

CARLO SINI

ALLE ORIGINI DELL'EMPIRISMO CONTEMPORANEO:  
INFERENZA, COSMOLOGIA E DIALETTICA IN PEIRCE

Estratto dagli  
"Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia"  
(L'Aquila, 28 aprile - 2 maggio 1973)

Vol. II - Comunicazioni

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA - VIA TORINO, 98  
1974

CARLO SINI

ALLE ORIGINI DELL'EMPIRISMO CONTEMPORANEO:  
INFERENZA, COSMOLOGIA E DIALETTICA IN PEIRCE

Un tentativo di bilancio dell'empirismo contemporaneo si presenta come problema estremamente complesso per almeno due aspetti fondamentali. Il primo aspetto riguarda la ricca articolazione, spesso a livelli altamente tecnici, del movimento neoempiristico; il secondo l'ampiezza dei rimandi, genetici, critici e genetico-critici, ad altre correnti di pensiero del nostro secolo. Si può tentare dunque un bilancio restando il più possibile all'interno dell'orizzonte empiristico (sin dove almeno ciò sia di fatto possibile e costruttivo); oppure si può tentare un giudizio d'insieme che valuti i risultati della ricerca empiristica contemporanea collocandoli all'interno dell'orizzonte complessivo della ricerca filosofica (e, ovviamente, non soltanto filosofica) negli ultimi decenni.

In ogni caso, è difficile che un bilancio quale quello proposto dal presente Congresso possa evitare, alla lunga, di coinvolgere anche un giudizio generale su ciò che è stata, sino ad ora, la filosofia del nostro secolo e su ciò che essa potrà essere nel prossimo futuro. Senza avere la pretesa di formulare qui, o anche solo di abbozzare, un così impegnativo giudizio, mi sembra che, se le osservazioni precedenti possono essere in larga misura condivise da studiosi di differente tendenza e formazione, ciò comporti una prima valutazione « di fatto », una prima « prova oggettiva » a favore delle correnti neoempiristiche: comunque se ne vogliano giudicare i risultati e le possibilità future, esse rappresentano un episodio non secondario né transitorio per il pensiero contemporaneo. Il che significa la non legittimità — o l'intrinseca debolezza — di un atteggiamento che pretendesse oggi di « procedere oltre », senza aver avviato una seria resa di conti con le ricerche e i risultati tuttora vigorosamente operanti delle filosofie di ispirazione empiristica. Da questo punto di vista non ha molta importanza la notevole pluralità, o, se si vuole, persino contraddittorietà, delle tendenze cosiddette

neoempiristiche. La forza di una corrente di pensiero, come si sa, non sta tanto nella sua omogeneità o nella sua compattezza, ma molto di più nella ampiezza, profondità, e anche varietà, dei dibattiti che essa ispira ed impone. Alla luce di questo criterio, al di là dei risultati di decenni di ricerca empiristica e delle articolazioni di tendenza di tale ricerca (aspetti che possono essere variamente valutati), restano, ineludibili, i problemi: problemi, credo, che nessuno studioso serio e non fazioso può o potrà considerare secondari o « eccentrici » rispetto al cammino e ai destini della nostra cultura.

Ciò dipende, in larga misura, dalle origini stesse delle correnti neoempiristiche; quelle origini si pongono al crocevia delle strade maestre del pensiero europeo tra Ottocento e Novecento e di esse è ancora operante l'influenza. È forse possibile dimenticare quanto alla nascita del neoempirismo contribuì la lezione di Mach? La « critica dell'esperienza » di Avenarius non è forse un tema ricorrente e tutt'altro che concluso? Il riferimento alla logica di Mill non sta forse alla base sia della scissione tra Brentano e Husserl (che è poi, come si sa, un episodio della più ampia discussione che coinvolge Frege, Natorp e altri ancora), sia della polemica tra James e Peirce (la quale si ripercuote in vario modo, attraverso Dewey e Mead, sino a Morris e oltre)? E come dimenticare il peso che ha avuto il riferimento critico di Moore e di Russell all'hegelismo bradleyano (senza neppure dimenticare che la più compiuta risposta ad *Apparenza e realtà* si trova probabilmente svolta da Whitehead in *Processo e realtà*)?

Si potrebbe continuare in questo recupero delle influenze germinative, sia perché almeno parzialmente accolte dall'empirismo contemporaneo, sia perché, e anzi proprio perché, rifiutate; è certo da quelle influenze, oltre che da decenni di autonomo sviluppo e di originale elaborazione, che deriva la ricchezza di prospettive del neoempirismo e la sua forza coinvolgente rispetto ai problemi filosofici più generali della nostra epoca. Ma ciò che qui si vorrebbe tentare è piuttosto un piccolo contributo a quel bilancio dell'empirismo contemporaneo, che viene richiesto dal tema congressuale, mediante il recupero di certi temi e aspetti riguardanti la parabola speculativa di un pensatore come Charles Sanders Peirce il quale, del neoempirismo novecentesco, fu indubbiamente uno dei più importanti precursori, o ispiratori, o, se si preferisce, padri tutelari. Certamente pochi, come Peirce, hanno altrettanto a lungo meditato sulla lezione dell'empirismo classico e delle sue moderne rielaborazioni; egli stesso, e non a torto, viene sovente considerato un empirista per il suo « fallibilismo », per la sua insistenza sul carattere « pubblico » della verità, per il costante riferimento alle scienze sperimentali e per il peso accordato all'esperienza, alle « conseguenze pratiche », dalla massima famosa che è a base del suo pragmatismo. Eppure

è noto che proprio Peirce, polemizzando con l'empirismo radicale dell'amico James, formulò, con i suoi ripetuti avvertimenti, una sorta di « prolegomeni » ad ogni empirismo futuro che voglia presentarsi come filosofia. Il pragmatismo, giunse egli a dire (ovvero il pragmaticismo, come amava scrivere da vecchio per evitare le contaminazioni e le confusioni in cui cadevano allora i pragmatisti di lui ben più famosi), difende la realtà degli universali (*generals*), al punto che esso è « strettamente alleato » dell'hegelismo<sup>1</sup>.

Al di là dei motivi storici, da tempo studiati, quale può essere oggi il senso di una simile recisa affermazione, caduta dalla penna di uno degli iniziatori di quella logica formale che sta alla base delle correnti neoempiristiche, correnti che, come ha giustamente osservato Andrea Vasa, sono in realtà, e in modo consapevole, « una nuova forma di razionalismo »? Si tratta forse di una stravaganza accidentale del « bizzarro » Peirce? Oppure di un episodio marginale di una polemica, per noi sin troppo « datata », nella quale Peirce trovava conveniente allearsi a Royce per combattere James? Se è così, in qual modo avrebbero a che fare i nostri odierni problemi con quella vecchia « storia americana »?

Personalmente credo che l'affermazione citata di Peirce, che è poi in lui tutt'altro che un fatto isolato, ma è piuttosto la logica conclusione di un ben preciso itinerario di pensiero, conservi oggi un suo valore. Non mi è possibile riesporre, in questa sede, le ragioni che mi hanno condotto a tale convincimento. Posso solo cercare di spiegarmi ricordando un altro passo di Peirce dove egli, affrontando il problema, per lui ricorrente e basilare, della sintesi intelligente e del valore dell'inferenza, prende in maniera caratteristica le distanze dalla soluzione kantiana. Ponendo il problema della possibilità di giudizi sintetici a priori, Kant, osserva Peirce, aprì una nuova epoca nella storia della filosofia; tuttavia, Kant avrebbe dovuto chiedersi *prima*: « Com'è possibile un qualsiasi giudizio sintetico? »<sup>2</sup>. In altre parole: Kant avrebbe dovuto porre, senza oscillazioni, il problema più generale di come sia possibile e di quale senso abbia, non soltanto la scienza, ma la più generale capacità di previsione circa l'ordine delle cose future o ignote, a partire da quelle note, donde deriva il carattere « aumentativo » delle conoscenze che è il proprio dell'intelligenza

<sup>1</sup> C. S. Peirce, *What Pragmatism Is*, in *Collected Papers*, 5.436. Cfr. anche 5.79.

<sup>2</sup> Può essere significativo osservare, come già in altra occasione mi è capitato di ricordare, che Salomone Maimon aveva mosso a Kant una obiezione analoga (cfr. Maimon, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin 1794, pp. 414 e ss.).

umana. L'abate Gratry nella sua *Logique*, ricorda Peirce, non trovò altra soluzione a tale problema se non spiegando ogni induzione vera come il risultato di un'ispirazione dall'alto:

« Io rispetto – scrive Peirce – questa spiegazione assai più di molti pedanteschi tentativi di risolvere la questione per via di un gioco di destrezza con le probabilità o con le forme del sillogismo o che so io. La rispetto perché essa dimostra un apprezzamento della profondità del problema, perché assegna ad esso una causa adeguata e perché è intimamente connessa – come la vera spiegazione dev'essere – con una filosofia generale dell'universo. Nello stesso tempo non accetto questa spiegazione, perché una spiegazione deve dire come una cosa è fatta, e asserire il perpetuo miracolo sembra l'abbandono di ogni speranza in questo senso, senza giustificazione sufficiente »<sup>3</sup>.

Non è inutile allora ricordare anche una frase di Feyerabend, nelle conclusioni del I vol. del suo *Problems of Empiricism*:

« Il nostro esame dell'empirismo – egli scrive – ha rivelato che questa dottrina 1) è incompleta e 2) contiene delle assunzioni indesiderabili. L'incompletezza può essere eliminata se si considera l'empirismo una ipotesi cosmologica concernente le relazioni uomo-universo, non diversa da altre ipotesi scientifiche, anche se una prova della sua scorrettezza ci costringerebbe a riconsiderare radicalmente l'attività della ricerca scientifica »<sup>4</sup>.

E ci si può infine richiamare a una frase della relazione di Vasa in cui si osserva che « l'empirismo logico contemporaneo è nato da esigenze e da difficoltà del nuovo razionalismo: perciò esso si è potuto costituire non solo come richiamo a condizioni di conoscibilità di certi ordini, o di certi 'universi', proposti da altre forme, antagoniste, di pensiero, ma proprio come condizione di pensabilità di un universo qualsiasi »<sup>5</sup>.

Che significa tutto ciò? Significa, io credo, che il problema del neoempirismo non può ridursi oggi ad una « liberalizzazione » dei protocolli e dei criteri di verifica, e neppure può limitarsi ad una sostituzione del principio di verifica con il principio delle regole d'uso di una lingua, come già proponeva Wittgenstein nelle *Ricerche*<sup>6</sup>, sino a condurre per esempio Strawson alle sue acute analisi circa il « carattere fondamentale

dei sistemi logici e delle loro relazioni con il discorso ordinario »<sup>7</sup>. Proprio l'insorgere di tali e altre direzioni problematiche indica la necessità di spostare a monte la « liberalizzazione », ovvero di rivolgerla finalmente al tema del fondamento. Si tratta di una conversione che da un lato riconduce il neoempirismo alla riconsiderazione di quegli insegnamenti di Peirce, e anche di Whitehead, che vennero ben presto accantonati come « metafisici », nel senso negativo e polemico del termine. Tale rifiuto sta alle origini del neoempirismo contemporaneo; esso ne ha così accompagnato gli sviluppi come un'ombra persistente. Oggi mi sembra che si faccia sempre più viva l'esigenza di riconsiderare questa zona d'ombra delle origini e perciò di illuminarla. D'altro lato, spostando la propria attenzione ai fondamenti, sia storici sia teoretici, il neoempirismo può uscire da certo « splendido isolamento », motivato da una sicurezza evidentemente eccessiva circa i propri strumenti analitici, e può affrontare più serenamente il dibattito con correnti di pensiero diversamente atteggiate, nella certezza di aver molto da offrire e, insieme, non poco da chiedere.

Ciò significa, naturalmente, un « risveglio dal sogno analitico »<sup>8</sup>; il che non vuol dire affatto abbandono, o rifiuto, della ricerca analitica (in tutte le sue forme) e del suo progressivo affinamento. Vuol dire, invece, recupero del senso complessivo del problema della ragione; problema che non è analitico-formale proprio perché, e proprio in vista del fatto per cui la ragione, come oggi sappiamo e impariamo sempre meglio, può venire formalizzata. Ma che è la ragione formalizzata? Non riemerge proprio qui il bisogno di recuperare il senso della distinzione hegeliana tra *Verstand* e *Vernunft*?<sup>9</sup> E di recuperarlo, beninteso, dopo quei fraintendimenti di Hegel che spesso sono stati, come oggi è storicamente accertabile, i vari hegelismi del nostro secolo, in Italia e altrove?

Quale il rapporto ragione-realtà (o ragione-universo, per usare un'espressione precedentemente citata)? Non riemerge, a questo proposito, il bisogno di rivedere la lezione di Peirce? Non insegna, in modo abba-

<sup>7</sup> P. F. Strawson, *Introduzione alla teoria logica*, trad. it., Torino 1961, p. 101; cfr. anche la discussione avviata da Quine nella recensione a tale libro (in « Mind », 1953, pp. 433-51).

<sup>8</sup> In un senso che può ricordare, entro certi limiti e tenuto conto di non poche e non trascurabili differenze, il severo giudizio citato da Kant nella *Deutlichkeit* del '63: « nulla è stato più dannoso alla filosofia della matematica, e, precisamente, l'imitazione di essa nel metodo di pensare, dove non potrà mai servire » (*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, trad. it., Bari 1953, p. 232).

<sup>9</sup> Cfr. Leo Lugatini, *Logica hegeliana e problema dell'intero*, in « Il Pensiero », XVI, n. 2-3, 1971, p. 166.

<sup>3</sup> C. S. Peirce, *The Probability of Induction*, in *Collected Papers*, 2.690.

<sup>4</sup> P. K. Feyerabend, *I problemi dell'empirismo*, trad. it., Milano 1971, p. 66.

<sup>5</sup> A. Vasa, *Bilancio dell'empirismo: spazio logico e verifica razionale*, in « Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia », Roma 1973, vol. I, p. 62.

<sup>6</sup> Cfr. P. Prini, *Neoempirismo e metafisica*, in « Atti », cit., p. 95.

stanza definitivo, quella lezione quali sono gli esiti dogmatici e scettici di una filosofia che considera la realtà, comunque definita, quale presupposto, o *extra-ordinem*, rispetto a ciò che Peirce chiamava, in un senso molto preciso e che sarebbe grave confondere con l'idealismo volgare o con ciò che rozzamente si intende per idealismo, il « pensiero in generale »? Ponendo la realtà in termini di « risposta » e la verità in termini di « significato », Peirce era consapevole di porsi anche al di là di quel dualismo cartesiano del quale non sembrano sempre immuni le premesse implicite di talune direzioni del neoempirismo, e dal quale talora il neoempirismo stesso cerca di liberarsi dal suo interno<sup>10</sup>. Ciò significava, per il Peirce, porre la realtà all'interno della ricerca razionale (come anche comprese Whitehead a partire dagli anni '20 del nostro secolo), ovvero considerare la realtà come « risultato » del movimento del sapere.

Ma il punto che qui preme soprattutto sottolineare è che Peirce, lavorando al superamento dell'*impasse* kantiana della « cosa in sé » e dell'*impasse* cartesiana rappresentata dal concetto intellettualistico di « intuizione », giunse a definire, sin dal 1868, la realtà come segno: « le cose reali sono di natura cognitiva e perciò significativa »<sup>11</sup>. Ciò vuol dire che l'oggetto reale non è in alcun modo il « dato » dell'esperienza cui possa ingenuamente commisurarsi il concetto intellettuale e astrattamente formale: l'oggetto reale è il significato « pubblico » della ricerca logica e dell'azione mentale umana. La realtà, insomma, non è presupposto ma « risultato », in un senso che non è arbitrario considerare in qualche misura affine alla grande lezione hegeliana. Sia l'origine sia il compimento del concetto di realtà — ha scritto Peirce — « mostra che tale concetto coinvolge per essenza la nozione di una *Comunità* senza limiti definiti e capace di un definito numero di aumento di conoscenze »<sup>12</sup>. La *Community* di Peirce non è qui lontana dal *Geist* di Hegel, purché l'una e l'altro siano intesi senza banalità o fraintendimenti. E ancora Peirce insisteva sulla necessità di una radicalizzazione del concetto di realtà che portasse a riconoscere quegli aspetti originari, al tempo stesso distinti e inseparabili (ovvero « dialettici »)<sup>13</sup>, che egli ad esempio designava come « qualità », « fatto »

<sup>10</sup> Si pensi a *The Concept of Mind* (trad. it., *Lo spirito come comportamento*, Torino 1955) di Gilbert Ryle e a *Individuals*, London 1959, di Strawson.

<sup>11</sup> C. S. Peirce, *Grounds of Validity of the Laws of Logic*, in *Collected Papers*, 5.320.

<sup>12</sup> C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, in *Collected Papers*, 5.311.

<sup>13</sup> « For pragmatism belongs essentially to the triadic class of philosophical doc-

e « forma ». Si tratta dei ben noti esiti della faneroscopia di Peirce che proprio in questi ultimi anni ha suscitato vari interessi sia per le sue intrinseche motivazioni, sia per i suoi possibili rapporti con il tema whiteheadiano dell'« oggetto eterno », con il tema husserliano della scienza eidetica, con gli sviluppi nel campo della semiotica, sviluppi che collegano Peirce a De Saussure e di qui a tanta parte del pensiero contemporaneo.

Non si tratta, ovviamente, di accettare oggi Peirce o Hegel o altri ancora senza un profondo studio e una meditata critica, anche alla luce delle numerose prospettive di ricerca sorte in quest'ultimo cinquantennio. Si tratta invece di comprendere che i problemi della ragione e dei suoi rapporti con l'esperienza esigono non soltanto la messa a punto di tecniche formali quanto si voglia rigorose e sagaci, ma anche la consapevolezza delle implicazioni « cosmologiche », o più generalmente « metafisiche », di quelle tecniche e di quei problemi. Così, quel « nuovo razionalismo » che è oggi il neoempirismo non può fare a meno di scontrarsi con i problemi di una « filosofia generale », senza preclusioni psicologiche o ristrettezze mentali; e questo mi sembra un aspetto importante del bilancio che oggi si può tentare. Riconoscere un posto e una funzione peculiari alla filosofia non significa sostenere dogmaticamente la superiorità di un metodo, o di una tradizione, nei confronti di altri metodi o di altri interessi; significa riconoscere la natura generale e complessa dei problemi che oggi, non meno di ieri, ci assillano. Sono questi problemi, e non una nostra scelta soggettivamente discutibile, ad esigere una consapevolezza ed una « vista » filosofiche.

Di qui una prospettiva di lavoro entro la quale il neoempirismo, proprio in uno sforzo di recupero di taluni nessi problematici che stanno alla base della sua origine storica, può trovare un terreno d'incontro con altre correnti di pensiero non meno vitali e in particolare con quelle problematiche storico-sociali, o « dialettiche », che troppo spesso il neoempirismo ha rifiutato come « non scientifiche » o « mitologiche ». È indubbiamente vero, come anche sostiene a suo modo lo strutturalismo contemporaneo, che non siamo ancora riusciti a porre in modo « scientifico » il problema dell'uomo e della sua storia. Ma non si vede proprio come pervenire, almeno in linea di principio, ad un'apertura rigorosa della questione, se l'*analitico* e il *sintetico*, il *formale* e il *dialettico*, il *sincronico* e il *diacronico*, la *struttura* e il *divenire* continueranno ad assumersi (dove almeno

*trines, and is much more essentially so than Hegelianism is* » (Peirce, *What Pragmatism Is*, cit., 5.436).

ciò avvenga) come indici polemici o motivi di scissione fra scuole diverse, e non come problemi correlativi e interdipendenti.

Per misurarci con tali problemi (e con quello della temporalità che — a mio giudizio — tutti in certo modo li sottende)<sup>14</sup> abbiamo indubbiamente bisogno di comprendere la ormai lunga strada del neoempirismo. Ma ancor più abbiamo bisogno, non di preclusioni o di oblii, ma di una riconsiderazione liberalmente comprensiva degli apporti costruttivi del pensiero del Novecento, e non solo del Novecento, ovunque la nostra buona volontà e la nostra buona stella ci consenta di scoprirli.

<sup>14</sup> È possibile oggi una risposta alle più impellenti e fondamentali questioni teoretiche che trascuri una approfondita resa di conti con il concetto di temporalità in Whitehead (concetto che coinvolge, al tempo stesso, questioni fisiche e metafisiche) e soprattutto col concetto di temporalità in Heidegger, con tutto ciò che esso ha di profondamente rivoluzionario per il pensiero occidentale (e senza ovviamente escludere i rapporti, tuttora non adeguatamente chiariti, con la temporalità husserliana)? Per il primo e sotto molti aspetti decisivo emergere della problematica temporale in Whitehead, cfr. A. N. Whitehead, *Ricerca sui principi della conoscenza naturale*, tr. it., Milano 1972, pp. 61 e ss. (« eventi » e « costanti di eternalità »), pp. 99 e ss. (« durate, momenti e sistemi temporali ») pp. 179 e ss. (« ritmi »).