. 50.

In secondo luogo, appellarsi, come fa Dilthey, all'uso linguistico corrente può essere fuorviante, come accadde perfino ai botanici che unificarono oggetti non realmente imparentati, come i castagni selvatici e quelli "domestici"²: nelle scienze vere e proprie l'uso del linguaggio corrente al posto della terminologia specifica può quindi facilmente condurre a classificazioni generiche e approssimative, quindi sostanzialmente antiscientifiche.

In terzo luogo, Dilthey fa un uso approssimativo del termine "proposizione" (*Satz*), senza riferirsi mai a ciò che rende vero una proposizione o un giudizio. E neppure specifica in che misura le proposizioni debbano essere fondate (*begründet*) per fornire un sistema coerente di conoscenze.

In quarto luogo, Dilthey riterrebbe a torto che soltanto le scienze storiche e teoretiche siano in grado di fornire conoscenze vere, escludendo così da tale novero le scienze "pratiche", come la politica.

Per alcuni versi, i rilievi di Hillebrand potrebbero richiamare quanto Ludwig Wittgenstein osservava a proposito della distinzione tra una conoscenza che distingue le parti del nostro linguaggio che sono essenziali per una descrizione accurata della realtà e quelle che invece non lo sono, come ruote che girano a vuoto³.

Secondo Kevin Mulligan⁴ questa recensione e la critica di Brentano e della sua scuola all'opera di Dilthey possono essere considerati i primi documenti della polemica che poi vide contrapposti filosofi analitici e continentali.

Pur accettando in gran parte il giudizio del filosofo irlandese, vorremmo piuttosto soffermarci su un elemento di tale recensione, ossia l'insistenza sulla pretesa di Dilthey di poter cogliere la "vita" nella sua totalità. L'idea di totalità viene di solito, sulla scorta della tradizione hegeliana, associata allo spirito di sistema e alla verità che da esso deriva in forma quasi deduttiva (si ricordi la celebre sentenza di Hegel per cui «il vero è l'intero», «das Wahre ist das Ganze»); d'altra parte, nella tradizione ermeneutica e storicista, di cui Dilthey è uno dei più autorevoli esponenti, nonostante le forti influenze hegeliane, non si insiste su questi elementi: Dilthey era in un certo senso un naturalista, più che un idealista sistematico, e non era esente da influssi empiristi, con tutte le conseguenze del caso. Questo vuol dire che l'idea

2 F. Hillebrand, *Rezension von Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in «Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart», XI, 1884, pp. 632-639. In particolare si noti questo passo: «Ist es nicht vielmehr sehr häufig vorgekommen, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch sogar Erscheinungen, die ohne jede wahre tiefere Verwandtschaft waren, wie z. B., auf dem Gebiete der Botanik, zahme und wilde Kastanien zusammenfasste?». Ivi, p. 637. «Non è piuttosto accaduto molto di frequente che l'uso comune del linguaggio abbia fuso fenomeni che erano senza alcun rapporto reale più profondo, per esempio, nel campo della botanica, castagne domestiche e selvatiche?», (tr. mia).

3 «Una conoscenza di ciò che al nostro linguaggio è essenziale e di ciò che non lo è ai fini della rappresentazione <dell'esperienza immediata>, una conoscenza di quali parti del nostro linguaggio sono ruote che girano a vuoto, conduce come risultato alla costruzione di un linguaggio fenomenologico». L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1996, p. 3; riportiamo di seguito il testo originale: «Eine Erkenntnis dessen, was unserer Sprache wesentlich und was ihr zur Darstellung unwesentlich ist, eine Erkenntnis, welche Teile unserer Sprache leerlaufende Räder sind, kommt auf die Konstruktion einer phänomenologischen Sprache hinaus». L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 51.

4 K. Mulligan, *Sulla storia e sull'analisi della filosofia continentale*, in «Iride», VIII, 1992, pp. 183-190.

di totalità che egli aveva in mente era ben diversa da quella hegeliana: si trattava, per Dilthey, di cogliere le connessioni di senso presenti negli *Erlebnisse* di coscienza dei singoli individui immersi in un contesto storico. Il metodo delle scienze dello spirito, o *Geisteswissenschaften* (traduzione tedesca dell'espressione inglese *moral sciences*, presente nel *System of Logic* di John Stuart Mill), si deve basare sulla comprensione individualizzata (o idiografica, come dirà Windelband) di elementi non organici della vita storica. Ciò che è caotico, per così dire, riceve un ordine a partire dalle connessioni di senso stabilite da chi indaga: nell'evoluzione che a queste tematiche daranno i neokantiani, emergerà come fattore rilevante il carattere a priori dell'ordine che deve essere assegnato all'esperienza, in nessuna maniera ricavabile da essa senza l'intervento del soggetto. D'altra parte, anche Brentano e la sua scuola qui apparentemente convergono, cosicché la dicotomia analitici/continentali non si può sovrapporre all'idea che esista da una parte un ordine precostituito e dall'altra un disordine caotico a cui solo la mente del filosofo e/o dello scienziato è in grado di imprimere un marchio di coerente sistematicità.

Certo, la pratica filosofica della scuola di Brentano e successivamente della filosofia analitica tende a distinguersi sempre di meno dalla pratica scientifica: come ha scritto Franca D'Agostini, «il filosofo analitico di tipo classico mira a individuare un problema singolo, e a tentare di risolverlo come qualsiasi scienziato si occuperebbe dei lamellibranchi o del teorema di Fermat». Del resto, per gli analitici, anche quando il loro approccio, come ad esempio nel cosiddetto secondo Wittgenstein, è ben lontano dallo stile cognitivo delle scienze esatte, sia la pratica filosofica, sia la riflessione metafilosofica, non comportano mai, salvo in casi estremi, una fuoriuscita dalla razionalità scientifica o una critica di fondo alla scienza e alle sue procedure in quanto tali.

Ciò si scontra, tuttavia, con l'idea che il sapere scientifico, a cui la filosofia analitica si ispira, costituisca un'ideale di sistema deduttivo articolato in modo coerente e senza lacune e discontinuità argomentative (visione che coincide in gran parte con quella espressa in *Der logische Aufbau der Welt* di Rudolf Carnap). Peraltro, come ha scritto Michael Dummett, per i circoli filosofici analitici del dopoguerra, soprattutto in ambito anglosassone, «il tentativo di essere sistematici in filosofia era l'errore primario, fondato su un completo fraintendimento del carattere della materia»⁵. In questo contesto, non si arrivava a una contrapposizione tra filosofia e scienza, ma si sottolineava la differenza di piani delle due attività. Fatta salva l'importanza della razionalità scientifica, Wittgenstein sottolineava come la filosofia si differenziasse dalle scienze nella misura in cui non mirava a stabilire delle verità. Mentre la chimica, ad esempio, si occupa delle "verità chimiche", non esistono verità filosofiche *stricto sensu*: ovvero esistono senz'altro verità logiche, ma il compito della filosofia consiste nel rettificare i fraintendimenti che derivano dall'uso scorretto del linguaggio, non nello stabilire in modo conclusivo una verità o nel derivare un teorema. I fraintendimenti vengono paragonati da Wittgenstein a ruote che girano a vuoto, che impediscono al veicolo di procedere. È chiaro allora che il filosofo non deve determinare lui stesso la nozione di verità o di conseguenza logica, ma piuttosto stabilire se queste nozioni sono espresse senza ambiguità e senza errori

5 M. Dummett, *Can Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought it to Be?*, in *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978; tr. it., *Può la filosofia analitica essere sistematica, ed è giusto che lo sia?*, in *La verità e altri enigmi*, a cura di M. Santambrogio, Il Saggiatore, Milano 1978, p. 46.

di analisi concettuale.

«Se questa è la natura della filosofia – prosegue Dummett – allora essa evidentemente non può essere sistematica»: non esistono mezzi per prevenire, prima di cominciare l'indagine concreta, tutti i possibili malintesi e fraintendimenti. Ognuno di essi va individuato e anche trattato a mano a mano che lo si incontra. È un tipo di approccio, come vedremo, che ricorda in modo estremamente significativo quello rinvenibile in Husserl e in un certo tipo di impostazione fenomenologica: l'idea di filosofia come «scienza rigorosa» (*strenge Wissenschaft*) in questo caso si coniuga con l'idea che a una semplice analisi statica dei concetti vada affiancarsi un'analisi genetica che individui la corretta contestualizzazione di ogni singola nozione nel suo sviluppo a partire dall'esperienza concreta.

Husserl si poneva al crocevia di un periodo in cui le pretese positivistiche di estendere il metodo delle scienze naturali alla filosofia, o di far sì che la filosofia lo imitasse, trovavano forti ostacoli, provenienti non soltanto dallo storicismo, ma anche da altre correnti o stili di pensiero. Si pensi a Nietzsche e al suo percorso intellettuale, che lo porta a passare dalla filologia scientifica a una sorta di filosofia immaginifica, per usare l'espressione di Reinhard Brandt⁶. Per lo studioso tedesco, Schopenhauer e Nietzsche avrebbero perfettamente compreso che la scienza non avrebbe gli strumenti adatti per penetrare oltre l'apparenza dei fenomeni: la verità e il metodo non sono due termini correlativi ma, al contrario, nella conoscenza metodica rischiamo di porci nello stesso *impasse* dei prigionieri della caverna di Platone, i quali avrebbero potuto avere un eccellente metodo per riprodurre la visione delle ombre, ma sarebbero stati distanti dalla verità. Tuttavia, si potrebbe obiettare che Platone quando approfondisce l'essenza del metodo dialettico, pensa a meccanismi di controllo rigorosi (si pensi al doppio procedimento di *synagoghé* [συναγωγή] e *diairesis* [διαίρεσις] del *Sofista*) e controllabili intersoggettivamente, mentre il modo di comprensione della realtà di Nietzsche e di Schopenhauer sono immediati, intuitivi, originari e riservati a un'élite di filosofi, con la sostituzione di una sorta di intuizione estetica (simile all'intuizione intellettuale di Schelling di cui Hegel si faceva beffe nella *Fenomenologia dello spirito*⁷) alla conoscenza scientifica della verità. Non esistono giudizi conoscitivi che possano determinare la verità di alcune proposizioni o la falsità di altre in un sistema filosofico. La verità si offre nella sua interezza, oppure rischia di rimanere nascosta.

Tesi simili si trovano anche in Walter Benjamin, il quale, nella celebre *Premessa gnoseologica al Dramma barocco tedesco*, scrive:

La dottrina filosofica è basata sopra la codificazione storica. Pertanto, essa non potrà venir evocata *more geometrico*. Se la matematica documenta distintamente che la totale eliminazione del problema della rappresentazione – e in tal modo si presenta ogni dialettica rigorosamente conforme al

6 R. Brandt, *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart 1984; tr. it. di P. Giordanetti, *La lettura del testo filosofico*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. XVIII-XIX.

7 Ad esempio nel seguente passo: «e se poi, in terzo luogo, il pensiero unifica con sé l'essere della sostanza e concepisce l'immediatezza o l'intuizione come pensiero, resta ancora da vedere se questa intuizione intellettuale non ricada a sua volta nella semplicità inerte e se non rappresenti la realtà stessa in modo irreal». G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1980; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 67.

proprio oggetto – è il segno della conoscenza autentica, ugualmente vincolante si presenta la sua rinuncia all'ambito della verità che è nell'intenzione linguistica⁸.

Per Benjamin, la filosofia deve rappresentare nella sua stessa forma la verità, ma senza servirsi della mediazione del sistema che possa anticipare la verità stessa. Questo rifiuto della mediazione si esprime nella forma del trattato, inteso come un «decorso ininterrotto dell'intenzione» e contrapposto al mezzo coercitivo della dimostrazione matematica. Da questo punto di vista il trattato, per il filosofo berlinese, somiglia al mosaico, la cui frammentazione in capricciose particelle non lede la maestà dell'immagine globale. Del resto, esiste una sorta di configurazione della verità che precede le nostre facoltà conoscitive; essa è unità nell'essere e non nel concetto, perché quest'ultimo procede dalla spontaneità dell'intelletto, mentre le idee che formano il vero essere si offrono all'osservazione come un qualcosa di già dato e ordinato, indipendente dal soggetto. Come scrive Benjamin con molta efficacia: «la verità è la morte dell'intenzione». Non diversamente Martin Heidegger, nel saggio su *La dottrina platonica della verità*, sosterrà che «le conoscenze scientifiche vengono espresse di solito mediante proposizioni e vengono proposte all'uomo per l'utilizzo come risultati afferrabili»⁹. Ad esse vengono contrapposte le autentiche dottrine dei pensatori, ossia ciò che rimane non detto nel loro dire.

In sintesi, queste visioni del compito della filosofia presuppongono l'inesistenza di un accordo tra le strutture razionali del nostro pensiero e le strutture della realtà. Non esiste un ordine, un *kosmos* identificabile nella realtà, che si può manifestare soltanto nella sua interezza immediata e a cui noi non accediamo con l'ordine dei pensieri e del discorso, ma con un atto immediato che identifichi il nucleo della verità all'interno di un insieme di fenomeni e di eventi senza ordine.

Al di fuori della filosofia analitica, il primo tentativo organico e compiuto di reagire a questo tipo di visione del sapere filosofico è offerto dalla fenomenologia husserliana, in particolare dal su citato libro *La filosofia come scienza rigorosa*.

Il rigore perseguito da Husserl nel suo celebre libro-manifesto del 1911, infatti, consiste nel fondare la fenomenologia trascendentale contro i pericoli che a suo parere si profilano in altre prospettive filosofiche, segnatamente lo storicismo, lo psicologismo naturalistico e la filosofia della *Weltanschauung* (visione del mondo). Si tratta di posizioni filosofiche che conducono inevitabilmente al relativismo o quanto meno all'impossibilità di definire un ordine essenziale in cui si inquadrino gli oggetti della conoscenza e dell'esperienza.

Uno degli obiettivi polemici è chiaramente Wilhelm Dilthey, con la sua peculiare revisione dell'empirismo, che connette l'esperienza non più alla datità dei sensi¹⁰, bensì al suo

8 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, tr. it., *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971, p. 8 (tr. modificata).

9 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 159 (tr. modificata).

10 La comunione dell'esperienza con la datità dei sensi avveniva non solo nell'empirismo classico di matrice anglosassone, da John Locke a John Stuart Mill fino a William James ma, come si può riscontrare, anche nella scuola di Brentano e nelle prime fasi del neoempirismo del circolo di Vienna, segnatamente in Moritz Schlick e Rudolf Carnap, ma non in Otto Neurath, con la sua prospettiva costruttivista.

aspetto costruttivo mediato dalla conoscenza storica. Per gli autori di indirizzo storicista e relativista, le cosiddette scienze dello spirito sono senza dubbio empiriche, ma non dipendono dalla logica “povera” e bivalente dell’esperienza. Scrive ad esempio Dilthey: «Esse sono la costante confutazione del principio spinoziano *omnis determinatio est negatio*»¹¹. Una valutazione politica non è né vera né falsa – simili erano anche le tesi di Max Weber, il quale però, come chiarisce lucidamente nei suoi scritti metodologici, voleva evitare ogni deriva relativista – cosicché la conoscenza storica non può basarsi su giudizi e asserzioni fondati sul principio di bivalenza. Qui non abbiamo semplicemente a che fare con una pluralità di esperienze e costruzioni soggettive, ma con una molteplicità di sensi radicata nella realtà oggettiva¹². Quest’ultimo concetto va inteso, peraltro, nel senso di una fondazione naturalistica delle scienze dello spirito, che appare come un dato di fatto incontrovertibile. Per lui, «la natura è il substrato delle scienze dello spirito»¹³. Lo stesso Dilthey presagiva che assumendo questa prospettiva si sarebbe incorso nel rischio di negare la stessa possibilità della logica, andando verso una sorta di caotica “anarchia dello spirito”. Paradossalmente, un timore del genere, da ben altro punto di vista, era condiviso anche da un autore di formazione e di interessi totalmente diversi, ossia Gottlob Frege¹⁴.

Per il fondatore del logicismo, sarebbe stato pericoloso pensare a una pluralità di logiche, così come era rischioso ammettere la legittimità teorica di geometrie diverse da quella euclidea: le geometrie non-euclidee minavano alla base l’idea di un universo ordinato dove prevaleva un’unica verità¹⁵.

La strategia usata dal padre della fenomenologia, Edmund Husserl, per superare questa *impasse* è più raffinata, se la si esplora in profondità, non limitandosi ai testi canonici. Già nella *Filosofia come scienza rigorosa*, in ogni caso, Husserl equipara il naturalismo e lo storicismo a due facce della stessa medaglia: «il naturalismo è un fenomeno conseguente alla scoperta della natura, della natura cioè intesa come unità dell’essere spazio-temporale regolato da leggi naturali esatte»¹⁶. D’altro canto, secondo Husserl, «in modo del tutto simile

11 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit.; tr. it. in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1969, p. 24.

12 Si vedano in merito le osservazioni di F. D’Agostini, *Logica del nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 64-66.

13 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, tr. it. *La Costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954, p. 197.

14 G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, Meiner 1983; tr. it. *Scritti postumi*, a cura di E. Picardi, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 285-288.

15 Sull’argomento, cfr. I. Toth, *Liberté et vérité. Pensée mathématique et spéculation philosophique*, Éditions de l’Éclat, Paris 2009. Secondo Toth, il fondamento della filosofia di Frege è «il postulato metafisico dell’unicità e della priorità ontica dell’essere». Il principio fondamentale della sua teoria della conoscenza, di conseguenza, diventa l’unicità della verità e la posteriorità esistenziale dell’atto conoscitivo. Nel caso della conoscenza matematica, si deve sempre supporre una priorità dell’oggetto la cui esistenza preliminare è un dato sicuro. La conoscenza e la sua espressione linguistica sono posteriori rispetto all’oggetto. La conoscenza matematica si presenta, pertanto, come il frutto di un atto di scoperta, perché il suo oggetto preesiste al di fuori e indipendentemente dal soggetto conoscente: quest’ultimo viene sempre visto come qualcosa di puramente psicologico. Ivi, pp. 73-74.

16 E. Husserl, *Die philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana* Bd. XXV, hsg. von T. Nenon und H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987; tr. it.,

si è sviluppato più tardi lo storicismo, quale conseguenza della “scoperta della storia” e della fondazione di scienze dello spirito sempre nuove»¹⁷ La contrapposizione tra lo specialista delle scienze della natura e quello delle scienze dello spirito è in realtà fittizia, perché il loro difetto comune consiste nel cogliere la realtà in modo onnicomprensivo e unilaterale. Il primo tende a cogliere tutto come natura, mentre il secondo tende a cogliere tutto come formazione storica: il risultato è che viene frainteso ogni oggetto che non può essere autenticamente colto secondo questi punti di vista unilaterali. Ad esempio, il naturalista vedrà anche nello psichico nient'altro che una mera variabile dipendente dal fisico o, nel migliore dei casi, un fatto concomitante, frutto di una serie di eventi paralleli ma secondari.

A tali concezioni, che rischiano di confondere il necessario ordine degli eventi con un ordine non necessario imposto dalla coscienza naturalizzata o da quella storicizzata, Husserl oppone la sua prospettiva fenomenologica.

Significativamente, Husserl contrappone il suo ideale sobrio e rigoroso di filosofia a quelle correnti che pretendono di insegnare visioni del mondo, come frutto di una sapienza particolare ed elitaria, ma che per lui sono in realtà frutto di un mero scetticismo storicistico. In un passo molto pertinente per i nostri assunti, il filosofo di Prossnitz scrive:

Solo quando la netta separazione tra l'una e l'altra forma della filosofia si sarà imposta nella coscienza contemporanea, la filosofia potrà pensare di assumere la forma e il linguaggio di scienza autentica e di riconoscere come una imperfezione quella profondità [*Tiefsinn*] che spesso in essa viene lodata e anche imitata. *La profondità è un indice del caos, che la scienza autentica intende trasformare in un cosmos, in un ordine semplice, perfettamente chiaro e risolto*¹⁸.

Per Husserl non è lecito contrapporre una conoscenza folgorativa di frammenti dell'universo a una conoscenza sistematica e organica. I frammenti non sono accessibili a noi attraverso una misteriosa facoltà, ma sono momenti immediatamente evidenti di una totalità concettuale. Cartesianamente, Husserl contrappone la presunta profondità riguardante la cosiddetta sapienza (*Weisheit*) alla distinzione e alla chiarezza concettuale proprie di una teoria rigorosa. Sarà questo il *Leitfaden* che Husserl continuerà a seguire e a perseguire, anche dopo la svolta “trascendentale” del 1913. L'impresa fenomenologica quindi tende a costituirsi come una sorta di cartesianesimo trascendentale, costituito da un'indagine statica e un'indagine genetica. La prima focalizza la costituzione nella coscienza delle formazioni oggettuali dotate di senso (*Sinngebilde*). Il soggetto empirico viene ridotto alla soggettività trascendentale, ossia a una struttura della mente umana che riesce a rendere conto di ogni aspetto della conoscenza, raggiungendo una perfetta integrazione tra il momento dell'*ego cogito* (correlato noetico) e quello dei *cogitata* (correlato noematico).

Scrivendo Husserl: «Tuttavia, con il metodo statico, non solo descrivo le possibilità costitutive in relazione a un oggetto come filo conduttore, ma descrivo anche la tipica delle connessioni nella coscienza, in qualunque grado di sviluppo»¹⁹.

La filosofia come scienza rigorosa, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 13.

17 Ivi, p. 13.

18 Ivi, p. 102 (corsivo nostro).

19 E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Methode*, in *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, 1918-1926, hsg. von M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag

In modo analogo, nelle *Idee per una fenomenologia pura*, il filosofo tedesco descrive le strutture della coscienza pura come fondamento di nessi ideali invarianti, che unificano i fenomeni su un piano di pura immanenza.

L'indagine genetica permette invece a Husserl di tener conto delle ragioni di chi pensava impossibile ridurre il caos dei dati dell'esperienza concreta all'ordine delle strutture eidetiche della coscienza. Infatti, quest'indagine non si accontenta della semplice apprensione, e neppure dell'appercezione, dei contenuti già definiti, ma cerca di cogliere come si possa formarsi geneticamente la loro costituzione. Il compito della fenomenologia genetica sarà quello di stabilire le leggi generali e primitive mediante le quali le appercezioni originarie producono tutte le appercezioni successive. Si tratta, sostanzialmente, di radicare la coscienza statica cartesiana alla coscienza del tempo, impresa che sarà meglio condotta a termine nelle *Meditazioni cartesiane*. La fenomenologia statica è detta anche descrittiva, in quanto registra le forme possibili delle cosiddette essenze eidetiche all'interno della coscienza pura, mentre quella genetica è definita "esplicativa", nella misura in cui questi oggetti ideali non vengono assunti come qualcosa di dato in modo trascendente rispetto alla coscienza, ma si costituiscono in essa tramite una riflessione dell'Io sulle formazioni del cosiddetto *a priori* materiale presenti nelle sintesi passive.

Soffermiamoci un attimo su questa distinzione in riferimento all'evoluzione del pensiero husserliano; solo con la codificazione precisa, negli anni '20, della distinzione tra fenomenologia statica e fenomenologia genetica Husserl oscillava notevolmente a proposito del ruolo da assegnare nel suo sistema di pensiero ai problemi genetici della soggettività. Ad esempio, nella *Filosofia dell'aritmetica*, Husserl insiste molto sull'origine psicologica (e quindi sulla genesi) dei concetti fondamentali delle scienze matematiche (numero, unità, pluralità, ecc.). Leggiamo tra i vari passi di quest'opera giovanile husserliana:

Ogni oggetto rappresentazionale [*Vorstellungsgegenstand*], che sia fisico o psichico, astratto o concreto, dato per mezzo di sensazione o di fantasia, ecc., può venire unificato con qualsiasi altro oggetto, sia per la qualità che per la quantità, in un insieme, per esempio con un sentimento, un angelo, la luna e l'Italia²⁰.

L'atto del collegare o unificare questi oggetti rappresenta, per Husserl, l'unica invariante rispetto alla costituzione di insiemi concreti.

Si tratta, in questo caso, di un atto psichico, che però risulta dotato di una capacità di ordinamento del materiale empirico conferendogli una forma universale. Posizione che Husserl deriva dai suoi maestri, Carl Stumpf (in particolare dal suo libro *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, del 1893) e Franz Brentano. Tuttavia, nella *Psicologia dal punto di vista empirico* di quest'ultimo, viene avanzata la tesi per cui le leggi psicologiche sono leggi empiriche e che «conservano un carattere indeterminato e impreciso»²¹. Husserl,

1966; tr. it. *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 75.

20 E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, in *Husserliana* XII, hsg. von Lothar Eley, Nijhoff, Den Haag 1970, p. 298 (tr. mia, brano assente nell'edizione italiana, E. Husserl, *La filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001).

21 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, mit Einleitung, Anmerkungen und Register,

invece, mira a individuare le leggi generali fondanti che siano precise e determinate. Questo lo porterà, parzialmente anche a causa delle celebri critiche rivoltegli da Gottlob Frege nella recensione alla sua *Philosophie der Arithmetik*, a escludere ogni considerazione genetica da quella psicologia descrittiva che nelle *Ricerche logiche* diventa sinonimo di fenomenologia eidetica. I concetti logici sono oggetti ideali hanno un'esistenza in sé ben distinta dalle formazioni psichiche che consentono di rappresentarle nella mente umana: chiarificarli fenomenologicamente non vuol dire indagare la loro genesi soggettiva, ma piuttosto individuare il modo intuitivo ed originario in cui si offrono nella coscienza. La fenomenologia quindi si limita a descrivere gli *Erlebnisse*, ossia i puri vissuti di coscienza, mentre la psicologia empirica descrive la loro genesi²².

Il progetto di una fenomenologia che indaghi nella sua specificità l'aspetto genetico dei vissuti emergerà solo nel 1917, quando Husserl parla esplicitamente di fenomenologia della genesi. Ma anche in questo caso, Husserl non si prefigge certo di fornire una spiegazione causale ed empirica dei fenomeni psichici, bensì di stabilire il modo in cui la coscienza trascendentale apprende a priori i nessi motivazionali che legano le diverse formazioni di significato²³. Del resto, la fenomenologia statica ha come presupposto un'ontologia formata da oggetti "stabili", sia reali (i fenomeni della natura), sia ideali (gli enti della logica e della matematica); dopo aver effettuato la cosiddetta riduzione fenomenologica, li esamina nel loro essere correlati oggettuali unitari delle rappresentazioni mentali. Un esempio potrà meglio chiarire che cosa Husserl qui intende dire: se dovessimo percepire la deformazione o il movimento di un corpo, dovremmo prima cogliere percettivamente la sua intera figura. La fenomenologia statica mette così in luce i rapporti di fondazione interni rispetto a ciò che si manifesta alla coscienza appercettiva, che non dipendono dalla soggettività umana, bensì da nessi interni al modo di darsi della cosa stessa²⁴. Non è in alcun modo possibile intervenire in modo da configurare, in un primo momento, diversamente la percezione, perché è la cosa stessa che, in una forma per così dire teleologica, non può offrirsi diversamente.

Viceversa, la fenomenologia genetica è qui chiamata a rendere conto di quelle formazioni di senso per cui non è più sufficiente una mera analisi descrittiva: ad esempio per spiegare come da semplici elementi sensoriali la nostra appercezione possa costituire oggetti tridimensionali o come si possa spiegare la coscienza interna del tempo, con le sue strutture ritensionali e protensionali.

L'esito a cui conduce la fenomenologia husserliana è quindi quello di arrivare a una proficua interazione tra un approccio descrittivo, che per alcuni versi richiama la metodologia delle scienze naturali (ma per altri versi ricorda la descrizione di quello che il senso comune ci abitua a ritenere come auto evidente, anche se al netto dei pregiudizi del cosiddetto atteggiamento naturale), e un approccio ricostruttivo, che invece tenta di rendere conto delle

hsg. von O. Kraus, Meiner, Hamburg 1973; tr. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 131.

22 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hsg. von U. Panzer; Nijhoff, Den Haag 1984; tr. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1982, pp. 269-274.

23 Cfr. R. Bernet/I. Kern/E. Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1989; tr. it., *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 253-254.

24 V. Costa/E. Franzini/P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p.167.

modalità con cui all'interno della coscienza si formano i costrutti con cui procediamo a una prima interpretazione della natura: in questo caso Husserl perviene a conclusioni simili a quelle della cosiddetta "psicologia ecologica" di James J. Gibson o a quelle della cosiddetta *naïve physics* (o fisica ingenua), in Italia sviluppata da Paolo Bozzi.

In ogni caso, la tensione conoscitiva dell'ultima fase del pensiero husserliano rimase costantemente protesa verso la ricerca della verità, come meta ultima e teleologicamente perseguita con costanza e rigore teoretico.

Non è forse un caso che una simile prospettiva veniva difesa in quegli stessi anni da Moritz Schlick, uno dei capiscuola del *Wiener Kreis*, che pure ebbe una forte polemica con Husserl dopo l'apparizione delle *Idee per una fenomenologia pura* di quest'ultimo. In una conferenza pronunciata negli Stati Uniti nel 1932, dal significativo titolo *The Future of Philosophy*, il filosofo viennese, muovendo dalla significativa domanda «Questo caos che è esistito finora continuerà ad esistere in futuro? (*Will this chaos that has existed so far continue to exist in the future?*)», risponde auspicando una sorta di accordo universale o di unità delle opinioni dei filosofi riguardo le principali questioni della teoria della conoscenza e dell'etica. Schlick, come Husserl, ritiene che un eccesso di storicismo nell'approccio alla filosofia (così da ridurla a mera storia dei singoli sistemi filosofici, senza privilegiarne nessuno) rischi di portarci a una sorta di scetticismo relativista. Il neopositivista Schlick, pur fiducioso nella portata conoscitiva delle scienze, ritiene che la filosofia si distingua da queste ultime in quanto esse costituiscono un sistema di proposizioni vere a proposito del mondo (posizione non radicalmente diversa da quella di Dilthey, come abbiamo visto in precedenza), mentre la filosofia deve occuparsi di questioni concernenti il significato: ci troviamo a che fare con *the pursuit of meaning* non contrapposta, però, ma come necessaria integrazione a *the pursuit of truth*).

Secondo Schlick, anche grandissimi scienziati come Newton e Einstein diventavano necessariamente filosofi, allorché indagavano il significato di concetti come quello di massa o come quello di simultaneità di eventi che accadono negli stessi luoghi. In particolare, Einstein, chiarendo come certe assunzioni relative al tempo non potessero essere giustificate senza l'uso di importanti risultati della fisica, mise in luce l'importanza di chiarire logicamente le proposizioni che includevano tali risultati. In fondo, il significato e la verità sono connessi attraverso il processo della verifica: ma il primo dipende dalla riflessione sui possibili eventi del mondo, mentre la seconda dipende dalla scoperta reale dell'esistenza o della non esistenza di questi eventi. Pertanto, conclude Schlick, benché la filosofia rifletta sui risultati delle scienze, essa non può, a rigore, essere considerata una scienza *stricto sensu*: la ricerca del significato, che essa persegue, è una sorta di attività mentale. Schlick conclude sostenendo che non esistono verità "filosofiche specifiche" che conterrebbero la soluzione di problemi filosofici specifici: la filosofia ha piuttosto il compito di individuare il significato di tutti i problemi e cercare di fornirne soluzioni. In quanto la filosofia viene definita come l'attività che consiste nel reperire il significato (*the activity of finding meaning*), si comprende come essa possa dare un ordine e un senso all'apparente caos del mondo, eliminando anche alcuni apparenti problemi e mostrando come essi dipendano o dai fraintendimenti del nostro linguaggio o come siano problemi scientifici travestiti da questioni filosofiche. E la linea qui prefigurata da Schlick è stata in effetti fatta propria da vari esponenti della successiva filosofia analitica, come da ultimo testimoniano alcuni importanti contributi di Michael Dummett

e Timothy Williamson, dedicati alla natura e al futuro della filosofia²⁵.

Queste tesi vengono in qualche modo fatte proprie da alcuni esponenti del pensiero italiano più recente, che, anziché teorizzare esplicitamente un superamento della dicotomia analitici/continentali, la praticano nei fatti. Ad esempio, Maurizio Ferraris²⁶ ha parlato recentemente di una filosofia “globalizzata” che dovrebbe porsi all’incrocio di tre elementi: a) una competenza di tipo *scientifico*, che in una disciplina dotata di una forte componente umanistica come la filosofia significa anche una competenza di tipo storico-filologico; b) una componente di tipo *teorico*, dove si potrebbe individuare nell’elemento “analitico” la forma e in quello “continentale” il contenuto da strutturare; c) una dimensione di tipo pubblico, ossia la capacità di comunicare con il mondo dei non specialisti che la filosofia deve perseguire costantemente.

In questo contesto, Roberto Casati ha parlato della pratica filosofica come un esercizio costante di negoziazione concettuale, ossia una pratica che richiede insieme rigore e immaginazione²⁷. Ad esempio, allorché i filosofi cercano di stabilire se gli oggetti individuali esauriscono la sostanza della realtà oppure esistono delle entità universali di cui essi sono delle mere esemplificazioni, abbiamo a che fare con un negoziato concettuale. I filosofi, poi, negoziano anche tra di loro, quando devono fare i conti con i debiti e i lasciti ereditati dai loro predecessori (come Aristotele con Platone, Kant con Hume, Heidegger con Husserl, Russell e Wittgenstein con Frege). È chiaro a questo punto che la filosofia deve abbandonare gli eccessi iperspecialistici e puntare quasi a diventare un’arte, quella di negoziare concetti. In secondo luogo, rileva Casati, non si può pensare più a un canone univoco della filosofia, come della fisica o della biologia: la filosofia deve semmai spiegare le tecniche del negoziato sulla base di esempi, cosicché le competenze del filosofo diventano simili a quelle dell’artista o del matematico creativo o dell’ingegnere. Cosicché la filosofia, forse non in forma esplicita e “professionale”, è molto più diffusa nella società di quanto si pensi: la stessa storia della filosofia diventa così nient’altro che l’insieme delle tracce lasciate da negoziati concettuali ambiziosi coincidenti con i tentativi degli scienziati e degli intellettuali in generale di far fronte ai grandi mutamenti di paradigma, in senso kuhniano. Ad esempio, quando Cartesio

25 M. Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, a cura di E. Picardi, Il melangolo, Genova 2001, versione inglese *The Nature and Future of Philosophy*, Columbia University Press, New York 2010; T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Malden/Oxford 2007.

26 M. Ferraris, *Introduzione a Filosofia. A cosa servono i filosofi?*, Gruppo Editoriale L’Espresso, Roma 2012, p. 14.

27 R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011. È singolare come l’“analitico” Casati qui si trovi a convergere con i “continentali” Gilles Deleuze e Félix Guattari, in particolare con le tesi esposte da costoro in una celebre introduzione alla filosofia, allorché scrivono: «la filosofia è l’arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti»; G. Deleuze/F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; tr. it. *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 11. D’altro canto, i due filosofi francesi sottolineano in modo particolarmente incisivo la differenza tra i concetti filosofici e funzioni scientifiche: i primi sono caratterizzati dal fatto di riferirsi ad eventi sul cosiddetto «piano di immanenza», in cui sono inseparabili dalle loro variazioni; i secondi si riferiscono a stati di cose in cui le variabili sono indipendenti. Al di là del gergo un po’ oscuro dei due filosofi, qui vale la pena di osservare il fatto che per loro la filosofia «ritaglia il caos, seleziona dei movimenti infiniti del pensiero e si correda di concetti formati come se fossero particelle consistenti che vanno alla stessa velocità del pensiero», mentre la scienza rinuncerebbe all’infinito per attualizzare il virtuale. Ivi, p. 112.

dovette elaborare un sistema filosofico per giustificare la visione del corpo umano come una specie di macchina; o quando Kant dovette giustificare l'idea che gli uomini decidono autonomamente le loro azioni anziché subordinarsi a un'autorità eteronoma.

Tutto ciò dimostra non solo la vitalità delle pratiche filosofiche e la loro intersezione con altri ambiti delle attività umane, ma anche il fatto che esiste un'attività concettuale comune che va ben al di là di quelle che Pierre Bayle chiamava le "sette filosofiche". E come hanno scritto gli alfiere del cosiddetto *new realism*, «il progresso in filosofia non solo è possibile, ma inevitabile, e frutto di un lavoro collettivo»²⁸.

28 M. De Caro/M. Ferraris, *Nuovo realismo e vecchia realtà*, in *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione* (a cura di M. De Caro/M. Ferraris), Einaudi, Torino 2012, p. XI.