

*Il carattere filosofico delle scienze
e la scientificità della filosofia*

Nessuno oserebbe sostenere che il fenomeno chiamato “filosofia” possa esser detto “scienza” nel medesimo senso in cui, con questo termine, indichiamo le cosiddette “scienze positive”. Il campo d’indagine della filosofia, infatti, non è certo quello che si limita ad eventi dati, positivi, e che si colloca accanto agli ambiti esplorati dalle altre scienze: campo d’indagine della filosofia è il tutto. Ma questo non è soltanto, come ogni tutto, un tutto composto di parti. Esso è, come tale, un’idea che oltrepassa tutte le possibilità di una conoscenza finita, un’idea, quindi, che non può essere conosciuta con gli strumenti della scienza. Ciononostante, ha senso parlare di scientificità della filosofia. Con il termine “filosofia” si intende spesso qualcosa di soggettivo, di privato, come ad esempio la propria visione del mondo, che si considera svincolata da ogni pretesa di scientificità. La filosofia, invece, può a buon diritto dirsi scientifica, perché, nonostante l’enorme divario che la separa dalle scienze positive, essa è a queste legata tanto strettamente da non poter più essere ricondotta nell’ambito di una visione del mondo basata su evidenze soggettive. Questo non è dovuto, però, soltanto alla sua provenienza originaria. In origine, certo, filosofia e scienza — entrambe creazioni dei Greci — erano unite da un vincolo indissolubile. I Greci designarono col nome generico di filosofia ogni sorta di sapere teorico. È pur vero che ormai parliamo di filosofia orientale o di filosofia indiana usando anche in questi casi il vocabolo greco, ma facendo questo in realtà noi rapportiamo tali forme di pensiero alla tradizione filosofica e scientifica dell’Occidente e le ricostruiamo servendoci di un materiale di tutt’altra natura, come fece ad esempio Christian Wolff quando vide nella *sapientia sinica* una “filosofia pratica”¹.

Oltre a questo, però, il termine “filosofia” assume nel nostro uso linguistico anche un altro senso, che possiamo qui chiamare il “carattere filosofico delle scienze”, vale a dire la dimensione di quelle nozioni fondamentali che definiscono il campo d’indagine

di ogni scienza, come ad esempio la nozione di natura inorganica, di mondo vegetale, di mondo animale, di mondo umano, ecc. — e in questa sua accezione la filosofia non intende affatto che il proprio stile di pensiero ed i propri procedimenti conoscitivi risultino inferiori quanto al rigore a quelli della scienza. Oggi essa prende spesso il nome di “teoria della scienza” e nel contempo conserva l’aspirazione della filosofia di essere ciò che dà conto delle cose. È necessario pertanto domandarsi in che modo la teoria della scienza, pur senza essere essa stessa una scienza, può possedere il rigore della scienza e, soprattutto, come può essa soddisfare l’esigenza filosofica di dar conto di qualcosa proprio oggi che la logica della scoperta scientifica è diventata consapevole di sé quanto basta per evitare ogni fantasiosa speculazione sul tutto che non sia assoggettata alle sue leggi.

Ora, si può senz’altro affermare che il semplice espandersi delle scienze in tutte le direzioni, il quale offre uno sbocco ai loro pensieri guidati da metodi, lascia insoddisfatto un bisogno ultimo della ragione, quello di cogliere l’unità nel tutto dell’ente. L’esigenza di unificare in un sistema il nostro sapere resta allora il carattere peculiare della filosofia. Ma proprio una tale fiducia che la filosofia possa compiere un lavoro di ordinamento sistematico è oggi scossa da dubbi sempre più gravi. L’umanità sembra infatti disposta in modo nuovo ad accettare i propri limiti e a trovare appagamento, nonostante l’insormontabile particolarità del proprio sapere — e di questa particolarità la scienza è consapevole — nei progressi scientifici e nel crescente dominio sulla natura che la scienza promuove. In questa situazione l’umanità accetta anche che, assieme al crescente potere acquisito sulla natura, anche il potere esercitato dall’uomo sui propri simili non solo non si estingua, ma anzi si accresca sempre più e giunga a minacciare la libertà nella sua stessa essenza. Questa è certo una conseguenza della tecnica: essa fa sì che venga operato un controllo sulla società, che vengano manipolati la formazione dell’opinione pubblica e il modo di vivere di noi tutti, che la nostra vita venga suddivisa in tempo per lavorare e tempo per la famiglia, e tutto ciò in modo tanto oppressivo che ci viene a mancare il respiro. Sembra allora che la metafisica e la religione abbiano offerto miglior sostegno e abbiano assolto il compito di dare un ordine alla società meglio di quanto abbia fatto e faccia tuttora il potere che si concentra nella scienza

moderna. Tuttavia, le risposte che queste discipline credevano di dare risultano per l’uomo d’oggi risposte a domande che non si possono più porre e che anzi, nel senso in cui esse le intendevano, non è più neppure necessario porsi.

Così, sembra avverarsi sotto i nostri occhi quello che ancora Hegel, nella prospettiva che gli offriva il suo pieno impegno nelle questioni della filosofia, sentì come una contraddizione insanabile, quando sostenne che un popolo senza metafisica è simile ad un tempio privo di santuario, un tempio vuoto, un tempio in cui il dio non abita più e che perciò non è più nulla². Un “popolo senza metafisica”! Non è difficile accorgersi che qui Hegel con il termine “popolo” non intende affatto un’unità politica, bensì una comunità linguistica. Ma allora la frase di Hegel, che poteva evocare sentimenti di commozione e di nostalgia oppure attirare su di sé l’irrisione di qualche illuminista radicale, viene d’un tratto riportata di nuovo entro l’ambito della nostra situazione contemporanea e ci induce a domandare, in tutta serietà, se proprio nella solidarietà che accomuna tutti coloro che parlano una stessa lingua non sia presente sempre, in ultima analisi, un elemento che può essere indagato nel suo contenuto e nella sua struttura, ma che nessuna scienza è in grado anche solo di prendere in considerazione. Perciò acquista importanza non soltanto il fatto che la scienza non “pensa” — nel senso enfatico che questo verbo assume in quell’affermazione heideggeriana più volte fraintesa³ — ma soprattutto il fatto che essa in realtà non parla un linguaggio suo proprio.

Senza dubbio, il problema del linguaggio ha acquistato nella filosofia del nostro secolo una posizione centrale che non coincide né con la precedente tradizione della filosofia del linguaggio di derivazione humboldtiana, né con le smisurate pretese della scienza del linguaggio in generale, la linguistica. In parte, un tale fenomeno è dovuto alla rinnovata considerazione del mondo della vita pratica che è stato raggiunto, da un lato, grazie alla ricerca fenomenologica e, dall’altro, nell’ambito della tradizione pragmatistica inglese. Se assumiamo come tema della nostra indagine il linguaggio nella sua indissolubile connessione alla vita dell’uomo, sembra offrirsi a noi un nuovo fondamento che ci consentirà di riproporre l’antica domanda della metafisica sul tutto. In questo contesto il linguaggio non è affatto un mero strumento o un’ecce-

sa dote concessa all'uomo: il linguaggio è invece l'elemento in cui noi, in quanto esseri sociali, viviamo fin dall'inizio, è ciò che mantiene aperto quel tutto nel quale viviamo. Un orientamento verso il tutto — certo, qualcosa di simile non si riscontra nel linguaggio, se per linguaggio intendiamo le varie forme di monologo del sistema di designazione della scienza, determinate esclusivamente dall'ambito di ricerca da designare. Invece, il linguaggio come orientamento verso il tutto è sempre in gioco ovunque viene parlato veramente, ovunque cioè il rivolgersi reciproco dei due interlocutori coinvolti nel colloquio concerne la medesima "cosa". Ovunque si realizza un processo di comunicazione, non solo siamo noi ad usare il linguaggio, ma è il linguaggio a darsi una forma. Perciò la filosofia può lasciarsi guidare dal linguaggio se vuol condurre la propria indagine oltre ogni ambito scientificamente oggettivabile e volgersi al "tutto" — e questo la filosofia l'ha sempre fatto, a cominciare da quando Socrate guidava nel dialogo i propri interlocutori e da quell'atteggiamento "dialettico" di orientamento ai *logoi* che fornì sia a Platone che ad Aristotele l'orizzonte delle proprie analisi di pensiero. Si trattava di quella famosa seconda via lungo la quale si incamminò Socrate nel *Fedone* platonico, dopo che l'approccio immediato alle cose — il modo in cui la scienza del suo tempo aveva impostato lo studio degli eventi naturali — lo aveva gettato nel più completo disorientamento⁴. È rivolgendosi alle idee che la filosofia diventa colloquio dell'anima con se stessa, diventa pensiero, in un accordo con sé che procede all'infinito. Lo stesso linguaggio della dialettica hegeliana, che si sforza di superare, anzi, di innalzare al di sopra di sé il linguaggio dei concetti ormai irrigidito in tesi e antitesi, affermazione e negazione, torna a pensare il fenomeno linguistico e prende dimora esso medesimo nel linguaggio, perché il linguaggio è l'elemento in cui il concetto si fa concetto.

Così, il motivo per cui fu possibile in Grecia il sorgere della filosofia non fu affatto ciò che chiamiamo scienza, bensì uno smisurato desiderio di sapere. Quando il primo nome della metafisica era "scienza prima" (*prima philosophia*), un tale sapere di Dio, del mondo e dell'uomo, che formava il contenuto della metafisica tradizionale, possedeva un primato assoluto e indiscusso sulle altre forme di sapere che avevano la loro tipica espressione nelle scienze matematiche: la dottrina dei numeri, la trigonometria e la

musica (astronomia). Ciò che invece noi oggi chiamiamo "scienza" in gran parte non sarebbe potuto affatto rientrare nell'uso che i Greci facevano della parola *philosophia*. L'espressione "scienze sperimentali" sarebbe suonata alle loro orecchie come un controsenso. I Greci consideravano un tale sapere *istoria*, cioè un insieme di cognizioni acquisito con l'esperienza. Essi avrebbero tutt'al più potuto comprendere il nostro concetto abituale di scienza riconducendolo a quel sapere che rende possibile una produzione, la *poiétique episteme* o *techne*. L'esempio più diffuso e insieme più rappresentativo di una *techne* di questo tipo fu per i Greci la medicina, che noi pure, quando vogliamo rendere omaggio al suo impegno a favore dell'umanità, preferiamo chiamare "l'arte di guarire".

Il tema che questa sera stiamo trattando abbraccia pertanto a suo modo l'intero corso storico dell'Occidente, dalle origini della scienza fino alla situazione critica in cui ci troviamo oggi, con un mondo trasformato dalla scienza in un unico colossale apparato tecnico. Sì, la questione che ci poniamo, proprio perché stimola la nostra riflessione e ci induce a tener conto dell'esistenza di altre tradizioni di pensiero che appartengono ad ambiti culturali diversi dal nostro e che non possono essere formulate nel linguaggio della scienza e sul suo fondamento, viene a interessare la nostra realtà contemporanea, non solo per quanto riguarda la sua origine storica, ma anche per quanto attiene alla sua destinazione futura. Sarà quindi necessario, da un punto di vista metodico, impostare il problema del rapporto tra filosofia e scienza in tutta la sua ampiezza, muovendo cioè dai suoi inizi in Grecia per giungere poi ad esaminarne le conseguenze ultime nel modo in cui esse si manifestano nell'età moderna. Infatti l'età moderna, nonostante tutte le controverse derivazioni e datazioni storiche, è determinata univocamente dal sorgere di un nuovo concetto di scienza e di metodo, che dapprima Galileo ha concretizzato in un ambito di ricerca specifico e in seguito Cartesio ha fondato filosoficamente. Da allora, dal XVII secolo, ciò che oggi chiamiamo filosofia viene a trovarsi in una situazione profondamente mutata. La filosofia viene ora ad aver bisogno di una legittimazione nei confronti delle scienze: così, per due secoli, fino alla morte di Hegel e di Schelling, essa deve affinare le proprie armi per difendersi dall'attacco sferrato dalle scienze. I sistemi filosofici eretti negli ultimi due secoli sono

una diretta conseguenza dello sforzo di conciliare l'eredità della metafisica con lo spirito della scienza moderna. In seguito, in quell'età che a partire da Comte verrà detta "età positiva", la scientificità della filosofia verrà presa sul serio soltanto negli ambienti accademici, dove si cercherà per questa via di raggiungere una terraferma su cui porsi in salvo, sfuggendo bensì alle tempeste suscitate dalle visioni del mondo in lotta tra loro, ma soltanto per finire nella palude dello storicismo, o per arenarsi nelle secche della teoria della conoscenza, oppure per vagare qua e là nel tranquillo laghetto della logica.

Pertanto, un primo approccio allo scopo di determinare il rapporto tra filosofia e scienza può essere tentato solo se ritorniamo all'epoca in cui la scientificità della filosofia fu per l'ultima volta presa sul serio, all'epoca cioè di Hegel e di Schelling. Rimeditando un secolo e mezzo fa l'unità di tutto il sapere, Hegel e Schelling intendevano, da un lato, dar di nuovo coi loro abbozzi sistematici una giustificazione del concetto di "scienza" e, dall'altro lato, fondare su di essa l'idealismo, Schelling presentando la sua dimostrazione fisica dell'idealismo, Hegel collegando filosofia della natura e filosofia dello spirito nell'unità della *Realphilosophie* rapportata alla *Idealphilosophie* della logica.

Non è certo il caso oggi di ripetere il tentativo di una fisica speculativa, di cui nel XIX secolo si è fatto uso ed abuso proprio come alibi nei confronti della filosofia. Resta però tuttora vivo per la ragione il bisogno di unità e di unità del sapere, anche se sappiamo che esso ora si trova in contrasto con la comprensione che di sé possiede la scienza. Quanto più la scienza si comprende in maniera consapevole e rigorosa, tanto più essa giunge a diffidare di tutte le promesse di unità e di tutte le pretese di definitività. Indagare il motivo per cui è fallito il tentativo di una fisica speculativa, il tentativo di ordinare la scienza in un sistema esposto dalla filosofia, vuol dire allora al tempo stesso riconoscere in modo più preciso lo *status* e i limiti della scienza.

Ora, gli stessi Hegel e Schelling non restarono insensibili alle legittime pretese di autonomia delle scienze sperimentali, caratterizzate da un andamento metodologico loro proprio, da una legge intrinseca che ne regola il procedere e che le porta ad assegnare alla filosofia dell'età moderna il suo nuovo compito. Nella prefazione alla seconda edizione della sua *Enciclopedia*, al culmine del suo

insegnamento a Berlino, Hegel ha affrontato il problema del rapporto tra la filosofia e le scienze sperimentali e delle conseguenze filosofiche implicate da questo rapporto. È infatti abbastanza facile rendersi conto che l'accidentalità di ciò che accade qui ed ora non può essere derivata interamente dalla necessità del concetto. Persino il caso estremo di una previsione sicura, ad esempio quella determinata dai rapporti che intercorrono a grandi distanze tra i corpi celesti del sistema solare, allo scopo di calcolare la lunghezza della notte e del giorno, la durata delle eclissi e così via, conserva sempre un margine di irregolarità (che però, essendo nell'ordine di decimali, resta al di sotto di ogni possibilità di verifica diretta). E ancora più importante è un altro fatto, quello di non poter pronosticare con certezza l'apparizione in cielo degli eventi previsti. Infatti, se dobbiamo compiere un'osservazione diretta di fenomeni naturali, siamo vincolati in ogni caso alle condizioni atmosferiche — e chi oserebbe basare le proprie aspettative sulle previsioni atmosferiche?

Ora, in questo caso estremo, non è in gioco tanto il rapporto universale di caso e necessità, quanto piuttosto una problematica interna alla scienza. Hegel ha mostrato che tra la necessità della legge generale e l'accidentalità del singolo caso sussiste un'identità descrittiva. La necessità della legge naturale, commisurata alla necessità del concetto, dev'essere anch'essa considerata un evento casuale. La necessità del concetto non è certo tale da poter essere sperimentata, come può essere sperimentata la necessità per un organismo vivente di conservare nel processo del metabolismo il proprio stato. Ma anche nell'ambito dell'indagine sulla natura la formulazione di regolarità rilevabili con precisione matematica resta un ideale approssimativo. Sono infatti requisiti assai vaghi di unità, di semplicità, di razionalità, persino di eleganza quelli a cui si conformano tali enunciati di leggi. Il loro criterio principale è però costituito soltanto dai dati dell'esperienza stessa.

A maggior ragione, l'ambito in cui l'uomo opera sembra essere soggetto al dominio dell'accidentale. Lo scetticismo di fronte alla storia è confortato dall'esperienza molto meglio della fede nella necessità e nella razionalità degli accadimenti storici. Il bisogno di razionalità resterebbe infatti completamente inappagato se ci si richiamasse semplicemente alle regolarità presenti nel corso della storia, le quali, al pari delle leggi naturali, esprimono entro il pro-

prio orizzonte ontologico soltanto ciò che avviene in realtà. Il bisogno di razionalità, invece, significa qualcosa di diverso, e la filosofia hegeliana della storia del mondo può esemplificare adeguatamente ciò che intendiamo. Il pensiero a priori che l'uomo racchiude nel proprio essere e riconosce nel corso della storia è il pensiero della libertà. Il famoso schema hegeliano che distingueva il mondo orientale, il mondo antico e il mondo cristiano affermava che in Oriente uno solo è libero, nel mondo antico solo pochi sono liberi, mentre con il cristianesimo tutti gli uomini diventano liberi³. Tale è la visione razionale della storia del mondo. Ciò non significa che con questi strumenti la storia universale possa essere ricostruita nella concretezza del proprio corso effettivo. Resta infatti sempre un margine infinito per quegli avvenimenti che possono dirsi accidentali. Il caso però non è affatto un'istanza contraria alla necessità, ma precisamente una conferma del senso di quella necessità che perviene al concetto. Non si può obiettare alla visione razionale della storia universale che la libertà di tutti, il principio secondo Hegel del mondo cristiano, nella realtà non si incontra affatto, che sempre si ripresentano epoche in cui la libertà viene negata, che potrebbero addirittura imporsi, ora che la situazione mondiale si fa sempre più critica, sistemi sociali in cui la libertà sarebbe inevitabilmente soppressa e per sempre. Ciò rientra nel regno dell'accidentale, ma l'accidentale non ha alcuna consistenza di fronte al principio della libertà. Non c'è infatti nessun principio razionale più alto della libertà: questo pensa Hegel e questo pensiamo anche noi. Non possiamo concepire un principio più alto di quello della libertà di ciascuno: muovendo da un tale principio ci è possibile comprendere la storia che accade effettivamente, comprendere che essa è lotta per la libertà, una lotta che sempre si rinnova e che non ha mai fine.

Fraintenderemmo il significato dell'affermazione hegeliana — e ciò in verità è accaduto abbastanza spesso — se credessimo che quest'aspetto razionale del concetto può essere confutato dai fatti. Il famigerato "tanto peggio per i fatti" serba una profonda verità. Una tale affermazione non è affatto in contrasto con le scienze sperimentali: è in contrasto invece con ciò che Hegel chiama, nella prefazione berlinesa, l'occultamento delle contraddizioni che sussistono tra la filosofia e la scienza. Egli non vuol saperne di quel "moderato illuminismo" in cui si incontrano, in una sorta di

compromesso le esigenze della scienza e l'argomentazione che fa uso di concetti razionali. Era questa una "condizione felice solo all'apparenza", dove la pace era "superficiale". "Ma nella filosofia lo spirito ha celebrato la conciliazione di sé con sé"⁶. Con queste parole Hegel chiaramente vuol dire che il bisogno di unità sentito dalla ragione è legittimo a qualunque costo e che esso può essere appagato soltanto dalla filosofia, perché la scienza, proprio quando pretende di porsi come assoluta — e solo in quel momento —, entra in contraddizione insanabile con la filosofia. Questo è pure il caso del nostro esempio, quello che concerne la libertà di ciascuno. Chi non si rende conto che la storia è contrassegnata proprio dall'imporsi dell'inalienabile principio della libertà, che pure richiede uno sforzo sempre rinnovato per realizzarsi, non ha certo compreso il rapporto dialettico di caso e necessità e quindi l'aspirazione della filosofia a identificare una razionalità concreta.

Ora, noi oggi rendiamo a Hegel sempre maggiore giustizia, non soltanto se consideriamo quei notevoli stimoli produttivi che provengono dal suo pensiero nel campo delle scienze storiche, ma anche se esaminiamo le sue conoscenze nel campo delle scienze naturali. Hegel era infatti all'altezza della scienza del suo tempo. Ciò che ha gettato il ridicolo sulla sua filosofia della natura e su quella di Schelling non è stata un'insufficiente preparazione scientifica, bensì piuttosto l'incapacità di riconoscere che la ragione ha una visione delle cose sostanzialmente diversa dalla conoscenza sperimentale. La responsabilità di questo stato di cose va naturalmente imputata a Hegel e a Schelling, ma anche, e in misura ancora maggiore, alle scienze sperimentali dell'epoca, che non vollero approfondire i propri presupposti. Una conoscenza sperimentale consapevole del proprio carattere determinato deve in realtà essere in grado, procedendo nella propria indagine, di basarsi su se stessa e di sottrarsi ad ogni uso dogmatico. Fino ad oggi non si è tenuto abbastanza conto di un importante insegnamento: gli elementi filosofici non possono essere ricavati dal lavoro della ricerca scientifica ma si manifestano con molta più evidenza se le scienze si astengono da ogni integrazione filosofica e da ogni dogmatizzazione speculativa, preservando in tal modo la filosofia da intrusioni che possono risultare dannose. Hegel e Schelling furono vittime del dogmatismo della scienza più che della loro illusione dogmatica di completezza.

Quando in seguito il neokantismo e poi anche la fenomenologia hanno inteso nuovamente assumere come oggetti d'indagine nella loro datità a priori quei concetti fondamentali che aprono corrispondenti ambiti di ricerca, la scienza ha in verità sconfessato la pretesa dogmatica connessa a un tale tentativo. La chimica è stata assorbita dalla biologia, la biologia dalla chimica, l'intera classificazione del mondo vegetale e animale ha ceduto il posto allo studio dei mutamenti e della continuità in seno ad essi, e la logica sempre più è stata posta sotto l'ala protettrice della moderna matematica. Ancora il mio maestro Natorp ha cercato di dimostrare in maniera apriorico-concettuale la tridimensionalità dello spazio, così come Hegel aveva tentato per questa via di determinare il numero dei pianeti⁷. Tutto ciò è ormai acqua passata, ma tuttavia il compito rimane. Infatti, la comprensione del mondo in cui viviamo, che si è depositata nel linguaggio, non può essere del tutto sostituita dalle prospettive di conoscenza offerteci dalla scienza. La scienza potrà forse metterci nelle condizioni di creare la vita in provetta o di procrastinare a piacere il momento della morte, ma non potrà mai colmare il divario che esiste tra la materia e la vita o tra una vita veramente vissuta e una forzata sopravvivenza, in cui si avvizzisce attendendo la morte. L'articolazione del mondo in cui viviamo, dovuta al linguaggio e alla cooperazione comunicativa, non è affatto una dimensione puramente convenzionale e neppure il riflesso di una coscienza che può risultare forse falsa: essa invece riproduce ciò che è, ed è nel complesso certa della propria legittimità proprio perché, in particolare, è in grado di sostenere obiezioni, confutazioni e critiche. La scienza invece ha sì il potere di scomporre e produrre ogni sorta di enti, ma questo è in realtà soltanto un aspetto particolare della sua estensione e del suo dominio, che è tanto più limitato in quanto non riesce a vincere la resistenza opposta dall'ente alla propria oggettivazione.

Così, non possiamo non accorgerci che la scienza si trova sempre e di nuovo contrapposta ad un'esigenza di concettualizzazione che essa lascia irrisolta, che necessariamente elude. Quest'esigenza è assunta dalla filosofia come suo compito specifico sin da quando Socrate, nel *Fedone*, manifestò la necessità di rifugiarsi nei *logoi*, la necessità della dialettica⁸. Hegel si colloca in questa tradizione di pensiero. Anch'egli si lascia guidare dal linguaggio. "Il linguaggio della coscienza comune" è già pervaso da categorie che

la filosofia ha il compito di ricondurre al concetto. Così ha visto le cose Hegel. Oggi dobbiamo chiederci se è ancora possibile far propria una tale prospettiva, visto che la scienza si è emancipata dal linguaggio sviluppando sistemi di designazione particolari e forme di rappresentazione simboliche che non possono più essere tradotte nel linguaggio della coscienza di tutti i giorni. Ci dirigiamo forse verso un futuro in cui la possibilità di identificare un oggetto facendo a meno del linguaggio renderà superfluo l'intervento della ragione? E come oggi la scienza proclama in modo nuovo la propria autonomia senza che il suo ripetuto intervento nella vita dell'uomo risulti mediato da un linguaggio che possa essere compreso da tutti, allo stesso modo anche in un'altra dimensione si delinea una considerazione analoga. È noto che Hegel ha studiato con particolare interesse il sistema dei bisogni quale fondamento della società civile e dello stato, ed ha risolutamente subordinato tale sistema alle forme spirituali della vita etica. Oggi invece noi vediamo che esso è irretito nel circolo vizioso di produzione e consumo: in questo circolo l'umanità si estranea sempre più dal proprio essere perché i bisogni naturali, lungi dall'essere ormai "spontanei", risultano invece sempre più il prodotto di un interesse non più volto al soddisfacimento del bisogno.

Potremmo però domandarci se il processo che ha portato la scienza a liberarsi del proprio carattere dogmatico, processo che è avvenuto nel XX secolo quando si è imposta l'esigenza di distaccarsi dalla semplice osservazione della natura, non abbia in definitiva avuto altro sbocco — e questo già sarebbe un merito — che quello di impedire alla facoltà rappresentativa dell'uomo un troppo facile accesso alla dimensione della ricerca scientifica, venendo in tal modo a dissolvere la seduzione dogmatica che era legata a questo accesso e che Hegel aveva chiamato "l'occultamento delle contraddizioni". Il modello della meccanica, che al tempo di Hegel e di Schelling poggiava sullo stabile fondamento della fisica newtoniana, godeva di un'antica prossimità al fare, alla produzione meccanica, e aveva perciò promosso l'utilizzazione della natura per scopi escogitati espressamente. C'era in questa prospettiva tecnica universale una sorta di corrispondenza con il primato filosofico raggiunto dall'autocoscienza nei suoi ultimi sviluppi. È sempre presente il pericolo di accettare acriticamente la costruzione idealistica della storia. Dobbiamo però domandarci se la

prospettiva tecnica universale e lo sviluppo dell'autocoscienza non vengano in definitiva a connettersi davvero in modo molto stretto. In fondo la centralità dell'autocoscienza è stata consolidata solo dall'idealismo tedesco e dalla sua pretesa di fondare ogni verità sull'autocoscienza, erigendo a sommo principio la determinazione cartesiana della sostanza pensante ed il primato di certezza che essa possiede. Ma proprio questo principio è stato scosso nelle sue fondamenta dall'Ottocento. La critica delle illusioni dell'autocoscienza, ispirata dalle anticipazioni di Schopenhauer e Nietzsche e penetrata anche nella scienza giungendo ad influenzare la psicanalisi, non è affatto un fenomeno isolato — ed il tentativo hegeliano di andar oltre il concetto idealistico di autocoscienza e di far derivare il mondo dello spirito oggettivo, come più alta dimensione della verità, dalla dialettica dell'autocoscienza ha significato un'esigenza analoga a quella espressa da Marx e dalla critica dell'ideologia.

Ma un significato ancora più rilevante sembrerebbe assumere la profonda trasformazione che il concetto di "oggettivo", che in fisica è connesso a quello di "misurabile", ha subito con l'insorgere della nuova fisica teorica. Il ruolo che ha cominciato a giocare in quest'ambito la stessa statistica, un ruolo a cui sempre più va conformandosi la nostra intera vita economica e sociale, porta alla coscienza nuovi modelli al posto di quelli della meccanica e del macchinario, modelli che hanno come caratteristica peculiare l'autoregolazione e che pertanto fanno pensare, più che alle possibilità di produzione, a qualcosa di vivo, la cui vita, però, è strutturata secondo cicli regolari.

Sarebbe tuttavia un errore non voler rendersi conto di quella volontà di dominio che si è creata uno sbocco grazie a questi nuovi metodi per padroneggiare sia la natura sia la società. L'immediatezza con cui l'intervento dell'uomo veniva a cessare ovunque i meccanismi divenivano completamente evidenti, ha fatto posto a forme più mediate di regolazione, di equilibratura, di organizzazione. Questo mi sembra tutto. Ora però è necessario tener presente che il progresso della civiltà industriale, quel progresso che noi dobbiamo alla scienza, deve probabilmente essere esaminato anche sotto un diverso punto di vista, onde mettere in luce come quello stesso potere esercitato dall'uomo sulla natura e sugli altri uomini abbia perso il proprio carattere vistoso e quindi abbia ri-

svegliato una sempre maggiore tendenza all'abuso. Basti pensare agli sterminati organizzati o a quelle macchine da guerra di cui è possibile scatenare la potenza distruttiva semplicemente premendo un bottone. Basti pensare alla crescente automatizzazione di tutte le forme di vita sociale, al ruolo della pianificazione, che costringe a prendere decisioni a lunga scadenza e in tal modo impedisce la libertà di decisione, oppure al crescente potere della pubblica amministrazione, la quale mette nelle mani del burocrate un potere che nessuno vuole, ma di cui tuttavia non si può fare a meno. Sempre più vaste sfere della nostra vita vengono così asservite a processi automatici, mentre sempre meno in queste oggettivazioni del proprio spirito l'uomo riconosce se stesso.

Tuttavia, mi sembra che, persino in questa situazione che vede il soggettivismo dell'età moderna crocifiggere se stesso, assuma sempre più grande importanza un altro aspetto, il quale si discosta completamente dall'autocoscienza dell'età moderna e da quell'oltrepassamento di essa che rende anonima la nostra vita, un aspetto che anzi promette una nuova forza d'urto contro le vecchie prospettive — e anche sotto questo punto di vista mi sembra che il pensiero di Hegel acquisti rinnovata attualità. Hegel infatti non è soltanto il filosofo che porta a compimento il pensiero della soggettività posto alla base dell'età moderna, il filosofo che estende le strutture della soggettività fino a comprendere in esse le forme dello spirito oggettivo e dello spirito assoluto, ma è anche il filosofo che ripropone quel senso di razionalità che ha la sua origine antichissima nella terra dei Greci. I concetti di ragione e di razionalità non sono soltanto determinazioni della nostra autocoscienza: essi giocavano un ruolo decisivo anche nella filosofia greca, dove non erano ancora sviluppate le nozioni di soggetto e di soggettività. Resta certo una costante provocazione alla nostra comprensione di Hegel il fatto che egli abbia inserito senza commento un testo greco tratto dalla *Metafisica* di Aristotele come ultimo paragrafo del proprio sistema delle scienze filosofiche. Questo è senz'altro un testo in cui difficilmente possiamo evitare di introdurre il nostro concetto di autocoscienza. La somma autocoscienza deve spettare al supremo ente divino. E tuttavia nell'autocoscienza del dio che pensa se stesso culmina per il pensiero greco l'intera struttura dell'essere, in cui però l'autocoscienza dell'uomo occupa un posto assai modesto.

«τιμιώτατα τὰ ἄστρα»: gli astri sono quanto vi è di più degno d'onore — questo resta l'immutabile criterio seguendo il quale il pensiero greco considera la posizione dell'uomo nel cosmo. Ci sembra strano che non sia l'uomo bensì gli astri ciò che vi è di più degno d'onore tra gli enti. Tutto ciò sembra incommensurabilmente lontano tanto da Hegel quanto dal nostro presente. E tuttavia in questa affermazione si cela un'attualità dialettica che è necessario portare alla luce e che conferisce, mi sembra, una rinnovata importanza tanto a Hegel quanto ai nostri padri greci. Che la filosofia sia per Hegel la conciliazione della rovina e della corruzione ci sembra infatti non tanto la pura verità o un inganno idealistico, quanto una sorta di anticipazione romantica. Muovendo dal dissidio tra l'autocoscienza e la realtà universale dovrebbe derivare secondo Hegel, attraverso la conciliazione e la riunione degli opposti, la suprema forma di verità, in cui l'elemento soggettivo verrebbe liberato dalla rigidità della contrapposizione all'oggetto. Tale fu il *pathos* escatologico della filosofia hegeliana. Ciò con cui abbiamo a che fare è però qualcosa d'altro: è la cattiva infinità che caratterizza il nostro determinare, il nostro prendere possesso, il nostro acquisire senza sosta, come spinti da una forza ignota. Hegel collegò una tale cattiva infinità all'aspetto esteriore e intellettuale del mondo razionale e all'ostinazione con cui esso insiste nella fissazione degli opposti e pone così l'esterno come contrapposto a sé, come pura oggettività. Se ora Hegel invece espone la vera infinità dell'essere che si determina in sé e adduce come esempi la struttura dell'essere vivente oppure quella dell'autocoscienza, l'umanità che si dispone alla consapevolezza della propria libertà od il processo infinito in cui lo spirito diventa autotrasparente nelle forme dell'arte, della religione e della filosofia, allora d'un tratto ci accorgiamo di aver raggiunto, superando ogni distanza temporale, un nuovo terreno.

Il concetto greco di ragione, che Hegel tenta di congiungere in una nuova unità con quello moderno di autocoscienza, assume un aspetto diverso se solo non viene più inteso come una mera prefigurazione della ragione moderna. Non è più quell'enigmatica dimenticanza di se stessi che si smarriva nella contemplazione del mondo e si rapportava a sé solo nella figura di un supremo dio cosmico: il concetto greco di ragione si contrappone alla cattiva infinità in cui siamo sospinti e ci viene incontro come l'immagine di

un futuro che potrà essere il nostro, l'immagine di un modello di vita che potrà toccarci in sorte. Non saranno più le costruzioni sistematiche che congiungono in pensieri ciò che è attraversato dalla contraddizione, non sarà più la smisurata passione dei costruttori di sistemi a costituire l'ideale della ragione. Anzi, a mano a mano che la ricerca scientifica si sviluppa, ci accorgiamo che il bisogno di unità che pervade la ragione viene in modo enigmatico sempre e ripetutamente deluso, e per questo motivo la scienza ha sorprendentemente imparato ad orientarsi entro una miriade di fenomeni particolari che, per parte loro, possiedono tutti l'unità strutturale di un sistema. Mi sembra emblematico che al posto della costruzione di sistemi sia subentrata la teoria dei sistemi.

E certo, quale mutamento di significato subisce in questo caso il termine "teoria"! Che cosa si nasconde dietro un tale mutamento? Il termine "teoria", vale a dire *theoria*, è una parola greca. La caratteristica più-autentica dell'uomo, quest'essere subordinato, questa apparizione che si rifrange nell'universo, è che egli, nonostante la sua struttura limitata e finita, è capace di una contemplazione pura dell'universo. Ma nell'ottica dei Greci non sarebbe possibile "costruire" una teoria. Sarebbe come voler dire "fabbricare" una teoria. Il termine "teoria" non intende, come il rapporto teoretico pensato nell'orizzonte dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che permette di conoscere ciò che è in maniera imparziale e lo assoggetta pertanto ad un dominio anonimo. La distanza della *theoria* è piuttosto la prossimità e l'appartenenza. Il senso più antico di *theoria* è la partecipazione alla delegazione inviata alla festa in onore di un dio. Contemplare l'epifania del dio non vuol dire considerare in maniera distaccata uno stato di cose, oppure osservare uno spettacolo meraviglioso: contemplare significa prendere parte autentica a ciò che accade, significa un vero e proprio essere-presso¹⁰. A questo corrisponde il fatto che la razionalità dell'essere, questa grande ipotesi della filosofia greca, non è prima di tutto un tratto distintivo dell'autocoscienza dell'uomo, ma è una determinazione dell'essere stesso, che dunque è il tutto e come tutto si manifesta: perciò la ragione dell'uomo dev'essere pensata come parte di questa razionalità piuttosto che come un'autocoscienza che si sa opposta al tutto. Si dischiude così un'altra via lungo la quale la riflessione dell'uomo si sprofonda in se stessa e si ritrova: non si tratta più di una via che conduce all'in-

teriorità, simile a quella dell'esortazione agostiniana, ma di una via di completo abbandono all'esterno, percorrendo la quale chi cerca se stesso alla fine si trova. Questa fu la grandezza di Hegel: egli riconobbe il valore di questa via seguita dai Greci, non la considerò una strada sbagliata, una strada ormai superata che conduceva in una direzione opposta a quella dell'autoriflessione dell'età moderna, ma vide che giungeva all'essere stesso. Il grandioso risultato della sua logica fu quello di aver riconosciuto nella dimensione logica un fondamento capace di sopportare e di riunire tutto ciò che ad esso si contrappone. Lo chiami Hegel *nous* oppure Dio, un tale fondamento è in ogni caso tanto la più completa esteriorità quanto, nel mistico gorgo in cui si sprofonda il cristiano, la più profonda interiorità.

Siamo ormai giunti al termine delle nostre riflessioni. Il rapporto tra scienza e filosofia, l'argomento che abbiamo trattato guidati da Hegel e da Schelling, si è rivelato un rapporto dialettico. Una descrizione adeguata del rapporto tra filosofia e scienza non può venirci né da quella filosofia che viene ricavata dalla scienza — filosofia che, naturalmente, può conservare entro certi limiti la propria importanza —, né dal tentativo speculativo di oltrepassare la propria determinatezza, il quale sfocia nella fissazione dogmatica di una ricerca scientifica che è in continua trasformazione. Dobbiamo invece imparare a pensare in modo positivo un tale rapporto mantenendo la piena contrapposizione dei due termini. Non bisogna più ammettere le attenuazioni di un "moderato illuminismo", non debbono più essere permessi "occultamenti" di sorta. Prenderebbe un abbaglio chi pensasse che questa situazione ci potrebbe costringere a porre la filosofia sullo stesso piano dell'arte, a farla partecipe di tutte le prerogative dell'arte e di tutti i rischi che ad esse sono connessi. Anche per il futuro è necessario assumersi la fatica del concetto. Certo, la pretesa di un'unità sistematica sembra oggi più difficile da realizzarsi di quanto paresse all'epoca dell'idealismo, ed è perciò quasi un'affinità interiore quella che ci spinge verso la magica molteplicità che dispiega davanti a noi l'espressione artistica nella ricchezza delle proprie manifestazioni. Né il principio dell'autocoscienza, né un qualsiasi altro principio di unità ultima e di autofondazione ci danno ormai la speranza di poter ancora essere in grado di costruire il sistema della filosofia. Ma, ciononostante, resta innegabile il bisogno di

unità della ragione. Un tale bisogno non si acquieta neppure al cospetto di Argo dai cento occhi, la bella immagine usata da Hegel per indicare l'opera d'arte, perché in essa non vi è alcun punto che non ci guardi¹¹. Sempre permane per l'uomo il compito di un accordo con se stesso, un compito che non può essere eluso in nessuna esperienza umana e tanto meno nelle esperienze dell'arte. Ma non appena le espressioni artistiche vengono inserite nel processo di accordo con se stessi — e ciò accade quando esse sono colte nella loro verità — allora non si tratta più di arte, ma di filosofia. È il medesimo bisogno della ragione quello che ci spinge continuamente a ristabilire l'unità della nostra conoscenza e che lascia pervenire a noi l'arte. Ma nel mondo in cui viviamo è pervasa da questo bisogno anche la sfera di tutte le attività della scienza, la misurazione di ogni accesso al mondo e la verifica di ogni appropriazione di esso. Ed è pervasa da questo bisogno soprattutto l'eredità della nostra tradizione filosofica di visioni razionali: di queste, non una noi possiamo accogliere e assumere per intero, ma, ciononostante, a tutte dobbiamo prestare ascolto e attenzione. Lo richiede il bisogno di unità che anima la ragione.

Al tempo stesso, il modello scientifico che condiziona la nostra epoca dovrebbe preservarci dalla tentazione di accondiscendere ad un tale bisogno di unità con costruzioni filosofiche sconsiderate. E come la nostra completa esperienza del mondo ci offre, per dirla con Hegel, lo spettacolo di un processo di insediamento che non ha mai fine, sebbene solo per prendere dimora in un mondo che ci appare sempre più estraneo perché troppo l'abbiamo mutato, così anche lo stesso bisogno di garantire una giustificazione filosofica si rivela un processo infinito. In esso ha luogo non soltanto il colloquio che ognuno, pensando, conduce con se stesso, ma soprattutto quel colloquio in cui tutti insieme siamo coinvolti e che non cessa mai coinvolgerci — anche se si proclama morta la filosofia.

1. Cfr. Chr. Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica, in solemnibus panegyricis recitata, cum in ipso Academiae Halensis Natali XXVIII die XII Julii A.O.R. 1721 fascis prorectorales successoribus traderet, notis uberius illustrata*, Frankfurt a. M. 1726.

2. Cfr. *Scienza della logica*, I, trad. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Laterza, Bari 1978, p. 6.

3. Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, I, trad. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano, 1978, p. 41.

4. Cfr. *Phaed.* 99 c-d.

5. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, trad. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 158.

6. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, p. 90.

7. Cfr. P. Natorp, *Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1911, pp. 53-61, e G.W.F. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, in: *Sämtliche Werke*, I, hrsg. v. H. Glockner, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1958, pp. 28-9.

8. Cfr. *Phaed.* 99e.

9. Cfr. *Enciclopedia*, cit., p. 99.

10. Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Fratelli Fabbri, Milano 1972, p. 157.

11. Cfr. *Estetica*, I, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 205.

La filosofia di Hegel e l'influsso che ha esercitato fino ad oggi.

È al tempo stesso attraente ed arrischiato che un professore universitario sia accolto in una cerchia di persone ormai mature, che da tempo hanno compiuto i loro studi superiori ed esercitano una professione, perché in tal caso viene a mancare quella frequentazione regolare che nella lezione universitaria accomuna insegnante e studenti. Vorrei darvi la possibilità di accedere ad un pensatore la cui opera risulta enigmatica in maniera singolare, anzi unica. Non esagero affermando che non esiste nessuno in grado di comprendere e di seguire col pensiero l'opera di Hegel a tal punto che gli possa riuscire del tutto chiaro, immediatamente o anche dopo qualche sforzo, il nesso fra due proposizioni hegeliane che gli siano state proposte. C'è un famoso aneddoto che narra della visita di Hegel a Goethe. Goethe, che di solito usava condurre il discorso con una certa qual superiorità patriarcale, sedeva immerso in uno straordinario silenzio, mentre Hegel, l'ospite, discorreva con particolare animazione — e per di più nell'oscuro dialetto svevo. La nuora di Goethe, che era seduta al loro tavolo, dopo che Hegel se ne fu andato, chiese: «Chi era quello strano ospite?». Goethe rispose: «Era il più grande filosofo della Germania, il professor Hegel di Berlino»¹. Questo aneddoto ha anzitutto lo scopo di ricordarci che Hegel vive al tempo di Goethe e che entrambi hanno lasciato la loro impronta — altrettanto profonda anche se in modi diversi, tali da non poter essere paragonati tra loro — sulle epoche che seguirono. Goethe può a buon diritto essere considerato il simbolo della società dell'Ottocento, l'uomo che in virtù del suo talento e della sua personalità superiore fu in fin dei conti il vero sovrano della corte di Weimar, il principe dello spirito che riceveva onori e omaggi dal mondo intero. Di fronte a lui ecco quello strano professore di Berlino che, nonostante parlasse un grossolano e rude dialetto, nonostante le sue opere rispecchino le più elevate astrazioni del pensiero, fu il Maestro che più di ogni altro incise sul suo secolo, la figura che, più di ogni altro pensatore, susci-