

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Crisi, tramonto, limiti. I timori dei filosofi dinanzi all'avanzamento delle scienze**

**This is a pre print version of the following article:**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1714891> since 2019-10-31T21:06:21Z

*Publisher:*

Franco Angeli

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

# *1. Crisi, tramonto, limiti. I timori dei filosofi dinanzi all'avanzamento delle scienze*

di *Germana Pareti*

## **Natura e cultura, spirito e valori**

Accogliendo l'invito a stabilire un confronto tra filosofia e scienza, vien fatto naturale di osservare che proprio i filosofi che si mostrarono più avversi alla scienza e allo sviluppo tecnologico furono anche i più solerti nell'investigare a fondo il rapporto tra i due ambiti, per fare emergere le crepe che si rilevavano nell'edificio della scienza e per mettere in luce i rischi che la filosofia correva nell'abbraccio fatale con il sapere scientifico forte. Questo atteggiamento fu una reazione, in un primo momento, al "modello positivista" predominante sulla scena europea nell'Ottocento e successivamente, intorno agli anni Trenta, alla radicalizzazione di quel modello da parte del neoempirismo. Ciò spiega perché l'esigenza di una controffensiva per difendere la filosofia fu sentita specialmente dai tedeschi, per i quali questo era un punto dolente, a prescindere dall'avanzamento delle scienze tra Otto e Novecento. Già Schiller, come ricordava Ernst Cassirer, aveva messo in guardia su un possibile legame tra filosofia e scienza: «Corra tra voi cattivo sangue!», aggiungendo che era troppo presto (si era alla fine del Settecento) per pensare a un'alleanza. Ma di fronte all'avvertenza di Arthur Eddington che nella fisica novecentesca c'erano "lavori in corso" e alle persone non autorizzate era fatto divieto di entrare (e, a maggior ragione, l'ingresso andava proibito ai "filosofi curiosi"), Cassirer obiettava che, per sua stessa natura, la filosofia non poteva dar retta a questi ammonimenti e che, nonostante il rischio di conflitti, certe barriere dovevano essere superate. Il suo punto di vista lo aveva anticipato, alla fine del secolo precedente, Hermann von Helmholtz, il quale non solo fu al tempo stesso epistemologo e scienziato, ma neppure aveva remore a dichiarare che la filosofia doveva dedicarsi alla disamina dei processi di conoscenza e al metodo scientifico. Anzi, un'università che avesse conferito la cattedra di filosofia a uno scienziato con la predisposizione per la filosofia avrebbe fatto cosa meritevole<sup>1</sup>. Se all'inizio del Novecento

1. H. von Helmholtz, lettera (n.d.) a Adolf E. Fick del 1875, in L. Koenigsberger (a cura di), *Hermann von Helmholtz*, vol. I, Vieweg, Braunschweig 1902, p. 243.

dominava ancora quello che Cassirer (e anche Husserl) definivano “il fatto della scienza”, di lì a poco però le cose sarebbero cambiate, e non si trattava solo a causa delle conseguenze della fisica della relatività, ma dell’“esplosivo”, potente e pericoloso, rappresentato dalla teoria dei quanti.

A ogni modo, tra i filosofi che riproposero l’anatema nietzschiano contro la scienza accademica, e non seguirono l’invito di Cassirer a un «lavoro di indagine comune» con gli scienziati, il primo nome che si affaccia alla mente è quello di Heidegger. Ma non si tratta soltanto dello Heidegger più folkloristico, il filosofo che dai margini della Foresta Nera lanciava bordate contro la scienza moderna, quella scienza che «calcola ma non pensa», e che nel 1933 esponeva le ragioni del «perché restiamo in provincia», ragioni per le quali non poteva accogliere la seconda chiamata all’università di Berlino, città metropolitana per eccellenza, ove avevano prosperato scienza e tecnologia. Questa è l’immagine più popolare e diffusa di un pensatore, a proposito del quale Gadamer osservò che vestiva con l’umile sfarzo di un contadino con l’abito della domenica, il filosofo che esaltava i valori del mondo rurale e contrapponeva il modello di vita adottato nella sua sacra *Hütte* all’ambiente spersonalizzante della città moderna, facendosi portavoce del sentimento della *Heimat*, l’amore per la terra natia. Declinato in maniera “essenziale” (come Heidegger forse intendeva) o con valenza nazional-patriottica, quell’attaccamento alla terra era comunque espressione di un atteggiamento condiviso dalla borghesia tedesca e fu, non ultima, una tra le cause che favorirono l’ascesa del nazionalsocialismo.

Al di là di tutto questo, lo Heidegger nel quale già si intravedeva il motivo dell’originaria frizione tra filosofia e scienza era il docente dei primi corsi friburghesi, tenuti tra il 1919 e il 1920, il quale riconosceva che, fin dall’inizio della sua storia, la filosofia aveva avuto un collegamento specifico con la scienza, anzi: agli inizi la filosofia era *tout court* scienza per poi divenire scienza dei principi<sup>2</sup>. A questo proposito citava Platone, lettore e interprete dei filosofi della natura e, passando in rassegna la Scolastica, il Rinascimento e la *Critica* di Kant, arrivava fino alla scuola di Marburgo, dove vedeva «un’analogia svolta verso la filosofia come scienza». Non era neppure corretto sostenere che il compito della filosofia scientifica fosse la visione del mondo, ché se si intendeva la filosofia come scienza dei valori, la visione del mondo segnava il limite, il confine della filosofia. Contro la filosofia della *Weltanschauung*, anzi contro le singole *Weltanschauungen*, nel primo decennio del secolo si era già pronunciato Edmund Husserl nella seconda parte del saggio sulla filosofia “come scienza rigorosa” perché, pur individuando nell’insieme delle scienze particolari il nucleo della verità oggettiva e ammettendo la necessità di una visione unificante, le concezioni del mondo non erano in grado di soddisfare l’esigenza del rigore

2. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), *L’idea della filosofia e il problema della visione del mondo* in Id., *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, p. 29.

scientifico<sup>3</sup>. Quella filosofia era per Husserl figlia dello scetticismo storicistico, un atteggiamento che aveva riconosciuto anche Wilhelm Dilthey, il quale lo aveva collegato alla relatività della forma di vita storica. Perciò le visioni del mondo nascono e scompaiono nel corso dello sviluppo dell'umanità. A esse Husserl aveva contrapposto la sua idea di filosofia che, come scienza rigorosa, era chiamata a soddisfare le più elevate esigenze teoretiche, in una prospettiva etico-religiosa, che rendesse possibile la vita regolata dalla razionalità. Ma nel primo Novecento la filosofia non era ancora una scienza, ché per Husserl non aveva nemmeno avuto inizio<sup>4</sup>.

Suppergiù questo era lo stesso problema che qualche anno più tardi avrebbe affrontato anche Heidegger, il quale andava alla ricerca di una filosofia come scienza, *originaria* più che rigorosa, e qui si era trovato a dover fare i conti con gli eredi di Kant. Fin da studente, da Heinrich Rickert, che era stato il correlatore della sua tesi di dottorato nel 1913, Heidegger aveva recepito la distinzione tra le scienze della natura *generalizzanti* (tra le quali Rickert inseriva anche la psicologia) e le scienze della cultura *individualizzanti*<sup>5</sup>, ma anche l'opposizione allo psicologismo, ché la psicologia non poteva fornire «i fondamenti della validità assiomatica», giacché in essa non si poteva trovare il fondamento né delle leggi logiche né della stessa filosofia<sup>6</sup>. Lo psicologismo rappresentava uno «spauracchio»<sup>7</sup> per i filosofi di un'intera generazione, i quali nella ricerca della verità si trovavano a dover affrontare la validità degli enunciati, facendo attenzione a non confondere l'atto mentale del giudizio con la sua validità, quindi la psicologia con la logica.

In generale, alla fine dell'Ottocento, i filosofi non potevano certo permettersi di rimproverare alle scienze mancanza di rigore o penuria di risultati; tuttavia, nel loro novero, ne avevano individuato una più debole, e di questa debolezza approfittarono per porre un argine al successo che andava mietendo, ma anche per dimostrare che, in fondo, neppure la scienza poteva proclamarsi così rigorosa, riguardo né al metodo né alla sua presunzione di attingere alla verità. Che la psicologia fosse una sorta di sorvegliata speciale non era da imputarsi allo psicologismo che ne poteva derivare, bensì al fatto che, sebbene rispetto al suo oggetto fosse scienza dello spirito, come procedimento e metodo impiegava quelli delle scienze naturali. Tra i primi a far leva sulla problematicità della psicologia era stato lo stesso Rickert, per il quale la psicologia non aveva condotto a una

3. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910-1911), trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 81-82.

4. Ivi, p. 5.

5. Heidegger, *L'idea della filosofia*, cit., p. 40.

6. Ivi, p. 47.

7. Cfr. E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), trad. it. *Logica formale e trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 163. Su questi aspetti, cfr. G. Iocco, *Das Schreckbild des Psychologismus: Husserl, Lotze e l'«inesauribile scrigno» del mondo delle idee*, «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 3, 2015, pp. 623-643.

«teoria generale riconosciuta della vita psichica», poiché sussistevano dubbi sulla struttura cosiddetta unitaria dell'essere psichico. Dilthey, il quale aveva predicato la necessità di una teoria della conoscenza su base logica, non aveva saputo però liberarsi della «dottrina del solo essere psichico». Affermando che «la sola realtà che noi possediamo sono i dati di coscienza quali ci vengono dall'esperienza interna»<sup>8</sup>, non era riuscito a elevarsi al piano di una «validità della conoscenza»<sup>9</sup>. Oltretutto Rickert era convinto che l'espressione “scienze dello spirito” introdotta da Dilthey fosse equivoca, perché i processi spirituali sono oggetto delle scienze della cultura, e il significato del concetto di “spirito” andava distinto da quello di “psichico”. Con esso si doveva intendere «qualcosa da cui era inseparabile il concetto di *valore*»<sup>10</sup>, cioè la vita psichica «più altamente sviluppata», che aveva preso forme e caratteri che potevano sussistere solo nell'ambito della cultura.

Lungo un percorso parallelo a quello della filosofia dei valori, da un certo genere di psicologia aveva preso le distanze anche Husserl, che pure aveva studiato sotto la guida di Brentano e aveva apprezzato le idee di Theodor Lipps e soprattutto di Carl Stumpf, recependone la critica sia allo psicologismo sia alla psicologia sperimentale. La cosiddetta psicologia scientifica infatti escludeva ogni analisi “pura e diretta” della coscienza. Non era stato così per i brentaniani, i quali avevano seguito il maestro nell'analisi dei vissuti intenzionali. L'esclusione della coscienza non era solo il tallone d'Achille della psicologia sperimentale, ma costituiva il fianco scoperto di tutta la scienza che reificava la coscienza. La naturalizzazione della coscienza era l'effetto di ogni forma di naturalismo, e Husserl non nella psicologia, bensì nella fenomenologia, vedeva la vera scienza della coscienza. E di qui arrivava a definire le cosalità della natura come “apparizioni soggettive”, mutevoli, intrecciate nel tempo e nello spazio del mondo corporeo. La natura perdeva così la sua centralità nella ricerca, poiché la fenomenologia era soltanto ricerca «d'essenza»<sup>11</sup>.

Se Husserl liquidava il lavoro dei naturalisti, colpevoli di vedere soltanto “fatti” e concepire esclusivamente la natura fisica, i filosofi tedeschi di fine secolo – intendendo la filosofia come “scienza dell'universale” – avevano creduto che essa potesse prendere il posto del naturalismo. Ma occorreva trovarne degna collocazione e stabilirne il rapporto con le altre scienze. Il rapido sviluppo che, nella seconda metà del secolo, aveva interessato *tutte* le scienze, teoriche e applicate, aveva messo in crisi il primato della filosofia nonché delle discipli-

8. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di un fondamento alle scienze della società e della storia*, Paravia, Torino 1969, p. 7.

9. Cfr. G. Ciriello, “Introduzione” a W. Dilthey, *Materiali per il secondo volume alla Introduzione delle scienze dello spirito (Scritti inediti 1880-1893)*, Federico II University Press, Napoli 2017, p. 35.

10. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), trad. it. *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1997, p. 143.

11. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 62.

ne a carattere storico e letterario. Una via per recuperare alla filosofia lo spazio che le confaceva, era sembrata l'indagine dei valori, sia pure senza rivendicare la priorità di certi valori sugli altri, bensì limitandosi a trattarli. La scuola del Baden alla filosofia aveva destinato il compito di accertare i fondamenti di ogni scienza, vale a dire la validità degli assiomi-valori. Se i valori sono gli assiomi sui quali l'edificio della scienza si innalza, da essi lo scienziato dovrebbe muovere per giungere alla verità, valore ultimo e fine da conseguire. Nei *Preludi* del 1884 Wilhelm Windelband aveva sostenuto che, fin dai tempi del pensiero platonico e aristotelico, con "filosofia" si intende «ciò che noi tedeschi designiamo col termine "scienza"», nella fattispecie «scienza "critica" dei valori necessari e universali». Con questa nuova concezione, non pretendeva affatto che *tutta* la filosofia fosse scienza; ma ricercando le basi su cui «riposa la validità universale di tutto il pensiero», la filosofia rendeva «suo oggetto tutto l'edificio delle scienze»<sup>12</sup>. Nella definizione della filosofia come *scienza critica dei valori universalmente validi*, la seconda parte di questa espressione ne stabiliva l'oggetto, mentre il concetto di "critica" ne definiva il metodo. E qui si faceva sentire l'eredità di Kant. Se da una parte per i neokantiani restava inalterata la funzione della *Critica della ragion pura* da intendersi non più come sistema, quanto piuttosto come metodo, da un'altra parte però Windelband non nascondeva i timori per il periodo "positivo" attraversato dalla Germania del secondo Ottocento, dominato dal materialismo nella scienza e dal pessimismo di Schopenhauer in filosofia. Non solo il Büchner di *Materia e Forza* era lontano dal comprendere il valore spirituale di ogni realtà, ma il materialismo, in generale, metteva capo a una visione della vita esente da valori, a una conoscenza priva di umanizzazione, così come il pessimismo si fondava sulla totale negazione dei valori. Si trattava di due correnti accomunate dall'assoluta indifferenza verso la storia e il suo significato, dominate da «una concezione della vita antistorica e negatrice dei valori»<sup>13</sup>. Al contrario, Windelband era particolarmente sensibile alle condizioni della vita spirituale, che sono sempre diverse e determinano i problemi, ragion per cui era venuto il momento di chiedere alla filosofia di fissare in forma concettuale l'unità dei motivi della vita culturale<sup>14</sup>.

Oltre che di Lotze, Windelband era stato allievo di Kuno Fischer il quale, a suo dire, riscoprendo il criticismo, aveva saputo liberare la filosofia da materialismo e pessimismo. Chi, come Dilthey, per riorganizzare il "sistema delle scienze" aveva distinto tra le scienze della natura e le scienze dello spirito, lo aveva fatto avendo presente che non si trattava soltanto di una questione di oggetto – l'oggettività esterna per le prime e il mondo umano nella dimensione storica per le seconde – ma anche di origine, l'origine da cui proviene il dato empirico: dalla percezione esterna o dall'esperienza interiore. Con questa separazione, Dilthey credeva di poter salvaguardare l'autonomia delle scienze del-

12. W. Windelband, *Präludien* (1883), trad. it. *Preludi*, Bompiani, Milano 1947, pp. 52-53.

13. Ivi, p. 20.

14. Ivi, p. 17.

lo spirito sia dalla metafisica sia dalle scienze della natura, nei confronti delle quali aveva assunto una posizione critica, non solo perché erano pervenute alla costruzione di sistemi fittizi<sup>15</sup>, ma perché avevano lasciato cadere le scienze dello spirito sotto la schiavitù della metafisica<sup>16</sup>. La costituzione di queste ultime nulla aveva in comune con l'organizzazione tipica delle scienze della natura, poiché si erano sviluppate lungo un diverso percorso: il loro insieme si era «storicamente formato», ma soprattutto i “fatti dello spirito” non potevano essere derivati da quelli della natura, soggetti al meccanicismo<sup>17</sup>.

Non meno esenti da critiche erano quelle discipline, come la filosofia della storia e la sociologia, che si erano sviluppate su basi metafisiche o naturalistiche e che, prendendo a modello le scienze naturali, non arrivavano a comprendere i fenomeni storici nella loro individualità. L'uomo, o meglio la sua autocoscienza, si poneva di fronte ai due gruppi di scienze, e all'autocoscienza Dilthey aveva attribuito le prerogative di sovranità del volere, libertà e responsabilità, capacità di assoggettare tutto al pensiero, in modo da distinguere l'uomo dal resto della natura. Il mondo umano trovava nell'*Erlebnis* la sua origine e il suo materiale, il suo nucleo generatore. Se con il mondo della natura l'uomo stabiliva un legame faticoso, perché doveva rintracciarne l'unità a partire dalla eterogenea molteplicità dei fenomeni, ben più diretto era il rapporto con il mondo dello spirito. Questo veniva immediatamente compreso dall'interno, dove tutto si trova e tutto è in connessione: rappresentazione, volontà e sentimento. Dalle riflessioni sulla posizione dell'uomo nei confronti della natura, sulle sue azioni e reazioni, si capiva però che per Dilthey ogni separazione finiva con il diventare astratta. Non a caso egli prospettava punti, luoghi, ponti di passaggio e connessioni tra i due mondi. Il materiale storico-sociale oggetto delle scienze umane andava analizzato nelle sue connessioni particolari al fine di coglierne le singolarità e le generalità, le individualità e le uniformità. Qui emergeva il ruolo dell'individuo come unità psicofisica, garante dell'annullamento di ogni separazione tra i due mondi, che i fatti del mondo naturale sono le condizioni inferiori della vita spirituale, mentre quelli dello spirito sono il limite superiore delle scienze della natura<sup>18</sup>. Non solo le scienze dell'uomo, della società e della storia avevano il loro fondamento nella natura, ma questa agiva sulla stessa unità psicofisica tramite il sistema nervoso, e quindi quelle entità potevano essere studiate grazie alla biologia. Se una separazione tra i due mondi doveva esserci, semmai la differenza proveniva dalla fonte, interna o esterna e, secondo i punti di vista che si assumevano, ora il mondo esterno si trovava dato nella coscienza, e le sue leggi da questa dipendevano, ora – se si seguiva la connessione naturalistica, dall'esterno all'interno – anche il mondo spirituale risultava toccato

15. Cfr. P. Rossi, *La critica della ragione storica in Dilthey*, «Rivista critica di storia della filosofia», 7, 1952, pp. 459-487, p. 473.

16. Dilthey, *Introduzione*, cit., p. 3.

17. Ivi, p. 23.

18. Ivi, p. 29.

da quello materiale. Ma solo l'indipendenza tra i due ambiti poteva garantire al tempo stesso la realtà del mondo esterno e la validità dell'esperienza interna.

Nell'individuo, Dilthey vedeva non soltanto un'unità psicofisica vivente; bensì, come elemento fondamentale del mondo, il soggetto era un *Grundkörper* della storia, colui che costruisce la realtà storico-sociale, all'interno della quale si distinguono i *sistemi di cultura*, che si formano quando gli individui si congiungono in un gruppo mossi dallo stesso fine o dagli stessi bisogni o desideri. Il fatto che per Dilthey la vita dell'uomo fosse sempre e soltanto vita storica e sociale giustificava l'attenzione particolare verso le scienze che avevano come oggetto l'uomo e i suoi rapporti, e cioè non solo l'etica o il diritto, ma soprattutto la psicologia e l'antropologia, che erano condizione di ogni ulteriore studio delle scienze dello spirito.

Erano questi gli elementi che potevano risultare non graditi a qualcuno tra i filosofi del Baden. Nel discorso accademico del 1894 a Strasburgo, partendo dalla distinzione tra le scienze empiriche e le scienze della razionalità come la matematica e la filosofia che «non sono rivolte immediatamente alla conoscenza di cose date dall'esperienza»<sup>19</sup>, pur senza nominarlo, Windelband non aveva lesinato critiche a Dilthey, non ritenendo «felice» la sua distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito. La concezione critica della conoscenza poneva in dubbio la percezione interna come «modo di conoscenza particolare», sulla quale sembrava che si potessero fondare le scienze dello spirito. Oltretutto, quella distinzione, oggettiva e formale, prospettata da Dilthey era inficiata dalla peculiarità della psicologia che, come si è detto, era ambivalente rispetto a oggetto e metodo. A una distinzione fondata sui contenuti, Windelband ne contrapponeva un'altra di stampo metodologico, che guardava al fine scientifico delle singole discipline, a seconda che queste si proponessero di trovare leggi generali o di ricostruire «fatti storici particolari», *nomotetiche* le prime, *idiografiche* le seconde: «le une sono scienze della legge, le altre scienze dell'avvenimento»<sup>20</sup>. Il fatto che le medesime cose potessero essere oggetto di una ricerca al tempo stesso nomotetica e idiografica, faceva sì che «il principio storico si introducesse nel campo delle scienze naturali»<sup>21</sup>.

Con queste fini distinzioni, si capisce che nemmeno tra gli eredi di Kant regnava l'accordo su come si dovessero organizzare le scienze e su quale fosse il loro rapporto con la filosofia. Nella cultura francese, chi aveva rilevato una gerarchia delle scienze, non ne aveva però fatto un dramma. Émile Boutroux, per esempio, aveva osservato che, nella loro progressione, dalla meccanica alla fisica, alla chimica, alla biologia, alla psicologia, alla sociologia, le scienze erano chiamate a trattare problemi sempre più complessi, eterogenei e tra di loro irriducibili. Per quanto si potessero avvicinare, le scienze non si sarebbero mai fuse in un'unica legge, ma le stesse leggi meccaniche della natura non andava-

19. Windelband, *Preludi*, cit., p. 160.

20. Ivi, p. 163.

21. *Ibid.*



no viste come una minaccia per l'uomo e la libertà, perché erano la "catena" che unisce l'interiorità all'esteriorità<sup>22</sup>. Mémore del ruolo della "filosofia universale", neppure i tedeschi avevano interesse a tagliare in due il campo del sapere, preoccupandosi piuttosto di stabilire connessioni. Nella suddivisione delle scienze empiriche del reale, accanto alle scienze della natura Rickert aveva sistemato le scienze della *cultura* a indirizzo storico, e con questa nuova denominazione mostrava di non intonarsi perfettamente al discorso del suo maestro del 1894, puntualizzando di non averne mai usato la terminologia, intendendo piuttosto una differenza di metodo. Nemmeno Rickert mirava a un'antitesi tra le scienze, limitandosi a scorgere una differenza relativa<sup>23</sup>, che gli consentiva di trattare le "componenti storiche" in quelle della natura e le "componenti scientifico-naturali" in quelle della cultura. Un punto fermo, però, anche per i neokantiani esisteva, e riguardava il legame che i valori avevano con la storia. Rickert non faceva eccezione, ed era convinto che la vita culturale dovesse essere rappresentata *storicamente* e che ogni cultura incarnasse dei valori, mentre la natura comprende oggetti per i quali il riferimento al valore non è prioritario. Anzi, la natura è libera da valori, e nella distinzione tra natura e cultura la relazione ai valori diventava un momento *essenziale*<sup>24</sup>.

Tirando le somme della situazione in cui si trovavano le scienze, i filosofi tedeschi del primo Novecento non perdevano occasione per rimarcare eventuali zone di sofferenza. Lo sguardo rivolto alla natura «solo fisica» aveva creato l'effetto indesiderato del naturalismo; quando non aveva trattato *comme il faut* la coscienza, la psicologia moderna aveva mostrato i suoi limiti; infine, nemmeno la "scoperta della storia" e il fenomeno concomitante dello storicismo erano esenti da effetti indesiderati, giacché erano responsabili dello scetticismo e – come aveva rilevato Husserl – per lo "storicista estremo" anche le conoscenze scientifiche erano considerate mutevoli con il passare del tempo. Come può lo storico decidere sulla validità dei sistemi filosofici e per di più sulla possibilità di una filosofia come scienza in sé valida? si domandava Husserl<sup>25</sup>. Al pari del naturalista, anche lo storico travisava le idee in fatti: «La superstizione del fatto è comune a tutti loro»<sup>26</sup>. Con ciò, neppure Husserl disconosceva il «bisogno della storia», non per perdersi nella ricerca delle connessioni tra le varie filosofie come fa lo storico, ma «perché si veda con occhi propri» senza che i pregiudizi alterino ciò che si è visto<sup>27</sup>.

Per coloro che rivendicavano il ruolo dei valori, dello spirito e della cultura, la storia e la psicologia restavano le due discipline più difficili da maneggiare. Eppure i filosofi non disperavano di stabilirne i fondamenti scientifici, perché

22. É. Boutroux, *L'idée de lois naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Lecène, Oudin et Alcan, Paris 1895, pp. 142-143.

23. Rickert, *Il fondamento*, cit., p. 46.

24. Ivi, p. 71.

25. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., pp. 76-77.

26. Ivi, p. 97.

27. Ivi, p. 106.

da esse, più vicine alla filosofia di tutte le altre scienze, ci si aspettava che potessero contrastare il dominio delle conoscenze fisico-chimiche. Sul primato e sul ruolo della storia erano tutti d'accordo sia pure in modi differenti, ché – come si diceva a quei tempi – era la storia a far da collegamento tra la cultura e la civiltà, e poi solo la concezione storica era in grado di cogliere i valori, i caratteri individuali, che costituiscono l'essenza autentica della vita. Sulla psicologia invece permanevano i dissensi, a proposito del suo oggetto e della sua analisi. Anche Heidegger si era interrogato su «cos'è lo psichico?» e su quale fosse il modo per considerarlo al fine di risolvere i problemi della scienza originaria<sup>28</sup>. Egli aveva intuito che con le loro discussioni i colleghi filosofi mostravano di non avere le idee chiare e finivano per addentrarsi in un vicolo senza uscita. La scuola di Marburgo era addirittura “obnubilata” dalla filosofia dei valori. «Ma che cosa significa “valore”? Si vive, si muore, in mezzo ai valori o a cose reali?» si domandava Heidegger, al quale non era sfuggito che i suoi “maestri” erano tornati più volte sul proprio pensiero, modificandolo e correggendolo di continuo nelle numerose edizioni dei loro scritti, e anche questo era un indice di infondatezza. Per trovare il legame tra il mondo reale e la logica, che rappresentava l'ambito della validità, Rickert aveva sviluppato una psicologia trascendentale, e per trasformare in scienza la storiografia (che si occupa dell'individuale) si era servito del concetto di cultura, risolvendo ben poco. Su questa strada, Heidegger non lo avrebbe seguito. Fin dai corsi del 1919 aveva riconosciuto che una psicologia era ancora tutta da creare, anche se per questo fine Dilthey aveva lottato tutta la vita<sup>29</sup>. A quell'epoca Heidegger credeva che quella “segreta aspirazione” di Dilthey l'avesse realizzata la fenomenologia, i cui motivi fondamentali però non erano ancora stati del tutto recepiti nell'ambiente filosofico del tempo. Al contrario, la professione di fede nei confronti della storia e della psicologia e il riferimento al valore non riuscivano a dissipare i problemi dettati dall'esigenza di combinare l'individualità (e irripetibilità) dei fenomeni (psichici e storici) con la generalizzazione delle leggi della natura.

Partendo da presupposti diversi anche Max Weber aveva preso posizione sulla filosofia dei valori. Dapprima nel 1913 e poi nel '17, in un discorso sulla “professione” in ambito scientifico (ma si potrebbe anche dire “vocazione”) Weber aveva riconosciuto che il popolo (non solo tedesco) era costretto a vivere in mezzo a valori tra di loro irriducibili e non armonizzabili<sup>30</sup>. A proposito della Germania minacciata dalla guerra, ne aveva sostenuto l'autodeterminazione, ma soprattutto aveva messo in guardia i giovani contro i pericoli delle tendenze intellettualistiche dell'irrazionale. Rivolgendosi in particolar modo ai giovani laureati, si era proposto di illustrare che cosa volesse dire dedicarsi completamente alla scienza nell'ambito della vita accademica. A tal fine aveva fatto un

28. Heidegger, *L'idea della filosofia*, cit., pp. 66-67.

29. Ivi, p. 165.

30. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), trad. it. *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.

confronto tra la Germania e gli Stati Uniti e, pur sottolineandone le notevoli differenze, aveva osservato che anche in Germania i grandi istituti di medicina o di scienze naturali erano diventati imprese di “capitalismo di stato”, necessitanti di cospicui mezzi imprenditoriali. Riflettendo su queste considerazioni, non può passare inosservata la somiglianza con certe prese di posizione che, qualche decennio più tardi, Heidegger avrebbe assunto nei confronti del processo di americanizzazione che si andava affermando nella società europea. Inoltre Weber commentava che lo spirito che dominava nelle università straniere era ben diverso dall’atmosfera tradizionale delle università tedesche, e qui di nuovo vengono in mente le idee sul concetto di università e sulla riforma che Heidegger aveva concepito ancor prima di diventare rettore. E benché alludesse ai grandi uomini di scienza che non erano però stati bravi docenti (e qui faceva i nomi di Helmholtz e Ranke), Weber riconosceva che l’insegnamento scientifico era una faccenda «di aristocrazia dello spirito» e che soltanto con una rigorosa specializzazione («lambiccarsi a tavolino e ricerca appassionata») si poteva avere coscienza di qualcosa di duraturo. Nel mondo occidentale, la scienza era la forza motrice del progresso, un processo infinito, che aveva contribuito a quello che Weber definiva il disincantamento del mondo, che con il calcolo e i mezzi tecnici aveva saputo dominare tutte le cose. Il primo a esser soggetto di questo disincanto era stato proprio lui. Weber difatti sosteneva che al presente «all’infuori di alcuni grandi fanciulli» nessuno poteva credere che scienze come la fisica o la chimica potessero insegnarci qualcosa «sul senso del mondo». Ma era proprio su questo senso del mondo che i filosofi non si davano pace e cercavano di trovare risposte, imputando alla scienza di non essere in grado di darne, sebbene non potessero negare i risultati eccellenti che provenivano dalla ricerca nei grandi laboratori delle università tedesche. Ma quegli esiti erano il frutto delle scienze dure, quelle che ai filosofi provocavano così grave turbamento.

### **Le scienze “antistoriche e negatrici dei valori”**

Se si getta lo sguardo sull’avanzamento delle scienze nella Germania di fine Ottocento, in particolare su quella letteratura scientifica «dal ’70 all’80» che aveva così sfavorevolmente impressionato Windelband, si può capire perché la scienza avesse disorientato i filosofi. Il sapere scientifico era progredito «in maniera trionfale», in assoluta autonomia dalla filosofia<sup>31</sup>. Nell’ambito delle scienze della vita, il fisicalismo in fisiologia, propugnato da Hermann von Helmholtz e da Emil du Bois-Reymond, aveva messo capo a risultati fondamentali nello studio della vita organica. I principi invocati erano le leggi della fisica e della chimica, per mezzo delle quali diventava possibile spiegare anche i processi organici senza ricorrere ad accorgimenti metafisici, alla forza vitale o alla teleologia. Sostenitore della validità del metodo fisico-matematico, du Bois non aveva

31. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 17.

dubbi che l'indagine sul vivente sarebbe stata di lì a breve assorbita nelle scienze teoriche della natura, dissolvendosi «completamente nello studio della fisica e della chimica organiche», e per questo motivo aveva dichiarato che «era una sciocchezza» la forza vitale, di cui nella prima metà dell'Ottocento era stato sostenitore il padre della chimica organica Justus von Liebig<sup>32</sup>. Nelle sue ricerche sull'elettricità animale, du Bois asseriva di aver realizzato il sogno centenario di intere schiere di fisici e fisiologi, cioè di aver dimostrato l'assoluta identità tra elettricità e processi nervosi<sup>33</sup>.

Anche Helmholtz, che pure si era laureato come du Bois (e molti altri fisiologi e anatomisti tedeschi) sotto la guida del fondatore della fisiologia tedesca, il vitalista Johannes Peter Müller, aveva rigettato le idee del maestro, non dividendone la concezione della *Naturphilosophie*. Dopo aver prestato servizio come medico militare (fino al 1848) e prima di dedicarsi esclusivamente alla fisica, insieme con Karl Ludwig e Ernst Brücke, egli aveva dato l'avvio alla cosiddetta “scuola fisicalistica” in fisiologia, che si proponeva di spiegare *meccanicisticamente* tutti i fenomeni naturali, compresi quelli biologici. Quando era professore di fisiologia e anatomia a Bonn e Heidelberg negli anni '50 e '60, prima di trasferirsi a Berlino, Helmholtz aveva applicato il metodo sperimentale ad aspetti di fisiologia nervosa e muscolare, con particolare riferimento alla trasmissione dell'impulso nervoso, del quale aveva calcolato la velocità. Come du Bois, anche Helmholtz lavorava per mezzo di stimolazioni su muscoli e nervi delle zampe delle rane e aveva constatato un fenomeno “sorprendente”. Così lo definì Alexander von Humboldt, quando si trattò di presentare questa scoperta all'Accademia delle Scienze di Parigi. Non solo Helmholtz aveva scoperto che «irritando alternativamente la parte superiore e quella inferiore del nervo, la contrazione si verifica nel primo caso un po' più tardi che nel secondo», ma aveva dimostrato che la conduzione nervosa era un fenomeno fisico misurabile, più lento della luce<sup>34</sup>. Stimolo e contrazione non sono simultanei, come invece si credeva. Tra i due intercorre un *temps perdu*<sup>35</sup>, che è proporzionale alla lunghezza del nervo, e aumenta tanto più quanto più l'elettrodo della stimolazione è posto sul nervo lontano dall'inserzione nel muscolo. Oltre a queste ricerche di fisiologia sensoriale, Helmholtz si era dedicato alla costruzione di strumenti che trovavano impiego in un ambito che oggi si direbbe di biofisica<sup>36</sup>. Tra questi, l'oftalmoscopio e l'oftalmometro, fondamentali per lo studio delle funzioni dell'occhio. Nel campo dell'ottica, aveva applicato alla struttura dell'occhio e

32. E. du Bois-Reymond, *Untersuchungen über thierische Elektrizität*, Reimer, Berlin 1848, vol. I, “Vorrede”, p. XXXIX.

33. Ivi, p. 28.

34. H. von Helmholtz, *Note sur la vitesse de propagation de l'agent nerveux dans les nerfs rachidiens*, «Comptes rendus de l'Académie de Sciences», Paris, 30, 1850, pp. 204-206.

35. M. Piccolino, A “lost time” between science and literature: the “temps perdu” from Hermann von Helmholtz to Marcel Proust, «Audiological Medicine», 1, 2003, pp. 261-270.

36. Cfr. P.F. Cranefield, *The Organic Physics of 1847 and the Biophysics of Today*, «Journal of History of Medicine and Allied Sciences», 12, 1957, pp. 407-423.

al tragitto delle sensazioni dagli organi di senso al cervello le conoscenze acquisite in fisica e geometria sulle proprietà della luce e delle lenti. Aveva fatto lo stesso con la matematica di Fourier applicata allo studio della struttura dell'orecchio e delle sensazioni acustiche, arrivando a formulare una teoria meccanica della percezione uditiva<sup>37</sup>.

Non meno improntato al meccanicismo si profilava il campo emergente dell'embriologia, dove per un certo periodo aveva dominato la "meccanica dello sviluppo" di Wilhelm Roux. Riprendendo l'ipotesi formulata da August Weismann, Roux indagava le fasi dello sviluppo dell'embrione come una serie di passaggi governati dalle stesse leggi naturali vigenti nella natura inorganica. Egli era consapevole dell'impatto che avrebbe provocato la sua indagine sui fattori causali dello sviluppo, specialmente se si considerava che i suoi esperimenti (gli *Anstichversuchen* per mezzo di spillazione) comportavano la distruzione di una parte dell'uovo, e li paragonava a una sorta di attacco alle forze della vita, simile all'effetto di una bomba. In una serie sperimentale, i cui risultati furono pubblicati nel 1888, su embrioni di rana allo stadio di sviluppo costituito da 2 o 4 cellule, Roux distruggeva con un ago arroventato uno dei blastomeri, dopo averli divisi, provocando la formazione di mezza blastula, che dava luogo allo sviluppo di metà embrione<sup>38</sup>. Di qui aveva inferito che lo sviluppo è un *mosaico* di almeno 4 segmenti verticali, ciascuno dei quali si sviluppa in maniera sostanzialmente indipendente, secondo determinate predisposizioni dette "*Determinanten*". Roux era del parere che, ancor più del citoplasma, il nucleo avesse un ruolo fondamentale nel processo di sviluppo e che nel corso della segmentazione le cellule figlie potessero ricevere unità di cromatina *qualitativamente differenti*, che sarebbero state responsabili dei diversi ruoli avuti nella formazione dell'embrione. Il fatto che la metà dell'uovo che aveva subito una parziale distruzione riuscisse a riorganizzarsi in uno stadio successivo – e questo avveniva nel caso in cui i nuclei potevano migrare dalla metà in via di sviluppo fino al citoplasma del blastomero che era stato menomato – costituiva la prova della possibile interazione esistente tra due forme di differenziazione. L'una, *Selbstdifferenzierung*, era intrinseca, risultante da forze formative interne all'uovo, e si riscontrava in ciascun blastomero che si sviluppava in maniera indipendente da fattori esterni o dall'influenza delle parti vicine all'interno dell'embrione; l'altra, correlativa e dipendente da stimoli estranei o da altre parti embrionali (*abhängige Differenzierung*), spiegava l'eventuale interazione tra i tessuti nel corso dello sviluppo. In ogni caso, la differenziazione dipendente costituiva pur sempre un adattamento funzionale della struttura intima dei vari organi secondo la loro funzione specifica. In questo modo, Roux eliminava

37. Sul "genio" di Hermann von Helmholtz nella storia della scienza, cfr. L.C. Karpinski, *Hermann von Helmholtz*, «Scientific Monthly», 13, 1921, pp. 24-32.

38. W. Roux, *Beiträge zur Entwicklungsmechanik des Embryo. Über die künstliche Hervorbringung halber Embryonen durch Zerstörung einer der beiden ersten Furchungskugeln, sowie über die Nachentwicklung (Postgeneration) der fehlenden Körperhälfte*, «Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie», 114, 1888, pp. 113-153 e 289-291.

ogni spiegazione di tipo teleologico, invocando un “meccanismo quantitativo autoregolatore” semmai controllato da stimoli funzionali. Tenendo presente la teoria evoluzionistica, egli riteneva che in presenza di stimoli funzionali favorevoli (nel caso delle ossa e del tessuto connettivo, si trattava della pressione o della tensione; per i nervi e i muscoli, erano gli impulsi elettrici) le cellule avrebbero potuto sostituire nel corso del tempo altre cellule, che erano indifferenti a quegli stimoli funzionali<sup>39</sup>.

A un certo punto, però, anche sul fronte delle scienze della vita si profilano segnali di cambiamento. In campo embriologico, il giovane Hans Driesch, che pure aveva cominciato la propria attività sperimentale sui ricci di mare seguendo il paradigma meccanicistico di Roux, nel corso di successivi esperimenti condotti nella Stazione biologica marina di Napoli aveva messo capo a risultati inattesi: i due blastomeri che erano stati separati con un processo di scuotimento davano origine *ciascuno* a una larva completa, per quanto più piccola del normale. Non è questa la sede per entrare nel dettaglio di queste ricerche, partendo dalle quali Driesch avrebbe formulato la teoria dei “sistemi armoniosi equipotenziali”; basterà sapere che con questa espressione intendeva che ogni parte dell’embrione, se pure isolata, è in grado di formare il tutto e quindi ha lo stesso potenziale delle altre: “*ogni elemento può fare ogni cosa*”. E di lì a breve, sempre più convinto che, nell’ambito dello sviluppo embrionale, vi fosse “*un tipo di evento specificamente vitale, in linea di principio non meccanico*”<sup>40</sup>, Driesch non solo si sarebbe fatto campione del nuovo vitalismo che si andava diffondendo in Europa, ma sarebbe approdato dapprima alla filosofia, in seguito all’indagine dei fenomeni paranormali. Nel suo intento, come in quello di molti altri scienziati e filosofi di fine secolo che abbracciarono il programma di “ricerca psichica” per lo studio del soprannaturale, la parapsicologia doveva essere una disciplina rigorosa, condotta con i metodi presi a prestito dalle scienze fisiche e chimiche<sup>41</sup>. Se Driesch ricorreva all’entelechia aristotelica a spiegazione del vivente, in medicina, e più precisamente nell’ambito della teoria cellulare che ormai si era imposta in fisiologia e patologia, Rudolf Virchow aveva sostenuto che la vita era un qualcosa di irriducibile, un *etwas Besonderes*, inspiegabile con il ricorso alle sole leggi fisico-chimiche. Virchow riteneva che, allo stato nascente, il movimento meccanico si potesse trasformare in movimento vitale. La nuova forza vitale cui faceva riferimento poteva essere definita come «espressione di una cooperazione di forze fisiche e chimiche», ma accanto alle forze molecolari immanenti nella materia si doveva ammettere un movimento speciale, in rapporto con gli altri movimenti, una forza *comunicata, derivata* che egli, senza alcuna difficoltà, non esitava a

39. W. Roux, *Die Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881; Id. (a cura di), *Terminologie der Entwicklungsmechanik des Tiere und Pflanzen*, Engelmann, Leipzig 1912.

40. H. Driesch, *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens*, Engelmann, Leipzig 1899, p. 70.

41. Cfr. G. Pareti, *Hans Driesch's Interest in the Psychical Research. A Historical Study*, «Medicina Historica», 1, 2017, pp. 156-162.

definire con il vecchio termine di “forza vitale”, liberato tuttavia da ogni ornamento mistico o metafisico<sup>42</sup>.

Anche in altri settori della scienza si respirava aria di cambiamento, o meglio, di un ritorno al passato. Persino chi era stato un meccanicista fin dalla prima ora come du Bois-Reymond, sul finire del secolo, aveva fatto allusione ai *limiti della scienza naturale* ed era arrivato al punto di affermare che vi erano aspetti sui quali anche l’Intelligenza di Laplace si sarebbe dovuta fermare, poiché l’essenza della materia e della forza «le resta impenetrabile». Ancor più incomprensibile restava la coscienza: anche con la conoscenza astronomica dei processi psichici, i processi spirituali sarebbero rimasti inesplicabili, un «terreno irraggiungibile»<sup>43</sup>. Sette anni dopo, nel rispondere ai suoi detrattori, du Bois era stato ancora più esplicito, arrivando a elencare ben sette enigmi, alcuni dei quali – quelli relativi a materia e forza, all’origine del moto, all’origine delle sensazioni e dei fatti di coscienza – erano giudicati *trascendenti*, perché al di là di ogni possibilità di soluzione, mentre gli altri, fino ad allora non spiegati, avrebbero potuto esserlo un giorno. Non soltanto l’origine della vita non si lasciava imbrigliare nelle reti del meccanicismo, ma anche l’origine e la natura della mente e la sua relazione con il corpo imponevano un *ignorabimus* e, a proposito della spinosa questione del rapporto psicofisico, du Bois riconosceva di aver cambiato posizione rispetto al passato, perché «folgorato sulla via di Damasco». I bei tempi del materialismo duro e puro, quando Carl Vogt aveva scandalizzato medici e filosofi riprendendo la battuta di Cabanis che «il pensiero sta al cervello come la bile al fegato e l’urina ai reni», sembravano definitivamente tramontati.

## Fisica e tempo

Nella seconda metà dell’Ottocento, non soltanto nelle scienze della vita si erano ottenuti risultati rivoluzionari, dai quali potevano derivare idee che contrastavano con le concezioni filosofiche, perché mettevano in discussione la metafisica e interferivano con le visioni della realtà, o perché riducevano lo spirito alla materia o si mostravano indifferenti al ruolo della storia, della cultura, dei valori ecc. Se si guardava alla fisica, bisognava fare i conti con la ricaduta in ambito filosofico delle scoperte nella teoria della relatività e nella meccani-

42. R. Virchow, *Alter und neuer Vitalismus*, «Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin», 9, 1856, p. 3-55, trad. it. *Vecchio e nuovo vitalismo*, in Id., *Vecchio e nuovo vitalismo*, a cura di V. Cappelletti, Laterza, Bari 1969, pp. 99-158, p. 121. Per una ricostruzione del rapporto tra vitalisti e meccanicisti nella medicina tra Otto e Novecento, cfr. *Vitalismo o meccanicismo? I fenomeni della vita e la fisiologia europea del secolo XIX*, a cura di A. De Palma e G. Pareti, ETS, Pisa 2017.

43. E. du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872), trad. it. *Sui confini della conoscenza della natura. I sette enigmi del mondo (Due conferenze)*, Athena, Milano 1909, pp. 23, 28 e 40.

ca quantistica. Non si trattava soltanto di trovare un modo per salvaguardare la meccanica di Newton, ma bisognava fare in modo che le nuove teorie non avessero conseguenze tali da recar danno alla filosofia di Kant. Questo non era sembrato un problema insormontabile per i neokantiani di Marburgo, per Natorp, ma soprattutto per Cassirer, i quali – ben consapevoli dei mutamenti che stavano avvenendo nella fisica dell'epoca – si erano mostrati disposti a riformulare quegli aspetti dell'epistemologia di Kant che si fondavano sulla geometria euclidea e sulla meccanica newtoniana<sup>44</sup>. Cassirer non era parso troppo preoccupato delle obiezioni che erano state avanzate all'indomani della pubblicazione del suo saggio sulla teoria della relatività di Einstein, e aveva fatto riferimento alla posizione di Natorp, a proposito del quale commentava che, nei confronti di Kant, aveva assunto la stessa relazione che un fisico contemporaneo poteva avere con Galileo, Newton o Maxwell<sup>45</sup>. Bastava che “spazio e tempo” fossero concepiti come sistemi di relazioni<sup>46</sup>, non come concetti di cose, bensì come configurazione di “coincidenze”, di coordinate spazio-temporali in cui gli eventi si caratterizzano<sup>47</sup>, e non vi sarebbe stata nessuna contraddizione con la fisica einsteiniana. Già per Kant lo spazio assoluto in sé non era nulla, ma solo spazio relativo a tutti gli altri (un “qui” che si rapporta sempre a un “là” e, per il tempo, un “ora” a un “dopo”), e non bisognava confondere l'universalità fisica con quella logica, alla quale la teoria della relatività non si opponeva, a patto di conservare l'unità della natura. E la stessa “intuizione pura”, che cos'era se non una sintesi del molteplice, il molteplice spazio-temporale che per la fisica della relatività era un complesso di corrispondenze?

A obiezioni altrettanto impegnative era andato incontro il principio di causalità, che però – avvertiva Cassirer – si configurava non come un enunciato sulle cose, bensì sull'esperienza, attraverso la quale le cose ci appaiono come oggetti di conoscenza. Tuttavia sia l'interpretazione statistica di Born e Jordan sia le relazioni di indeterminazione di Heisenberg non si rivolgevano contro il principio di causalità nel suo senso universale. Se da un lato gli enunciati probabilistici alla base della teoria dei quanti conservavano comunque una notevole esattezza ed erano «assolutamente rigorosi»<sup>48</sup>, da un altro lato vi erano “mezzi concettuali” importanti quali l'equazione d'onda di Schrödinger, la meccanica delle matrici di Born e Jordan, lo schema quadratico di Heisenberg ecc. che

44. Cfr. M. Ferrari, *Between Cassirer and Kuhn. Some remarks on Friedman's relativized a priori*, «Studies in History and Philosophy of Science», 43, 2012, pp. 18-26, p. 22 e nota 8.

45. Cfr. E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937), trad. it. *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1970, “Prefazione”, pp. 6-7. Di Natorp, Cassirer citava il saggio *Kant und die Marburger Schule*, «Kant Studien», 17, 1910 e, dello stesso anno, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Teubner, Leipzig-Berlin.

46. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), trad. it. *Sostanza e Funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 232.

47. Id., *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie* (1920), trad. it. *Sulla teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 557.

48. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, cit., pp. 171 e 174.



rendevano possibile la *coordinazione* di quantità osservabili<sup>49</sup>. Le relazioni di incertezza, osservava Cassirer, mostravano che i vecchi concetti erano bisognosi di nuove definizioni e interpretazioni: imponendo una rettifica della formula della causalità senza rinnegarne il contenuto, erano «medicina e non veleno» per la causalità, facendo da “ponte” tra la fisica classica e la teoria dei quanti. Ma soprattutto la nuova teoria insegnava che era venuto il momento di rivedere il concetto di “oggetto” (e soprattutto l’idea di “sostanza”, sempre più sostituita dal concetto di “funzione”) e che era finito il tempo del realismo ingenuo. Le relazioni di incertezza rovesciavano il rapporto tra la legge e l’oggetto: ora la legge “veniva prima” dell’oggetto, era a esso preordinata, e si poteva parlare di conoscenza oggettiva soltanto perché c’era conformità a leggi, e non viceversa. Ultimo particolare non trascurabile il fatto che, introducendo la “libertà” nel mondo fisico, il principio di indeterminazione di Heisenberg si sostituiva al modello meccanicistico, che mal si accordava con la visione del mondo morale di Kant<sup>50</sup>.

Al di là dell’impegno a sistemare le cose tra la fisica del passato e quella contemporanea con un occhio di riguardo per Kant, era soprattutto sul concetto di tempo che le due concezioni della relatività (ristretta e generale) andavano alimentando dissidi tra filosofi e scienziati. Henri Bergson raccontava di essere stato «completamente imbevuto [...] di teorie meccanicistiche alle quali [era] stato iniziato dalla lettura di Herbert Spencer»<sup>51</sup>. Ma dopo essere uscito dall’École normale, si era interessato ad alcune nozioni scientifiche fondamentali, e tra queste in particolare all’analisi del concetto di tempo come veniva formulato in fisica e meccanica, e ciò aveva sconvolto tutte le sue idee. Fin dalla tesi di dottorato del 1899, si era allontanato dalla psicologia associazionistica e dal meccanicismo, arrivando a distinguere tra il tempo vissuto, la durata reale, e quello “omogeneo” della fisica. Il tempo scientifico infatti non *dura*, e la scienza positiva consisteva tutta nell’eliminazione della durata. Aveva poi esposto le sue riserve a Einstein nella famosa seduta del 6 aprile 1922 alla *Société française de Philosophie* e, qualche mese più tardi, queste obiezioni avrebbero trovato forma in *Durée et simultanéité*. Nel confronto con Einstein, Bergson aveva distinto la durata delle esperienze esteriori dalla «nostra vita interiore», eliminando la quale non resta che «il tempo impersonale». La sua critica si appuntava soprattutto sul concetto di simultaneità: la simultaneità assoluta è data intuitivamente, e questo è uno dei misteri della vita psicologica, ma se pure due orologi possono indicare simultaneamente la stessa ora, gli eventi a essi correlati non sono simultanei, perché la correlazione simultanea tra ciascun orologio e il rispettivo evento è un dato della per-

49. Ivi, p. 188.

50. Cfr. la “Presentazione” di Giulio Preti a *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, cit.

51. H. Bergson e W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Cortina, Milano 2014, Lettera a William James del 9 maggio 1908, p. 34.

cezione, e la constatazione psicologica di una simultaneità è necessariamente imprecisa. Anche ammettendo la teoria della relatività sul piano fisico, restava da stabilire il significato dei concetti filosofici su cui essa si fondava. Dal canto suo, Einstein aveva liquidato prontamente la questione: non esisteva un tempo dei filosofi, esiste solo un tempo psicologico differente da quello dei fisici. Dalla simultaneità delle percezioni si passa a quella degli avvenimenti, e non vi è alcuna contraddizione grazie alla grande velocità di propagazione della luce. E soltanto la simultaneità degli eventi è assoluta e indipendente dal sistema di riferimento prescelto.

Fin dall'inizio del secolo, Bergson aveva trovato una sponda nelle idee di William James, il quale dichiarava di esser rimasto colpito, dopo la lettura di *Matière et Mémoire*, dalle affinità tra il pensiero bergsoniano e la sua concezione del flusso di coscienza come continuità e non successione matematica di punti. L'idea del tempo come durata continua che si manifesta nella vita del soggetto aveva consentito a Bergson di riabilitare il ruolo della coscienza e di intraprendere un percorso che, da speculativo, sfociava nella psicologia. Anche se i due concetti di flusso di coscienza e di durata reale non avevano né lo stesso significato né la medesima origine<sup>52</sup>, tuttavia il pensiero dei due filosofi era comune espressione del bisogno di una filosofia «più realmente empirica, più vicina al dato immediato»<sup>53</sup>. E poteva avere scarsa importanza che nella durata reale, paragonandola al volo di un uccello, ci fosse solo del *flight* e non dei *places of rest* o, meglio ancora, che non ci fosse neanche *flight*<sup>54</sup>. In effetti, a ben considerare il pensiero di James, si scopre che la sua idea di continuità era data dalla somma di momenti discreti di esperienza, le onde, le pulsazioni concrete di esperienza, le unità discrete di durata, l'insieme di 12 secondi che costituiscono la nostra coscienza immediata, il presente "specioso". Arrivando a osservare che «il tempo stesso giunge in gocce»<sup>55</sup>, è probabile che il filosofo americano non avesse colto appieno l'idea del tempo che aveva in mente Bergson. Ma questa divergenza non voleva assolutamente significare che i punti di contatto tra i due filosofi fossero casuali.

L'antipositivismo di Bergson e il pragmatismo di James erano due modi per fronteggiare l'intellettualismo di fine Ottocento, che si serviva della mediazione del pensiero, della logica, del linguaggio per cogliere la realtà. Osservava James che il pensiero non era in grado di penetrare nello spessore della realtà, che si poteva afferrare solo facendone esperienza diretta<sup>56</sup> o, come voleva Bergson, attraverso l'intuizione. E la scienza era colpevole di aver frantumato la realtà in

52. Ivi, Lettera del 10 luglio 1905 a Théodule-Armand Ribot, pp. 18-19.

53. Ivi, p. 19.

54. Ivi, pp. 67-68. Lettera di Bergson a Floris Delattre, 24 agosto 1923.

55. W. James, *Bergson and His Critique of Intellectualism* (1908), trad. it. *Bergson e la sua critica all'intellettualismo*, Ivi, p. 118; cfr. Id., *Pluralistic Universe*, Longmans, New York 1909, p. 238.

56. James, *Bergson e la sua critica all'intellettualismo*, cit., p. 127.

concetti, senza poi essere in grado di ricostruirla nella sua interezza. L'approccio dinamico di Bergson non si limitava alla considerazione delle scienze della natura inorganica, ma ne aveva ispirato anche la concezione della vita come corrente che si propaga da un germe all'altro, movimento temporale che prende forma nella durata e si concretizza nella memoria. Impedendo movimento e creatività, il meccanicismo biologico si era rivelato incapace di spiegare individualità e unità del vivente. Per Bergson, lo slancio vitale, l'impulso creativo dell'uomo, comune a tutti i viventi, era un principio che si pone all'origine, e non è scopo finale, della vita. Per questo motivo, la sua posizione restava equidistante da meccanicismo e teleologia.

A differenza di Bergson, tra i filosofi del primo Novecento, c'era chi – come si è visto – non aveva trovato difficoltà a riformulare le idee del passato per evitare contrasti con i risultati indiscutibili del progresso scientifico. Questo atteggiamento non faceva troppi danni quando l'oggetto era la natura morta, pur sempre "materia", che nulla aveva che fare con lo spirito e le sue categorie, ma che al massimo poteva essere misurata e quantificata dalla fisica e dalla chimica. Il caso era diverso, quando si trattava della natura organica, oggetto delle scienze della vita. L'ambito del "vivente" richiedeva ben maggiore sensibilità e cautela, dacché i risultati messi a segno sugli organismi animali potevano essere estesi all'uomo e soprattutto alle sue facoltà psichiche, e di qui il passo era breve per arrivare a negare la realtà della coscienza e del libero arbitrio, due temi che erano sempre stati terreno di scontro tra la filosofia e le teorie materialistiche della natura. Nella cultura italiana un caso peculiare di questo atteggiamento critico si trova nell'opera di Agostino Gemelli, il quale potendo contare su una solida preparazione di stampo biologico (specialmente nel campo dell'embriologia) e nella psicologia scientifica, "aggrediva" i risultati che non si accordavano con la filosofia, ma soprattutto con il cattolicesimo. Facendo leva proprio sui fondamenti dello studio fisico-chimico dei fenomeni vitali, mirava a mostrarne la pericolosità per trovare soluzioni che invece si armonizzassero con la filosofia e specialmente con la metafisica<sup>57</sup>. In questa impresa, non è un caso che Gemelli facesse riferimento a Bergson, il quale aveva messo in guardia dal rischio di riservare alla scienza il diritto di giudicare in materia di fatti e persino di leggi, che erano dalla scienza stessa formulate. La filosofia avrebbe trovato «già belli e risolti» i problemi che sarebbe stato invece di sua competenza affrontare<sup>58</sup>.

Si trattava dunque di restituire alla filosofia la posizione centrale che aveva perduto, e di queste responsabilità, sopite ma non risolte, si fecero nuovamente carico i filosofi al termine della Seconda guerra mondiale.

57. A. Gemelli, *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia* (1909), Libreria editrice fiorentina, Firenze 1914<sup>2</sup>, p. 53.

58. Ivi, p. 122.

## **La restaurazione della filosofia?**

In un saggio del 1948 sul rapporto tra scienza e filosofia, Karl Jaspers si era mostrato preoccupato che la filosofia fosse diventata l'ancella della scienza o al massimo soltanto una tra le tante scienze. Questo era per lui un nervo scoperto, come dimostra l'afflato con cui aveva trattato la questione già dieci anni prima, in una serie di lezioni che in parte riprendevano le idee di Husserl sulla filosofia dei valori e delle visioni del mondo, ma che erano anche una risposta alla filosofia dell'esistenza di Heidegger, che a quei tempi andava per la maggiore e che aveva fatto sì che "esistenza" fosse «la parola caratteristica del momento»<sup>59</sup>. Già allora Jaspers aveva lamentato che alla fine dell'Ottocento la filosofia aveva perso fiducia in se stessa, lasciando che le scienze sperimentali si costituissero a modello del sapere. I giovani che tra Otto e Novecento avevano colto la crisi nella filosofia e avevano guardato con speranza alle scienze naturali, alla filosofia dei valori e finanche alla storia, si erano dovuti però presto ricredere, perché – come si diceva allora – quella scienza «non dava quello che era importante per la vita» e, da un'altra parte, la riflessione critica addirittura la paralizzava<sup>60</sup>.

Al pari di Cassirer, ma assumendo ben diverso punto di vista, anche Jaspers aveva colto "grandi avvenimenti scientifici" nelle scoperte della radioattività e della fisica dei quanti, perché queste teorie perlomeno avevano avuto il merito di mettere in crisi l'idea della "validità razionale" del meccanicismo. Prendendo coscienza dei limiti della scienza, si riapriva uno spiraglio per «ritrovare la via della filosofia», che interveniva laddove la scienza non poteva fornire risposte, e cioè sulla conoscenza dell'essere e sullo scopo della vita. Se pure la scienza era indispensabile alla filosofia, senza la guida della filosofia gli scienziati apparivano disorientati, perché essa soltanto era «ricerca della verità»<sup>61</sup>. Nel preparare queste lezioni, certamente Jaspers era sotto l'effetto della criticità del momento: era appena stato allontanato dall'insegnamento nell'università di Heidelberg, e l'opera nella quale le lezioni erano state riversate fu la sua ultima pubblicazione fino all'annientamento del nazionalsocialismo. Jaspers spiegava che poteva parlare di questi temi, perché i nazionalsocialisti lo permettevano, in quanto disprezzavano la filosofia, che, a loro parere, «intanto nessuno capiva». Jaspers riconosceva di esser diventato tedesco in quell'occasione, non in senso nazionale, bensì etico, e ci teneva a precisare che il contenuto di quelle lezioni non era detto "in funzione" del momento.

Su questo argomento sarebbe tornato dieci anni più tardi e questa volta, a provocargli sconforto, ancora più dell'opposizione, era l'indifferenza delle scienze verso la filosofia<sup>62</sup>. La filosofia aveva ceduto tutti i suoi "oggetti" alle

59. K. Jaspers, *Existenz Philosophie* (1938), trad. it. *La filosofia dell'esistenza*, nota introduttiva di A. Banfi, Bompiani, Milano 1967<sup>4</sup>, Nota (1953), p. 12.

60. Jaspers, *Filosofia dell'esistenza*, cit., pp. 22 e 24.

61. Ivi, pp. 27 e 29.

62. K. Jaspers, *Philosophie und Wissenschaft*, «Die Wandlung», 3, 1948, pp. 721-733, trad. it. di N. Bobbio, *Filosofia e scienza*, «Rivista di Filosofia», 41, 1950, pp. 245-259.

scienze ed era rimasta “vuota”. Aveva cercato allora di darsi una collocazione, proponendosi di studiare il processo del conoscere in una teoria della conoscenza, la totalità dei valori in una dottrina universale, la totalità cosmica nella metafisica, e via di questo passo. Il risultato era «una grande ambiguità», ch  non era possibile comprendere tutte le visioni del mondo ed ergersi essa stessa, la filosofia, a «unica visione del mondo». E la presunzione che la filosofia potesse fare da fondamento gnoseologico alle varie discipline non aveva fatto altro che renderla ancora pi  servile.

Jaspers rievocava l’insoddisfazione che aveva provato in giovent , all’inizio del secolo, studente deluso dall’insegnamento che aveva trovato nelle universit . C’era stato un tempo in cui la filosofia insegnata nelle universit , ma anche oggetto di brillanti conferenze, era vista come un aspetto fondamentale della cultura; ma poi i giovani avevano capito che «quei sentori di libert  e verit » erano vuoti di contenuto ed erano passati allo studio delle scienze empiriche, dove perlomeno c’erano delle realt ! In quegli anni, come reazione per difendere “l’esistenza della filosofia” dall’offensiva della scienza, si sosteneva che la filosofia non poteva essere una scienza, poich  si basava su genio, creativit , sentimento e intuizione, tutte “cose” che con la scienza hanno poco che fare. Per altri, invece, queste caratteristiche erano indice di debolezza. Nonostante tutto, egli era convinto che il trionfo della scienza sulla filosofia fosse solo apparente, poich  le scienze non erano in grado di offrire una *vera* immagine del mondo, non tenendo in conto la possibilit  del pensiero, mentre da pi  parti si levava ancora l’esigenza del filosofare. Jaspers ora sperava nell’universit  e nella funzione dei professori di filosofia, che cercavano di limitare la dissipazione e la frantumazione del sapere nei rami specializzati delle scienze, proponendosi di realizzare una “bottega spirituale” con «l’unit  pratica tra le scienze e la filosofia». In questo richiamo alla giovent , all’universit  e all’insegnamento, all’idea che «filosofare vuol dire trascendere» e alla grandezza sublime dei presocratici, Jaspers mostrava di condividere gran parte delle idee che Heidegger aveva propagandato negli anni Trenta, e ribadito quando aveva cercato di tornare sulla scena filosofica, dopo l’isolamento alla fine della guerra. Gi  nel 1937 Heidegger aveva osservato che la scienza stava procedendo talmente bene da non preoccuparsi pi  di ricercare la verit <sup>63</sup>. La minaccia che gravava su di essa proveniva dalla scienza stessa, dalla specializzazione e dalla tecnicizzazione, che non risparmiava neppure le scienze dello spirito. Questa minaccia ricadeva anche sull’universit , a proposito della quale nel famoso discorso del Rettorato egli aveva auspicato una “quadratura”, affin  essa potesse ricongiungersi con se stessa nel rinnovare e far crescere il sapere. Ma la scienza era diventata una tecnica, le scienze si erano disgregate, e la filosofia aveva perso la sua posizione. Perci  il sapere scientifico non poteva operare dal punto di vista della «verit  dell’essenza». Nei saggi e nelle conferenze del periodo post-bellico, con

63. M. Heidegger, *Der Bedrohung der Wissenschaft* (1937), trad. it. *La minaccia che grava sulla scienza*, in *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 193-220.

ancora maggiore veemenza Heidegger sentenziava che esistono campi, nei quali la scienza non avrebbe mai avuto la possibilità di collocarsi, delle questioni che, con assoluto rigore, non potevano essere scientifiche. Con il prevalere della tecnica sull'uomo, l'ente era stato abbandonato dall'Essere. Ma questo è un *leit-motiv* fin troppo noto e dibattuto del suo filosofare, sul quale non è il caso qui di ritornare.

Al di là delle differenti strade intraprese, è evidente che Jaspers e Heidegger risentivano della situazione politica della Germania all'indomani della Repubblica di Weimar. Entrambi avevano cercato di dare inizio a una ricostruzione filosofica: a un certo punto, Heidegger aveva creduto di poterla realizzare con il nazionalsocialismo, mentre Jaspers se ne era tenuto lontano, né avrebbe potuto far diversamente. Dopo delusioni e crollo di certezze, in quella che è stata definita la "negatività del momento", si erano rivolti al pensiero greco, a Platone e Aristotele nel caso di Jaspers, a Parmenide ed Eraclito da parte di Heidegger, il quale aveva trovato conforto nei miti e nella poesia, in particolare di Hölderlin, ma anche di Rilke e Klages. Heidegger rimaneva scettico sulla possibilità di quello che definiva il "passaggio" tra scienza e filosofia. Deluso e stupefatto della piega degli eventi che lo avevano personalmente riguardato tra il 1945 e il 1951, aveva dichiarato di essersi illuso di poter colmare «con un salto» il divario tra la scienza e il pensiero, laddove forse occorreva il passo più prudente e cauto del montanaro che si appresta ad affrontare una salita<sup>64</sup>.

Più concretamente, Jaspers diceva di temere l'influenza del marxismo che si proponeva come dottrina filosofica con validità scientifica universale, un rischio che egli vedeva anche nella psicoanalisi e nelle teorie della razza, insomma in quelle dottrine assolutizzanti e dogmatiche che esigevano un atteggiamento fideistico. Occorreva invece abbandonare la concezione della filosofia come sapere scientifico, tanto più che la scienza, se lasciata a se stessa, andava a finire in posizioni incontrollate. La filosofia doveva avere le scienze come presupposto, ma siccome le scienze non abbracciano tutta la verità, la verità si mostra solo alla ragione che sa filosofare, che tratta l'essere, l'esperienza della trascendenza. La verità che concerne l'essere era ben diversa e lontana da quella delle scienze che si muovono soltanto nella sfera delle apparenze.

### **Tra i greci e il destino**

Storia, greco e psicologia erano gli aspetti che avevano contrassegnato anche l'itinerario fenomenologico di Husserl, il quale della realizzazione di quel percorso aveva fatto il programma di un'intera vita. A vent'anni di distanza dal saggio sulla filosofia come scienza rigorosa, Husserl non si nascondeva che

64. F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire* (1993), trad. it. *Ricordi di un messaggero della Foresta Nera. Incontro ad Heidegger*, Diabasis, Reggio Emilia 1997, p. 112.

non sarebbe mai stato possibile cessare di ammirare le scienze naturali per i loro progressi, per la loro rigorosa scientificità e per la capacità di evoluzione, che era in grado di non mettere in discussione le teorie del passato<sup>65</sup>. E allora, come si poteva parlare di “crisi” delle scienze europee? Che la crisi esistesse era però evidente, e non si trattava soltanto di una crisi della cultura, della filosofia o della psicologia. Anzi la crisi di quest’ultima aveva permesso di portare allo scoperto le «inestricabili oscurità» di *tutte* le scienze moderne, persino della matematica, impotenti di fronte «all’*enigma della soggettività*»<sup>66</sup>. Sicuramente anche per Husserl la guerra, la Grande guerra, doveva aver avuto una parte cospicua nel provocare la «miseria della nostra vita», i tempi tormentati in cui l’uomo «in balia del destino» avvertiva i problemi «del senso e non-senso dell’esistenza umana». Il nazismo e il suo più promettente allievo Heidegger avrebbero completato l’opera. Ma il colpo di grazia lo avevano dato anche le mere scienze dei fatti che «creano uomini di fatto», allontanando l’umanità da quei problemi, etici e metafisici, per essa decisivi. Non sempre nella storia era stato così, per esempio nel Rinascimento la scienza poteva avere la pretesa di essere una guida per plasmare, anzi riplasmare in un modo completamente nuovo, l’umanità. Ma l’origine della crisi si trovava già in Galileo e nella prima scienza moderna, che con il suo formalismo aveva matematizzato la natura. Dall’entusiasmo della scienza moderna, dal suo slancio, era scaturita l’idea della filosofia come scienza universale, comprensiva della totalità dell’essere. Nel positivismo quell’ideale fu smarrito, e la filosofia non si rese conto che il suo metodo poteva essere applicato con successo soltanto nelle scienze positive, ma non alla metafisica. Di qui ebbe origine la dissoluzione di quel sapere universale, che si frantumò in una serie di filosofie sistematiche, incapaci di giungere a un accordo e persino tra loro ostili. E gli scienziati ottocenteschi fecero il resto, diventando professionisti sempre più specializzati, estranei alla filosofia. Questa fu la crisi *non* della sola filosofia, bensì di tutte le scienze moderne che si erano rivelate incapaci di dare un senso alla vita, o meglio al mondo-della-vita, quel mondo pre-categoriale, che viene prima di tutte le scienze<sup>67</sup>. Per Husserl, se voleva darsi una fondazione rigorosa, con la ricerca di principi assolutamente chiari, la filosofia doveva essere fenomenologia e recuperare le forme dell’esperienza, la visione delle essenze, l’originaria dimensione soggettiva e intersoggettiva della vita concreta. Le scienze avevano dimenticato la *Lebenswelt* e dovevano farvi ritorno. In nome di una scientificità “nuova”, né matematica né logica, si doveva tornare alla filosofia come sapere forte.

Nel confronto con la scienza, quasi tutti i filosofi del primo Novecento avevano guardato all’Europa “spirituale”, ricongiungendola al suo luogo di nasci-

65. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1954), trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 33.

66. Ivi, p. 35.

67. Ivi, p. 41.

ta, la Grecia. Se Heidegger aveva visto nell'Occidente, e in particolare nel popolo tedesco, il primato culturale che lo legava alla greccità (e Hölderlin faceva da mediatore, preoccupandosi che la "gente della sua terra" trovasse la sua essenza), Husserl aveva esaltato la forma spirituale dell'Europa, non più aggregato di nazioni, ma attraversata dallo spirito nuovo della filosofia. Più di uno tra di loro faceva allusione al destino. Ne *Il tramonto dell'Occidente* Spengler faceva intervenire il "destino" a ogni piè sospinto. Considerando quell'idea il "punto più alto" al quale la storia mondiale poteva giungere, si interrogava sul destino della civiltà europea e sull'ineluttabilità del suo tramonto, secondo un destino necessario. Anche Heidegger nel "Discorso del Rettorato" aveva abbondato di appelli al destino, accostandolo alla storia, al popolo tedesco, allo stato, ma soprattutto al sapere scientifico. Scienza e destino dovevano giungere insieme alla potenza. Se però, nel 1933, il "sapere scientifico" era la scienza politicizzata al servizio della visione del mondo nazionalsocialista, più tardi la conoscenza scientifica sarebbe stata ancor più lontana dal cogliere l'ente nella sua interezza.

Nonostante tutto, al di là della fede nella storia, nel futuro (o nel tramonto) dell'Europa, nella missione del popolo tedesco e nel ruolo del destino, quei filosofi subivano la fascinazione di un inganno. Che si trattasse di esperienza vissuta, di vita effettiva, di realtà che si attua nella storicità o nella mondanità, essi miravano a disgiungere la natura dalla vita. Husserl aveva chiarito che il mondo-della-vita esige una serie di compiti scientifici speciali, una scientificità peculiare, diversa da quella che spettava alla natura; Spengler aveva distinto il sapere che «appartiene alla natura» dalla storia, alla quale appartiene la vita<sup>68</sup>, e lamentava che la storia apparisse molto semplificata da quando con il concetto di "processo storico" la si era fatta diventare una sequenza di stati meccanici. Tra le scienze aveva riconosciuto che la fisica era la più forte e matura, mentre la biologia (che si occupa della vita) era la più debole. Della storia non poteva esservi scienza, avendo essa la caratteristica del dato irripetibile. Addirittura «in noi storia e natura si contrappongono come *vita a morte*», e in Goethe aveva visto l'esempio di quello che doveva essere lo studio della storia applicato alla natura. Ma, come si sa, Goethe rifuggiva dalla sistematica, dalla matematizzazione, dalla teoria dei colori di Newton, e aveva contrapposto il conoscere all'intuizione dell'esperienza vissuta, innalzando l'arte al di sopra della scienza. Bisognava aspettare la decodifica del DNA per ricongiungere la vita con la natura e ricondurla alla scienza, sottraendola alle fantasie dei filosofi.

68. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-1922), trad. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano 1957<sup>2</sup>, p. 260.