

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

*Atti del XXV Congresso Nazionale
di Filosofia*

(Pavia, 19-23 settembre 1975)

II VOLUME

COMUNICAZIONI

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

Via Duilio, 13 - Roma

1980

CARLO SINI

STORIA DELLA FILOSOFIA
STORIA DELLA SCIENZA E UNIVERSALGESCHICHTE

La relazione di Francesco Barone sul tema « Storia della filosofia e storia delle scienze », dopo aver ampiamente e acutamente analizzato e commentato sia la formulazione del tema, sia le implicazioni di pensiero che essa comporta, giunge a concludere, fra l'altro, che « non c'è 'storia della scienza' senza 'storia della filosofia', purché non si prenda in maniera troppo 'istituzionale' quest'ultima espressione » (1). Tale conclusione è confortata da considerazioni molteplici che pongono abilmente sul tappeto le più varie prospettive dell'attuale pensiero filosofico, storico ed epistemologico. Non è necessario esporre qui tali considerazioni. Basti ricordare che momento essenziale di esse, soprattutto ai fini della conclusione testé richiamata, è il riferimento al concetto di « storia universale », introdotto sul filo di una citazione da March Bloch e poi variamente utilizzato. Poiché « la sola storia autentica (...) è la storia universale », in quanto « negazione dell'autarchia delle varie branche della storia, anche quando si tratta di ricostruire soltanto un singolo evento » (p. 57), e data sia la « fondamentale unità di ciò ch'è oggetto della ricerca storiografica » (p. 60), sia l'unità di riferimento di tutti gli universi linguistici all'« esperienza umana » della quale essi sono interpretazioni (p. 74), è chiaro in che senso sia di principio impossibile una « autentica » storia della scienza che non comporti anche l'universo di discorso della filosofia nelle sue storiche manifestazioni. Più in particolare, poi, almeno due motivi giustificano l'intreccio della storia della scienza con quella della filosofia. Il primo è riferito alla tesi enunciata da Kuhn nel 1962 secondo la quale bisogna distinguere fra i momenti « normali » e i momenti « rivoluzionari » della storia della scienza, dove poi i secondi manifestano una natura essenzialmente « critica » e cioè, come più esplicitamente rileva Feyerabend, « filosofica ». Il secondo motivo, di natura più generale e inglobante il primo, pone in gioco il rapporto fra « questioni interne » e « questioni esterne » dei vari « universi di discorso » (in accordo con una terminologia carnapiana). Ora, le

(1) F. BARONE, *Storia della filosofia e storia delle scienze*, in *Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia*, Roma 1975, vol. I, p. 72. D'ora in avanti le pagine saranno citate direttamente nel testo.

« questioni esterne » rivelano, a loro volta, un'inevitabile carica filosofica. « Compire un lavoro con determinati strumenti — scrive il Barone — è qualcosa di diverso dal riflettere criticamente su essi per elaborarne magari dei nuovi » (p. 68).

Da tutto ciò derivano allora due accezioni del termine « filosofia », accezioni che la tradizione storica ampiamente verifica e il cui impulso non appare oggi per nulla esaurito. Da un lato, « il filosofare consiste nella chiarificazione dei concetti, nell'analisi di quella strutture intellettuali su cui fa leva ogni attività tipicamente « umana » (p. 68); dall'altro, filosofare equivale a porre in atto un « paradigma » generale inteso come *Weltanschauung*, « cioè quale visione del mondo in cui si intrecciano motivi ontologici, gnoseologici ed assiologici » (p. 71). E' a partire da siffatti paradigmi che si rendono molto spesso possibili le specifiche avventure storiche sia della scienza sia di altre umane attività e realizzazioni, sicché non è ad esempio illegittimo parlare dei « fondamenti metafisici della scienza fisica moderna » (2). Tali due significati di « filosofia » sono peraltro, a giudizio del relatore, compatibili e anzi integrantisi, poiché « l'analisi concettuale può svilupparsi soltanto sulla base di una visione originaria (che può avere le sue radici nella vita stessa), mentre successive *Weltanschauungen* sono frutto dell'attività critica dell'analisi ». Una sorta di « circolarità non viziosa » che anzi garantisce, se bene intendo, da indebite assolutizzazioni del sapere e da inaccettabili « riduzioni » della complessità del mondo storico (complessità garantita peraltro dal fatto per cui « le idee sono portate da uomini concreti » e cioè da « individualità irriducibili ») ai fattori economici, o teorici, o statistici, o altri ancora. In conclusione, la filosofia si occupa, mediante l'analisi, di tutte le questioni esterne di ogni universo linguistico; ma, in quanto le compete anche l'attivazione di « visioni originarie », « non si può fermare a queste specificazioni, in quanto per sua natura è portata a diventare *filosofia tout court* » (p. 74). Nell'uno come nell'altro caso, le « storie specifiche » (delle quali la storia della scienza è un esempio particolare) « hanno senso sullo sfondo della 'storia universale' » (ivi), e perciò non possono esimersi sia dal riferimento alla storia delle specifiche questioni esterne (e perciò « filosofiche ») del loro peculiare universo di discorso, sia dal riferimento alla storia delle più generali *Weltanschauungen*, esse pure « filosofiche », che fanno da sfondo al sorgere delle particolari realizzazioni scientifico-tecniche o d'altro genere.

Nella misura in cui i riferimenti sin qui tentati alla relazione del Barone siano riusciti a coglierne con fedeltà il senso e a comprenderne lo spirito, limitatamente almeno alle questioni ricorda-

(2) Su tale questione e su gran parte di ciò che è detto in precedenza circa i rapporti fra scienza e filosofia può essere utile ricordare e riconsiderare i contributi di A. N. Whitehead, specialmente in *La scienza e il mondo moderno* (1925) e in *Avventure di idee* (1933).

te, potrà allora non essere inutile orientare la discussione sul concetto di « storia universale », più volte fatto valere, nella speranza di addurre al tema generale trattato un qualche positivo contributo. Come intendere dunque la « storia universale »? Che cosa propriamente viene pensato mediante tale concetto? E' ben noto che domande siffatte sollevano, non da oggi, una molteplicità di problemi. Si ricorderà, ad esempio, con quanto imbarazzo Schiller affrontò il tema della *Universalgeschichte* nella sua prolusione jennense del 1789 (3), preso com'era fra i due fuochi della posizione kantiana dei due saggi dell'84 e dell'86 e di quella herderiana delle *Ideen*. In quella prolusione egli sollevava il problema del rapporto fra un intelletto infinito (*unendliche Verstand*) e l'intelletto filosofico (*philosophische Verstand*), dove solo il primo, inattuabile peraltro all'uomo, consentirebbe una visione adeguata della *Universalgeschichte*. Il secondo, tuttavia, riceve proprio da questa una impossibilità il suo compito: « La storia universale — scrive Schiller — non sarebbe altro che un aggregato di frammenti e non meriterebbe il nome di scienza, se non le venisse in soccorso l'intelletto filosofico, il quale, ricollegando fra loro tali frammenti mediante nessi artificiali (*künstliche*), trasforma l'aggregato in sistema e ne fa un tutto razionalmente unificato » (4). S'intende che tale razionalità l'intelletto « la trae da sé » e la trapianta « nell'ordine delle cose », ovvero introduce nel « corso del mondo » (*in den Gang der Welt*) un « fine razionale » (*vernünftigen Zweck*) e « un principio teleologico nella storia universale ». Ma Schiller si chiede poi sino a che punto ciò sia legittimo e riconosce che l'ordine razionale che l'intelletto impone al corso del mondo « si trova confermato da migliaia di fatti, e contraddetto da altrettanti ». Sicché in ultimo il problema di una *Weltgeschichte* resta aperto: scienza ancora da istituire e forse al limite non istituibile, se per la soluzione del suo problema si richiede che l'intelletto filosofico debba sollevarsi sino a quell'intelletto infinito del quale l'uomo non è dotato. Più che scienza, dunque, « opinione » (*Meinung*), che soddisfa sì le esigenze del « pensiero » e del « cuore », ma non quelle del rigore scientifico (in senso kantiano).

Perché questo riferimento proprio a Schiller? Perché mi pare che nelle pagine di Schiller citate si delinei abbastanza chiaramente quell'orizzonte di problemi ai quali Hegel, più di ogni altro, ha cercato di dare risposta e soluzione (5). E se è vero che il pro-

(3) *Che cosa significa e a quale fine si studia la storia universale?*, maggio 1789, pubblicata nel fascicolo di novembre dello stesso anno del « Deutsches Merkur ».

(4) Cfr. *Schillers Werke in Zwei Bänden*, hrsg v. G. Stenzel, Salzburg 1951, II, p. 697.

(5) Naturalmente si potrebbe anche ricordare la distinzione fichtiana fra storico empirico e filosofo (con tutta la discussione che la accompagna circa il modo di valutare la storia) nei *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese* del 1793.

blema filosofico della storia della filosofia, cui il presente Congresso espressamente si riferisce, non sarebbe, per così dire, sorto « se non fosse esistito Hegel » (6), è anche vero che ogni riferimento alla *Universalgeschichte* non può dimenticare le pagine cruciali della *Positività della religione cristiana* nelle quali Hegel, con una svolta metodologica che, come ha sostenuto il Lugarini, influirà su tutto il suo pensiero successivo, introduce il concetto di « *denkender Geschichtsforscher* », di « storico pensante ». « Storico pensante — ha scritto il Lugarini — non è peraltro chi fa opera storiografica, bensì chi indaga le cause degli eventi storici 'nel mondo degli spiriti' ed ivi cerca lo svolgimento di nascoste rivoluzioni 'nello spirito dell'epoca' (...) è storico pensante colui che investiga i bisogni del tempo e che in essi, e nel loro trasmutare, scopre la primaria forza originativa dei mutamenti effettuali » (7). In tal modo Hegel si propone di « trasporre su piano filosofico la comprensione della storicità », avendo di mira, nella *Positività*, la comprensione del suo tempo, « col riandare all'età di gestazione del mondo occidentale e con lo scoprirvi l'esito di un sotterraneo rivolgimento nel modo d'essere degli uomini ». E' ancora tale chiave interpretativa (filosofica « nel senso della filosofia cui è tenuto lo storico pensante ») che verrà posta a base della *Fenomenologia dello spirito*: « Di nuovo, ma col più agguerrito stile della dialettica, egli farà opera di *denkender Geschichtsforscher* », sebbene il problema di fondo si allarghi a comprendere il tema del « puro sapere », ovvero della filosofia elevata a « speculazione » (8).

Non è certo il caso di ricordare quante sollecitazioni e insieme quanti problemi il tema della *Universalgeschichte* abbia ereditato e tuttora ricavi dalle impostazioni hegeliane, dallo storicismo al

(6) Come afferma Vittorio Mathieu all'inizio della sua relazione: *Filosofia e storia della filosofia*, in *Atti cit.*, I, p. 5.

(7) L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma 1973, p. 40.

(8) Cfr. L. Lugarini, *op. cit.*, pp. 44-5 e 47-8. Naturalmente il problema del « sapere assoluto » e della funzione « rivelativa » della filosofia (la quale, come dice Hegel, mira a « trasporre » (*uebersetzen*) dal non venir-veduto nel venir-veduto », o « dalla forma dell'essere non ancora presentato in quella dell'essere presentato », in opposizione all'intellettualistico costruttivismo metafisico: cfr. Lugarini, *op. cit.*, p. 134) va inteso in connessione con il nuovo impianto metodologico aperto dal tema dello storico pensante e poi della dialettica. Ciò consente di evitare sia la perdita del senso articolato e problematico del sapere assoluto hegelianamente inteso, sia una sua affrettata liquidazione come sapere concluso e sovraimposto alla storia. Che vi sia del resto una sempre più diffusa preoccupazione di liberare il pensiero di Hegel da indebite semplificazioni e da irrigiditi schemi interpretativi lo dimostra l'attuale rinascita di interessi nei confronti dell'opera hegeliana. Rinascita tanto più significativa in Italia dove, un paio di decenni fa, si giudicava da più parti ormai inutilizzabile ed insignificante il concetto hegeliano di dialettica. Vero è che ciò dipendeva anche da situazioni culturali particolari e contingenti. Sul sapere assoluto e la filosofia speculativa hegeliana in senso fenomenologico e poi come apertura alla tematica della logica si vedano i capitoli della parte II del cit. libro del Lugarini.

marxismo, per non parlare di altre correnti e posizioni. Certo, nessuno oggi potrebbe pensare che gli strumenti concettuali elaborati da Hegel più di 150 anni fa possano trovare un'immediata e soddisfacente applicazione ai nostri problemi; tuttavia, dopo Hegel e ciò che è derivato da lui (o anche contro di lui, che è poi lo stesso), nessuno può neppure pensare di riferirsi alla storia universale come, secondo quanto diceva Schiller, a un « aggregato di frammenti ». Resta nondimeno un pericolo, così bene enunciato recentemente da Foucault. « Tutta la nostra epoca — egli ha scritto — o con la logica, o con l'epistemologia, o con Marx o con Nietzsche, cerca di sottrarsi a Hegel (...) Ma sfuggire realmente a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia sino a dove Hegel, insidiosamente forse, si sia accostato a noi; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia che gli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove (9). E poiché ci siamo riferiti a Foucault, si potrebbe osservare, per offrire sul nostro argomento ancora un'altra prospettiva, del tutto diversa, come egli solleciti la nostra attenzione nei confronti della complessità delle questioni e dei problemi che sono connessi ad una cosiddetta « storia totale » o « globale » (10). « Cominciano a perdere consistenza — egli ha scritto — il tema e la stessa possibilità di una *storia globale*, mentre si va delineando il disegno, molto differente, di quella che si potrebbe chiamare una *storia generale* (...) Una descrizione globale racchiude tutti i fenomeni intorno ad un unico centro, principio, significato, spirito, visione del mondo, forma d'insieme; una storia generale dovrebbe invece mostrare tutto lo spazio di una dispersione » (11). Ciò significa, come si sa, concepire la storia sulla base di una « teoria generale della discontinuità » e dei concetti di « soglia » e di « episteme » (le cosiddette « formazioni discorsive »). Ora, se è vero che l'impianto foucaultiano di una storia generale tiene lontano il pericolo di indebiti riduzionismi, è però anche vero che l'impianto foucaultiano di una storia generale tiene lontano il pericolo di indebiti riduzionismi, è però anche vero che proprio tale approccio alla storia rende estremamente problematico il riferirsi a quelle formazioni storiche che sarebbero le varie scienze o la filosofia.

(9) M. Foucault, *L'ordine del discorso*, lezione inaugurale al Collège de France del 2 dicembre 1970, trad. it. di A. Fontana, Torino 1972, p. 55.

(10) « La storia 'ben fatta' — scrive il nostro relatore — è sempre 'universale' o 'totale', almeno secondo la sua idea regolativa ». Ma poco oltre egli stesso solleva l'obiezione se « questa storia 'universale' o 'totale' che si auspica in nome della concretezza del lavoro storico effettivo non è minacciata dalla fiamma dell'unità che brucia ogni distinzione » (p. 58).

(11) M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, trad. it. di G. Bogliolo, Milano 1961, pp. 16-7; cfr. anche *Due risposte sulla epistemologia. Archeologia delle scienze e critica della ragione storica*, trad. it. di M. de Stefanis, Milano 1971, p. 89.

Foucault denuncia, a questo proposito, il pericolo di una « illusione formalizzatrice », ovvero l'implicita supposizione che le leggi di costruzione di un discorso scientifico « siano al tempo stesso e di pieno diritto condizioni di esistenza (...) che la scienza cominci a esistere a partire da un certo grado di concettualizzazione, che sia sufficiente, per descrivere la sua emergenza nel campo del discorso, reperire il livello linguistico che la caratterizza » (12). Sicché il ricorso foucaultiano ad una storia generale, proprio in virtù di quelle cautele critico-metodologiche che le impediscono di ricadere in una storia globale e cioè, nel suo linguaggio, indebitamente riduttiva, vanifica, piuttosto che fondare, il nesso generale fra storia della filosofia e storia della scienza, essendo queste ultime più costruzioni formali (edificate a posteriori e in prospettiva) che non oggetti storicamente concreti. Né sarebbe meno problematico, agli occhi di Foucault, il ricorso al soggetto empirico, all'uomo concreto o all'individualità irriducibile, in quanto sostrato reale di complessità ontiche prima ancora che storiografiche. Il « posto », o il « luogo », del soggetto è infatti per lui definito da una « strategia » epistemica volta a volta condizionata e l'evento storico non è a sua volta « visibile » sul piano della comune esperienza umana, o delle attività tipicamente umane radicate, per così dire, nella vita stessa, ma sempre mediato da una « griglia » epistemologica che ne è anche condizione di esistenza (13).

Ma per restare ai termini proposti dalla relazione alla quale si fa qui riferimento, si potrebbe infine osservare che la storia (o la storia universale) è certamente a sua volta un « universo di discorso », sicché essa pure è costituita anche da problemi « esterni », oltre che « interni », e cioè da problemi che si è convenuto definire « filosofici ». Ma se le cose stanno così, ci troviamo allora in una curiosa situazione che da un lato conferma ciò che è stato convenuto (e cioè l'imprescindibilità, per ogni storia, di essere *anche* filosofica, o verosia critica), dall'altro rende quanto sopra assai incerto e problematico, come affermazione accettabile e « ovvia » all'interno di un universo di discorso (quello storico-universale o totale), e dunque proprio per ciò problematica e bisognosa di critica al suo esterno. Il che coinvolgerebbe infine in dimensione critica quello stesso « sfondo della storia universale » a partire dal quale, e soltanto a partire dal quale, le storie specifiche acquisterebbero « senso ».

A questo d'altronde miravano (è tempo di dichiararlo) le considerazioni sin qui esposte: al reperimento, cioè, di uno spazio discutivo dal quale potesse emergere un'ulteriore prospettiva, accanto alle già numerose fatte valere, con così ammirevole pro-

(12) M. Foucault, *Due risposte* cit., p. 63.

(13) Si vedano ad esempio le analisi di Foucault nella *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane* (1963), trad. it. di A. Fontana, Torino 1969, pp. 4-5 e *passim*.

fondità e ampiezza, dal nostro relatore allo scopo di far luce sul tema proposto. Tale prospettiva può succintamente delinearsi nella questione se non sia opportuno, per chiarire i rapporti fra storia della filosofia e storia della scienza, condurre anche l'indagine sino e possibilmente oltre i confini di quell'interrogare « storico » entro il quale il problema stesso, il problema dei citati rapporti, sorge e si impone. Se cioè il nostro modo di porre storicamente i problemi non esiga esso stesso di venir compreso in ciò che, nel suo manifestarsi « ovvio », resta per contro nascosto: quel terreno di radicamento della nostra storia che può definirsi originario proprio perché ancora ci sorregge, ma che ci sorregge come il rifiuto implicato dalle nostre scelte, come l'esculso delle nostre inclusioni, o come il « non pensato » del nostro pensare. Si tratta, come si sa, di un approccio al tema, qui considerato, di tipo « genealogico », piuttosto che « storico-genetico »; di un approccio che chieda conto di quella « volontà di verità » che è pure un tratto comune di ciò che noi, almeno in linea generale, siamo soliti intendere per scienza e per filosofia; forse l'essenza (nel senso di Heidegger e cioè in senso non metafisico) che ne ha sorretto nascostamente le storiche manifestazioni. Non c'è bisogno di ricordare che Nietzsche per primo, assimilando in un comune destino scienza, filosofia e spirito storico, chiese conto di quella « volontà di verità » che caratterizza la cultura dell'occidente. « Che scopo ha — egli si chiese — e *donde* viene tutta la scienza? » e la vide sorgere sulle ceneri di un sapere « non storico » (14) e perciò « decentrato », « trasposto », rispetto all'orizzonte dei nostri comuni interessi. Naturalmente, non importano qui le soluzioni nietzscheiane; importa il problema e il modo della sua posizione, proprio alla luce di quei « bisogni » e di quei « sotterranei rivolgimenti » che avevano condotto Hegel a considerare il grande e oscuro fenomeno di gestazione del mondo occidentale; fenomeno che è ancora per noi « da pensare », non certo a soli fini eruditi, ma per l'impellente necessità di comprendere « l'operare di tutti e di ciascuno » e ciò che in tale operare, in tale « prassi » e nelle sue storiche determinazioni, si rivela e insieme si nasconde. In altri termini: che cosa opera inavvertito in tutti e in ciascuno?

Ma per non allontanarci troppo dai termini della discussione qui avviata, torniamo piuttosto a ciò che all'inizio si era domandato, e cioè che cosa propriamente venga pensato mediante il concetto di storia universale. E' chiaro che a questo punto la domanda esige di venir capovolta, sicché pare più efficace chiedersi che cosa *non* venga pensato mediante quel concetto. E poiché, a mo' di esempio, si era ricordata la legittima possibilità di una domanda circa i « fondamenti metafisici della scienza fisica », con pari legittimità possiamo interrogarci sui fondamenti metafisici

(14) Cfr. di Nietzsche il *Saggio di una critica di se stesso* (1886) e il frammento sulla *Filosofia nell'età tragica dei Greci*.

della scienza storica, entro la quale, e ovviamente non altrimenti, può venir posta la questione dei rapporti fra storia della filosofia e storia della scienza. Non è forse questa una tipica, quanto inevitabile, « questione esterna »? Posto che lo sia, proprio per ciò che ne caratterizza il livello, ovvero, se lo si vuol riconoscere, per la sua peculiare radicalità, tale questione rifiuta di venir ricondotta entro quell'universo di discorso che si caratterizza per la posizione di *Weltanschauungen* che rendono a loro volta possibile, al loro interno, un corrispondente lavoro di chiarificazione concettuale; essa avanzerebbe piuttosto l'esigenza di collocarsi al confine di quell'universo di discorso, e di porlo in questione.