

## LA SCIENZA COME RAGIONE PENSANTE\*

PAOLO PARRINI

*Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze*

Dice Heidegger alla fine del saggio del 1943 dedicato a “La parola di Nietzsche ‘Dio è morto’”: “Il folle [ossia chi proclama la morte di Dio] ... è colui che cerca Dio gridando ‘Dio’ a gran voce. Forse un pensante ha realmente gridato qui *de profundis*? E l’orecchio del nostro pensiero? Il grido continuerà a non essere udito finché non si inizierà a pensare. Ma il pensiero inizierà solo quando avremo esperito che la ragione, glorificata da secoli, è la più accanita avversaria del pensiero” ([2: vol. 5, p. 267 = p. 246 sg.] = [6, p. 315 sg.]; cfr. [5, p. 245 sg.]).

Compare in queste parole, in maniera particolarmente nitida, una contrapposizione fra pensiero e ragione che, in vario modo, caratterizza l’itinerario intellettuale di Heidegger ed acquista maggiore forza dopo la svolta avvenuta negli anni immediatamente successivi al quinquennio 1927-1932 - un quinquennio di importanza cruciale in cui si collocano, in rapida successione, la pubblicazione di *Essere e tempo* e di *Kant e il problema della metafisica* (rispettivamente 1927 e 1929), l’ormai famoso incontro di Davos con Cassirer e Carnap (1929) e l’attacco mosso dallo stesso Carnap alla filosofia heideggeriana nel saggio *Il superamento della metafisica attraverso l’analisi logica del linguaggio* (1932). La contrapposizione vede, da un lato, un pensiero pensante, che sembra essere appannaggio della filosofia speculativa e, dall’altro, una ragione che sembra esaurire l’attività intellettuale della scienza e della razionalità scientifica, confinate entrambe nell’ambito algoritmico o calcolistico delle procedure formali e astratte della logica, della matematica e delle discipline esatte in generale. È da tale antitesi che maturano le considerazioni heideggeriane sulla scienza e sulla tecnica esposte nelle lezioni dei primi anni Cinquanta su *Che cosa significa pensare*, lezioni nelle quali compare la famosa (e per alcuni famigerata) frase che “la scienza non pensa” ([2: vol. 8, p. 9] = [7, p. 41]).

È stato osservato che, esprimendo questo giudizio, Heidegger intendeva non tanto criticare la scienza, quanto piuttosto indicare e circoscrivere l’ambito in cui essa consapevolmente e metodicamente si muove. Per il filosofo tedesco, cioè, sarebbe la scienza stessa a porsi il compito di indagare qualcosa che essa assume come oggetto senza metterlo in questione come tale. La fisica, per esempio, si occuperebbe a livello ontico della natura di certi enti (o essenti), ma non si porrebbe la questione ontologica del modo d’essere che compete a quegli enti e che va loro riconosciuto. La scienza dunque non pensa, perché il compito peculiare del pensiero sarebbe proprio quello di andare al di là del procedere metodico sia della scienza in generale sia di qualunque disciplina

particolare per portare alla luce e mettere in questione i presupposti, accettati per lo più come ovvi e scontati, che ne stanno alla base.

Può essere superfluo precisare che chi vi parla, e che ha avuto l'onore di ricevere il premio intitolato al suo maestro Giulio Preti, non può che muoversi in un orizzonte di idee assai diverso da quello heideggeriano. Ma proprio la lezione di Preti invita ad assumere nei confronti del *filosofo* Heidegger (e sottolineo la parola "filosofo" per indicare che non intendo parlare dell'*uomo* Heidegger e, tanto meno, del *rettore* Heidegger!) una posizione più cauta e in qualche modo più articolata di quella che in genere è stata presa, soprattutto da noi, tanto dai suoi detrattori quanto dai suoi estimatori. Io credo certamente - come risulterà chiaro al termine di questo mio breve discorso - che l'affermazione che la scienza non pensa sia da contestare in base ad una visione più aggiornata della razionalità scientifica e di quello che fin da subito vorrei chiamare *pensiero* scientifico; nondimeno ritengo che tale "scandalosa" idea - come Heidegger stesso la qualifica ([2: vol. 8, p. 9] = [7, p. 41]) - vada inquadrata all'interno di una concezione generale nella quale spunti che potevano essere utilizzati (e saranno da altri utilizzati) per una assai diversa valutazione dell'attività scientifica non erano del tutto assenti.

Ciò che intendo dire, insomma, è che sono stati gli attacchi di Heidegger alla scienza e alla ragione a calamitare in modo pressoché esclusivo l'attenzione di gran parte di coloro che, in positivo o in negativo, si sono confrontati con la sua posizione. Per questo, prima di dire come e perché io ritenga che essa non renda giustizia alla scienza, vorrei brevemente mostrare che su questi stessi argomenti Heidegger ha sostenuto anche tesi più sfumate e non prive di acutezza. Nei suoi testi, infatti, si possono trovare considerazioni di notevole interesse, dalle quali traspare una certa sensibilità nei confronti degli accesi dibattiti epistemologici del tempo, dibattiti suscitati dalle profonde trasformazioni scientifiche dei primi decenni del Novecento. Ho in mente, in particolare, quelle discussioni sulle implicazioni filosofiche della fisica relativistica e della meccanica quantistica che, nei primi anni Venti, conducono un esponente della filosofia scientifica come Hans Reichenbach a difendere un'epistemologia che, pur critica nei confronti del kantismo e del neokantismo, tiene ferma l'idea di un a priori costitutivo. Ciò che porta Reichenbach a riassumere il senso dei radicali mutamenti intervenuti nella scienza con la frase, splendidamente sintetica: "La filosofia viene messa di fronte al fatto che la fisica crea nuove categorie non rinvenibili nei dizionari tradizionali" ([10: vol. 3, p. 382 = p. 356]).

L'affermazione reichenbachiana che ho appena citato risale al 1922. Cinque anni più tardi Heidegger pubblicherà *Essere e tempo* introducendo - come si sa - la celebre differenza (qui già richiamata) fra il problema ontologico dell'essere e i problemi ontici riguardanti gli enti, e denunciando al tempo stesso l'errore capitale della metafisica tradizionale e dell'onto-teologia. Esse avrebbero inteso erroneamente l'essere o come semplice presenza, o come l'ente interpretato in senso generalissimo o come l'ente supremo. E due anni dopo, nel 1929, con la monografia su *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger comincerà a servirsi proprio di tale tesi cosiddetta della differenza

ontologica tra essere ed ente per offrire una nuova lettura della rivoluzione copernicana compiuta da Kant. Ora, è appunto da questa lettura che si può evincere come anche all'attività scientifica egli riconosca la possibilità di giungere alla problematizzazione delle modalità di essere degli enti di cui essa via via si occupa.

Prendiamo attenta nota delle parole con cui fin da *Essere e tempo* Heidegger fissa la linea interpretativa che seguirà, in modo dettagliato (e non senza gravi forzature), nel testo su Kant. “L'apporto positivo della *Critica della ragion pura* – dice nell'opera del '27 - non consiste in una 'teoria' della conoscenza, ma nel suo contributo all'elaborazione di una ricerca intorno a ciò che appartiene a una natura in generale. La sua logica trascendentale è una logica a priori delle cose che cadono in quell'ambito d'essere che è la natura” ([2: vol. 2, p. 14 = p. 10 sg.] = [3, p. 27]). E infatti, nella monografia kantiana, egli affermerà che Kant ha avuto il merito di comprendere che “La manifestazione dell'ente (verità ontica) si impernia sul disvelamento della costituzione dell'essere dell'ente (verità ontologica)” ([2: vol. 3, p. 13 = [4, p. 25]). Kant insomma, in primo luogo, si sarebbe interrogato, heideggerianamente, non sul problema gnoseologico, ossia sul problema della possibilità della conoscenza, ma sul problema ontologico, ossia sul problema dell'essere e del rapporto di tale essere con gli enti sia pure limitatamente all'essere degli enti di natura.

A mio parere, un autore che è stato in grado di tradurre nel proprio linguaggio in modo così speculativamente creativo la gnoseologia trascendentale di Kant, non può non essersi misurato con l'idea che se la scienza – come dice Reichenbach nel testo sopra citato - è in grado di creare categorie nuove non reperibili nei dizionari tradizionali, e in particolare nel dizionario della filosofia kantiana, ciò potrebbe significare – detto in termini heideggeriani – che essa è in grado di approntare modi nuovi di *pensare* l'essere degli enti di cui parla. Certamente, se andiamo a leggere i paragrafi introduttivi di *Essere e tempo* ci imbattiamo in un Heidegger che è tutto teso a rivendicare l'assoluta priorità fondazionale dell'indagine ontologica sulla natura dell'essere in generale; priorità che viene reclamata non solo rispetto alle indagini scientifiche particolari le quali, muovendosi sul piano ontico, accantonano il problema dell'essere degli enti di cui parlano e si concentrano esclusivamente sulle proprietà e le relazioni di essi, ma anche rispetto a quelle indagini ontologiche di carattere più specifico (come sarebbe, appunto, la ricerca condotta dal Kant del periodo critico) le quali si interrogano non sulla nozione generale di essere, ma sul particolare modo d'essere delle entità di cui si occupano le singole scienze.

Ma questa vibrante rivendicazione di priorità non rende Heidegger del tutto sordo a ciò che nella scienza può avvenire, e che di fatto in quel momento stava avvenendo sotto i suoi stessi occhi con i profondi mutamenti che investivano soprattutto la fisica. In *Essere e tempo*, infatti, egli mostra di sapere bene, per dirlo proprio con le sue parole, che “L'autentico 'movimento' delle *scienze* - e sottolineo la parola 'scienze' - ha luogo nella revisione, più o meno radicale e a se stessa trasparente, dei loro concetti fondamentali. Il livello di una scienza si misura dall'ampiezza entro cui è *capace* di ospitare

la crisi dei suoi concetti fondamentali. In queste crisi immanenti delle scienze, entra in oscillazione lo stesso rapporto fra il procedimento positivo di ricerca e le cose che ne costituiscono l'oggetto" ([2: vol. 2, p. 13 = p. 9] = [3, p. 25]), ossia, nel linguaggio della differenza ontologica, viene a porsi il problema dell'essere da riconoscere agli enti di cui ci si sta occupando.

Se quindi ritorniamo alla contrapposizione heideggeriana tra ragione e pensiero da cui siamo partiti, si potrebbe ben dire che per lo stesso Heidegger, nelle scienze, non è all'opera solo un procedimento razionale, o empirico-razionale, il quale mira a stabilire a livello ontico un complesso di ipotesi e teorie riguardanti le proprietà e le relazioni degli enti che cadono sotto il loro dominio. Accanto a ciò – almeno stando ad alcuni suoi passi – può presentarsi anche quel pensiero che porta ad indagare, e se del caso a sovvertire, i confini, le modalità d'essere e lo statuto ontologico degli enti di cui le scienze si occupano.

Si potrebbe forse pensare che considerazioni di quest'ultimo tipo compaiano nell'opera heideggeriana solo prima della svolta che porterà il filosofo a sottolineare, con forza via via crescente, l'ascolto del linguaggio e della parola poetica come risposta privilegiata, se non addirittura unica, alla domanda sull'essere in quanto contrapposta alle domande sugli enti. Alcuni interpreti hanno sostenuto, infatti, che da un certo momento in poi Heidegger non riprende più "il discorso sulla portata ontologica delle altre attività dell'uomo, oltre all'arte, [...] se non per ciò che riguarda il pensiero nella sua vicinanza con la poesia" ([11, p. 117]). Non per niente nella "Lettera sull'umanesimo" risalente al 1946-47 egli si rifarà ad Aristotele per affermare che "il poetare è più vero dell'indagine dell'ente" [2: vol. 9, p. 363 = p. 193] = [8, p. 313]).

Lascio naturalmente queste questioni alle attente analisi degli esegeti del pensiero heideggeriano tra i quali di certo io non posso essere annoverato. Vorrei far notare, però, che ancora nel saggio su "L'origine dell'opera d'arte", risalente alla metà degli anni Trenta e in seguito ristampato nella raccolta del 1950 *Holzwege*, Heidegger mostra di non aver abbandonato l'idea che nella scienza possa esservi spazio per un genuino movimento di pensiero. È vero che, quando parla della verità come apertura originaria e del suo accadere nell'opera dell'uomo, non pone la scienza fra le attività umane (come la fondazione di uno stato, la religione o l'arte) in cui tale accadimento può realizzarsi. Di più: se si prosegue poco oltre nella lettura, è addirittura esplicito nel negare all'attività scientifica ciò che riconosce all'arte e ad altri modi di operare dell'uomo. Al contrario di quanto avviene in questi ambiti – egli scrive – la "scienza [...] non è affatto un accadere originario della verità, ma è di volta in volta la strutturazione di un ambito veritativo già aperto, e invero una strutturazione attuata attraverso il comprendere e il fondare ciò che, nella sua cerchia, si mostra come possibilmente e necessariamente corretto, esatto" ([2: vol. 5, p. 49 sg. = p. 50] = [6, p. 60]; cfr. [5, p. 46 sg.]). E tuttavia, subito dopo una caratterizzazione così decisamente negativa, torna a farsi avanti la consapevolezza che ci sono aspetti dell'operare scientifico cui tale caratterizzazione non può venire applicata: "Quando e nella misura in cui – aggiunge e conclude Hei-

degger – una scienza va al di là dell'esattezza e perviene a una verità, cioè all'essenziale disvelamento dell'essente in quanto tale, essa è filosofia" ([2: vol. 5, p. 49 sg. = p. 50] = [6, p. 60]; cfr. [5, p. 46 sg.]).

Anche nell'attività scientifica può esservi dunque spazio per l'esercizio del pensiero e quindi, nella visione di Heidegger, per la filosofia. Certo, può suscitare qualche legittima ironia un simile riconoscimento, il quale vede la scienza, nel suo momento più alto, trasformarsi in qualcosa di diverso da sé. Non posso discutere in questa sede il complesso rapporto scienza/filosofia né la questione – ammesso e non concesso che di una vera questione si tratti – se certe drastiche trasformazioni concettuali che possono verificarsi, e si sono di fatto verificate, nell'ambito delle scienze debbano essere etichettate come scientifiche o filosofiche. Tuttavia, quello che qui mi sta a cuore mostrare è che proprio la riflessione su tali radicali mutamenti di impianto categoriale – al centro della meditazione del Reichenbach degli anni '20 ma, come abbiamo visto, percepiti anche da Heidegger – ha condotto l'epistemologia di oggi a una concezione della razionalità scientifica lontana dalla visione che per lo più ne dà Heidegger e che costantemente troviamo in gran parte degli heideggeriani. In altre parole: il fatto che nella scienza, come essa storicamente si sviluppa, siano presenti momenti di pensiero nel senso heideggeriano del termine – momenti, cioè, in cui una scienza o la scienza, sempre heideggerianamente, scopre l'ente come tale e ripensa i suoi propri fondamenti – ha posto con prepotenza la questione se la razionalità scientifica possa ancora essere identificata con una ragione confinata all'applicazione automatica di regole astratte univocamente determinate e formalmente specificabili.

Benché oggi siano in molti a pensare che il contrasto fra scienza rivoluzionaria e scienza normale non sia così netto come Thomas Kuhn lo ha presentato, resta comunque vero che è stata soprattutto l'indagine sulla struttura delle rivoluzioni scientifiche che ha condotto gli epistemologi a ripensare la visione tradizionale della razionalità scientifica. Dalla riflessione sui cambiamenti dei paradigmi (nel senso di matrici disciplinari) che si verificherebbero nelle fasi cosiddette 'rivoluzionarie' è nata una concezione come suol dirsi 'a tessitura aperta' di tale razionalità, una concezione che non la esaurisce più – come fa Heidegger quando la contrappone al pensiero – in procedure di tipo logico e algoritmico e neanche, più in generale, in una razionalità di tipo *criteriale*, e cioè basata sull'uso di concetti ritenuti chiaramente definibili e circoscrivibili nelle loro applicazioni. La razionalità, lungi dall'essere solo conformità a regole più o meno compiutamente formalizzabili, si estrinseca anche attraverso l'attività del giudizio e della deliberazione, ossia attraverso un processo che non è guidato da principi di natura generale e i cui esiti non sono il risultato di un modo di ragionare di tipo esclusivamente 'calcolistico'. Una parte cospicua delle nostre valutazioni e decisioni razionali viene compiuta non mediante la "disputa", ma mediante la discussione critico-razionale la quale dipende dall'applicazione di procedure discorsive peculiari che vanno da quelle studiate da Aristotele quando parla della saggezza al sistematico impiego di metafore ed analogie, dalla denuncia delle contraddizioni performative ai giudizi casistici presenti

in molte parti della giurisprudenza, della medicina clinica e della critica artistica (da quella letteraria a quella musicale e figurativa). Vi è insomma una razionalità che procede con modalità diverse da quelle che Kant attribuiva al giudizio determinante, ma che resta, nondimeno, una razionalità.

Può un simile allargamento del concetto di ragione essere considerato una sorta di ‘avvicinamento’ delle prospettive dell’epistemologia contemporanea a certe istanze dell’impostazione ontologico-ermeneutica di Heidegger? Da un lato certamente sì (v. [9, § 6]), ma dall’altro non bisognerà dimenticare – come ha osservato uno dei più profondi interpreti statunitensi del filosofo tedesco – che il metodo mediante cui, fin da *Essere e tempo*, Heidegger ha mirato alla comprensione dell’essere dell’ente intende porsi come “un’alternativa alla tradizione delle riflessioni critica in quanto [tale metodo] cerca di porre in rilievo e di descrivere la nostra comprensione dell’essere dall’interno di tale comprensione senza tentare di rendere il nostro cogliere le entità teoricamente chiaro” ([1, p. 4]). Laddove invece la chiarezza e l’intersoggettività restano un requisito ideale di primaria importanza anche entro la concezione ‘allargata’ della razionalità che esce dalla riflessione epistemologica odierna.

In ogni caso, di fronte a un concetto di razionalità divenuto così ampio, ‘mobile’ e ‘aperto’, bisognerà quanto meno riconoscere che sembra difficile continuare a contrapporre scienza e filosofia, ragione e pensiero in termini così drastici come quelli prevalentemente utilizzati da Heidegger e ancor più difficile confinare o relegare la scienza al regno del non pensiero. Con buona pace delle formulazioni heideggeriane che vanno in questa direzione (e senza nulla togliere all’importanza di Heidegger nella filosofia del Novecento), pare più opportuno riconoscere che la scienza non è solo ragione calcolante, ma anche, e soprattutto, ragione pensante.

## NOTE

\* *Lectio magistralis* tenuta a Firenze il 15 Novembre 2008, nella Sala Gonfalone del Consiglio regionale della Toscana, in occasione della consegna del Premio Giulio Preti 2008.

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Dreyfus, Hubert L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's "Being and Time", Division I*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991.
- [2] Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1975.
- [3] Heidegger, M., *Sein und Zeit*, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo* (1970), Longanesi, Milano, VI edizione 1986.
- [4] Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1962.
- [5] Heidegger, M., *Holzwege*, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, V ristampa anastatica 1990.
- [6] Heidegger, M., *Holzwege*, trad. it. di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.
- [7] Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, in M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? \* Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, Sugarco, Milano 1979.
- [8] Heidegger, M., *Brief über den «Humanismus»* (1946), in M. Heidegger, *Wegmarken*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 9; trad. it. di F. Volpi, "Lettera sull'«umanismo»", in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987 .
- [9] Parrini, P., "Hermeneutics and Epistemology: A Second Appraisal. Heidegger, Kant and Truth" (relazione in corso di pubblicazione nei Proceedings of the 8<sup>th</sup> Meeting of Pittsburgh-Konstanz Colloquium in the Philosophy of Science: *Interpretation*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, The Cathedral of Learning, 3-4 ottobre 2008).
- [10] Reichenbach, H., "Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiskussion" (*Logos*, X 1922, pp. 316-378), ora in H. Reichenbach, *Gesammelte Werke*, Band 3: *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie*, Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig/Wiesbaden, 1979, pp. 342-404.
- [11] Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1971.