

PARTE PRIMA

1. Breve storia del concetto di conoscenza

“Tutta la storia della filosofia, a partire dalla comparsa della *teoria della conoscenza* e dei seri tentativi di una filosofia trascendentale, è la storia di poderose tensioni tra la filosofia obiettivistica e la filosofia trascendentale, è la storia dei tentativi di preservare l’obiettivismo e di riplasmarlo in forme nuove e, d’altra parte, dei tentativi del trascendentalismo di venire a capo delle difficoltà che l’idea della soggettività trascendentale e il metodo che essa esigea portavano con sé”.

E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Est, 1997, p.98.

1.1 Introduzione

Ai fini della nostra analisi, è interessante ripercorrere brevemente l’evoluzione che la definizione del concetto di conoscenza ha compiuto nella storia del pensiero umano, in particolare nel periodo dell’età moderna, sotto la specifica forma di *riflessione gnoseologica*, nelle due principali ramificazioni del razionalismo seicentesco (l’apriorismo metafisico e l’empirismo). Faremo ciò utilizzando come filo conduttore lo schema proposto da N. Abbagnano¹, enucleato nell’opposizione tra due paradigmi teorici che identificano la conoscenza, rispettivamente, con

- 1) una procedura di identificazione o assimilazione con l’oggetto (nelle varie forme in cui tale concezione si è storicamente presentata) e
- 2) una operazione di trascendenza del soggetto verso l’oggetto.

Innanzitutto è opportuno precisare² che, sebbene la questione della conoscenza si sia posta fin dalle origini del pensiero filosofico, l'approccio teorico associato di solito al termine **gnoseologia** (o più raramente *epistemologia*) è in realtà il risultato di un presupposto filosofico specifico, legato ad una determinata corrente storica, che si inaugura nel Seicento con la rottura, compiuta da Cartesio, rispetto alla tradizione. Tale presupposto, che potremo definire *soggettivistico*, rivoluziona il quadro generale all'interno del quale si ponevano le tematiche classiche, come ad esempio la questione del rapporto tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale. Infatti, è solo nella nuova prospettiva soggettivistico-rappresentazionista che si può costruire una teoria *gnoseologica* in senso stretto, una speculazione sulla possibilità stessa della conoscenza, ossia di un accesso alle cose in quanto realtà *in se stesse*, situabili in un mondo *esterno*, del tutto *altro* rispetto alla dimensione del soggetto. Nella prospettiva tradizionale del *realismo* antico e medievale, invece, tra Pensiero, Essere e Linguaggio si stabiliva una omogeneità di fondo che garantiva una perfetta osmosi fra i tre diversi livelli teorici.

Con la svolta cartesiana si affacciano nuove categorie filosofiche che permettono di definire

- a) la conoscenza come un'attività propria dello spirito, ossia del soggetto umano e come tale indagabile universalmente e astrattamente, a prescindere dai particolari procedimenti conoscitivi (sensibili o razionali), messi in atto di volta in volta sia in ambito scientifico sia in ambito extra-scientifico;
- b) l'oggetto immediato del conoscere come *idea* o rappresentazione, ossia un'entità mentale, che si trova solamente "*dentro*" la coscienza ed esiste solo in quanto il soggetto la pensa.

La "gnoseologia" nasce dunque non come una disciplina filosofica generale, quale potrebbe essere la logica, l'ontologia, l'etica, l'estetica etc. ma come un metodo di interrogazione circa la corrispondenza o meno dell'*idea* alla cosa "*esterna*", al fine di trovare un criterio di verità per ciò che il soggetto pensa o

¹ V. voce *conoscenza*, Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, 1971, p. 156

crede possa esistere al di là della sua mente. La problematizzazione di questo tema può spingersi ad un tale livello di radicalità da giungere alla negazione dell'esistenza stessa di un mondo esterno, indipendente dal pensiero. In Berkeley troviamo infatti affermazioni come la seguente:

“È infatti stranamente diffusa l'opinione che le case, le montagne, i fiumi, insomma tutti gli oggetti sensibili, abbiano un'esistenza, reale o naturale, distinta dal fatto di venir percepiti dall'intelletto. Ma per quanto sia grande la certezza e il consenso con i quali si è finora accettato questo principio, tuttavia chiunque si senta di metterlo in dubbio, troverà (se non sbaglio) che esso indica una contraddizione evidente. Infatti, che cosa sono, ditemi, gli oggetti sopra elencati se non cose che percepiamo con il senso? E che cosa possiamo percepire oltre alle nostre proprie idee e sensazioni?”³

Un punto di vista analogo a quello idealistico-berkeleyano lo si ritroverà, *mutatis mutandis*, nella filosofia post-kantiana, quando in età romantica si affermerà con Fichte il principio idealistico-metafisico della soggettività assoluta, costruita secondo un modello di derivazione teologica⁴, che esalta l'infinita potenza creativa dell'io e riduce l'oggetto ad un *non-io*, totalmente privo di positività.

1.2 Per una definizione della conoscenza

Fatta questa precisazione, passiamo all'esame del concetto di conoscenza, nel suo sviluppo filosofico e scientifico. Nostro scopo è delineare i tratti invariati di questa evoluzione, così da contestualizzare le più recenti teorie gnoseologiche (oggetto di trattazione dei prossimi capitoli) che si trovano a fondamento di

² Cfr. Abbagnano, op. cit., 1971, pp.164-165.

³ G.Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, par.4, parte prima, a cura di M.M.Rossi, Laterza, bari, 1973.

⁴ Cfr. W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. II, Marietti, 1986, pag. 24-25. Il contrasto fra una concezione *classica* (antica e medioevale) - in cui l'oggetto dominerebbe il procedimento conoscitivo e il soggetto rimarrebbe passivo - e una concezione *moderna* - nella quale emergerebbe il potere creativo del soggetto -, è stato utilizzato come motivo polemico all'interno della filosofia romantica. Tale caratterizzazione appare in gran parte fittizia, in quanto la filosofia antica non vuole affatto relegare il soggetto in un ruolo di costitutiva passività. Anche nell'età antica, la riflessione sulla conoscenza riteneva necessario teorizzare un'*attività* del

discipline operative quali la gestione della conoscenza (*knowledge management*).

Per fare ciò, partiamo dalla definizione di conoscenza data da Abbagnano nel suo *Dizionario Filosofico*:

“In generale, una tecnica per l'accertamento di un oggetto qualsiasi, o la disponibilità o il possesso di una tecnica siffatta. Per tecnica di accertamento va intesa una qualsiasi procedura che renda possibile la descrizione, il calcolo o la previsione controllabile di un oggetto; e per oggetto va intesa qualsiasi entità, fatto, cosa, realtà o proprietà, che possa essere sottoposto a una tale procedura”⁵.

Da questa definizione emergono subito due punti fondamentali:

- 1) la conoscenza è una tecnica;
- 2) esiste un oggetto da indagare.

Il primo punto permette di evidenziare una precisa differenza tra questa specifica operazione della coscienza e la semplice *credenza*. Quest'ultima consiste infatti in un impegno personale e a-critico (senza esame) ad assumere la verità di una nozione qualsiasi, anche non accertabile. In questo ambito, il fondamento riconosciuto della verità è spesso l'autorevolezza della fonte.

Sempre in riferimento al primo punto, la conoscenza è ulteriormente definibile in rapporto al risultato che essa dà o che cerca di ottenere. Il suo scopo ultimo, infatti, è una previsione, un'anticipazione dei fatti, che richiama inevitabilmente le categorie di *controllabilità* e di *ripetibilità* delle procedure di accertamento. In questa maniera solo è garantita un'oggettività ed un'impersonalità della conoscenza.

Il secondo punto della definizione sottolinea invece un assunto teorico-pratico comune a tutta la cultura occidentale, ossia la convinzione, spesso rimasta implicita,

- a) che vi sia sempre un *oggetto* che si ponga dinanzi ad un *soggetto*,
- b) che i due siano ontologicamente diversi e

soggetto volta alla acquisizione della nozione dell'oggetto, ed è proprio in questa iniziativa che si definisce il lato *soggettivo* della relazione di conoscenza.

⁵ Abbagnano, op. cit., 1971, p.156.

c) che la relazione conoscitiva nasca proprio da questa loro diversità e costitutiva lontananza (in genere, avvertita come un ostacolo da superare, oppure, più raramente, come un valore da mantenere e rispettare).

Come vedremo nei prossimi capitoli, questa concezione non è dotata di quella assoluta evidenza che normalmente gli si attribuisce ed anzi, per alcuni autori di tradizione orientale, non è nemmeno la più adeguata a spiegare i processi cognitivi.

Fin dal suo nascere, il pensiero filosofico orientale ne è infatti estraneo, avendo sempre considerato le unità *uomo-mondo*, *io-altri*, *psiche-soma* come le cifre costitutive di ogni speculazione sul significato della conoscenza e dell'essere umano⁶.

1.3 Due paradigmi teorici

Il rapporto problematico fra il soggetto e l'oggetto si è dunque dimostrato centrale nell'evoluzione del pensiero filosofico occidentale ed è stato affrontato, di volta in volta, secondo interpretazioni che possono essere ricondotte, grosso modo, a due grandi paradigmi teorici⁷.

Le interpretazioni del **primo** gruppo descrivono questo rapporto come una identità o somiglianza, quest'ultima da intendersi come identità debole o parziale. In tal modo, esse trasformano l'operazione conoscitiva in una procedura di conversione o identificazione (*adaequatio intellectus ad rei*) delle idee del soggetto con i singoli oggetti o dell'*ordine* eidetico con l'*ordine* oggettivo che intercede tra essi.

Caso limite di corrispondenza tra ordine oggettivo e ordine soggettivo è quello dell'idealismo *trascendentale* kantiano. Con la sua *rivoluzione copernicana*, Kant ribalta l'impostazione tradizionale ponendo l'ordine oggettivo della natura come dipendente dalla struttura soggettivo-trascendentale del pensiero. La conoscenza opera qui non più in una prospettiva di assimilazione con l'oggetto

⁶ Cfr. Nonaka, Takeuchi, *The Knowledge-creating Company*, Oxford University Press, 1995, p. 27.

ma di sintesi soggettiva, ossia di riunificazione a priori (*trascendentale*) delle rappresentazioni intuitive (riferite al molteplice fenomenico-sensibile). L'intuizione, a sua volta, rimanda alla *datità* dell'oggetto (per Kant, nel concetto l'oggetto è *pensato*; nell'intuizione l'oggetto è *dato* - come fenomeno).

Tramite l'intuizione, la conoscenza, pur rimanendo nella relazione di corrispondenza oggetto-soggetto si apre la strada verso il puro presentarsi o manifestarsi dell'oggetto (beninteso ancora come *fenomeno*) al soggetto. Da questa posizione intermedia, si passa ad un nuovo paradigma teorico, quello della trascendenza.

Sorpassando il fenomenismo kantiano, infatti, il **secondo** gruppo di interpretazioni considera i procedimenti del conoscere come un operare del soggetto, che miri a riferirsi o rapportarsi direttamente con l'oggetto, in una sorta di immediatezza originaria, in cui la cosa si manifesta da sé, si offre in prima persona nell'intuizione.

Non si tratta più dunque, da parte del soggetto, di identificarsi con l'oggetto (o anche viceversa, di assimilarlo a sé); ma di rendere presente questo oggetto come tale o stabilire le condizioni che rendono possibile la sua presenza. Lasciare che la cosa si manifesti da sé è quell'operazione conoscitiva che, in termini di filosofia contemporanea, può essere chiamata il *trascendere* del soggetto verso l'oggetto.

Ai due capolinea storici di questa concezione della conoscenza stanno, da un lato, gli stoici (rappresentazione catalettica) e, dall'altro, Heidegger (conoscere come modo d'essere dell'essere-nel-mondo, ossia dell'esserci).

1.4 Disamina storica: primo paradigma

La maggior parte della storia della filosofia occidentale si muove all'interno del primo paradigma, quello dell'identità o assimilazione del soggetto all'oggetto.

⁷ Cfr. Abbagnano, op. cit., 1971, p.156.

Innanzitutto, l'identità tende a risolversi in un'omogenità tra gli elementi della conoscenza e gli elementi dell'oggetto; per esempio, tra i concetti e le cose, come se i primi fossero un'immagine o ritratto dei secondi.

Nel **mondo antico** questa posizione nacque nella forma del principio che “il simile conosce il simile” (Eraclito, Empedocle, Atomisti), assunto come fondamento logico-ontologico nella grande opera di riorganizzazione concettuale effettuata da **Platone**.

Per il filosofo ateniese, conoscere significa “rendere simile il pensante al pensato”⁸, attraverso una progressiva ascesa dei diversi gradi di realtà dell'essere, cui corrispondono i diversi livelli della conoscenza (*doxa*: immaginazione e credenza; *episteme*: dianoa e noesis⁹). Quindi con l'aumentare dei gradi conoscitivi aumenta anche il grado di somiglianza della cosa conosciuta con il soggetto conoscente, fino a raggiungere l'identità assoluta nella conoscenza dialettica delle Idee in sé stesse e della suprema idea del Bene. Ma in questa ricerca l'uomo non conquista nulla di nuovo: la conoscenza è in realtà *reminescenza*, è cioè un progressivo rimembrare, da parte dell'anima, le eterne entità ideali che ha scorto prima di essere incarnata in un corpo mortale. Questa dottrina viene trattata nel *Menone*, dove Platone rileva la contraddizione insita nella conoscenza di alcunché, se non considerata come *anamnesi*:

“E in quale maniera ricercherai, o Socrate, questo che tu non sai affatto che cosa sia? E quale delle cose che non conosci ti proporrai di indagare? O, se anche tu ti dovessi imbattere proprio in essa, come farai a sapere che è quella, dal momento che non la conoscevi?”¹⁰

Aristotele rafforza ancor di più la posizione platonica. Naturalmente, la conoscenza esiste dapprima in potenza, come pura possibilità di conoscere; ma la conoscenza *in atto* è identica con l'oggetto conosciuto: è cioè la stessa forma sensibile dell'oggetto, se si tratta di conoscenza sensibile; è la stessa forma

⁸ Platone, *Timeo*, Rusconi Libri, 1994, 90 c-d.

⁹ Platone, *Repubblica*, Laterza, 1966, 509b-511a.

intelligibile, se si tratta di conoscenza intelligibile¹¹. In generale quindi si può dire che “la scienza in atto è identica col suo oggetto”¹² e che “l’anima è tutte le cose”¹³.

“E c’è dunque un intelletto potenziale in quanto diventa tutte le cose e c’è un intelletto agente in quanto tutte le produce, che è come uno stato simile alla luce: infatti anche la luce in un certo senso rende i colori in potenza colori in atto.”¹⁴

L’influenza aristotelica continua ad esercitarsi nel periodo ellenistico (Epicuro, Plotino), con l’eccezione significativa dello stoicismo, che esamineremo nella seconda interpretazione della conoscenza come trascendenza.

Per **Plotino**, ad es., si ha conoscenza solo se una parte dell’anima si unifica e fa tutt’uno con l’oggetto conosciuto, superando l’impenetrabile e naturale dualismo tra soggetto e oggetto.

In **epoca medievale**, questo quadro concettuale resta sostanzialmente immutato, sebbene venga spesso declinato in chiave teologica.

S. Agostino, pur tematizzando un movimento di trascendenza verso l’immutabilità di Dio come dimensione propria dell’uomo in quanto essere mutevole (v. oltre), afferma che l’uomo può conoscere Dio in virtù della sua propria somiglianza con esso, del suo essere naturalmente trino nelle facoltà (memoria, intelligenza e volontà) così come trina è la natura divina. In Agostino, dunque, è l’uomo nella sua totalità ad entrare come termine della relazione conoscitiva fondamentale, quella con Dio.

La concezione aristotelica non viene modificata fino a **S. Tommaso**, che ridurrà il processo di identificazione dell’anima con le cose alle sole *specie* delle cose, ossia alle astrazioni dalla materia individuale.

¹⁰ Platone, *Menone*, Economica Laterza, 1997, 80d.

¹¹ Aristotele, *Opere*, Universale Laterza, 1973, *De Anima*, II, 5, 417 a.

¹² Aristotele, op. cit., *De Anima* III, 7, 431 a 1.

¹³ Aristotele, op. cit., *De Anima* III, 8, 431 b.

¹⁴ Aristotele, op. cit., *De Anima* III, 5, 430 a .

In **età rinascimentale** (Cusano, Ficino, Bruno, Campanella) si continua a variare sul vecchio principio presocratico che ogni simile si conosce col simile. Quasi al contempo, nei fondatori della nuova scienza (Leonardo, Copernico, Keplero, Galilei) il principio di identità o somiglianza viene trasposto a livello matematico, a giustificare le verità scientifiche (acquisite mediante l'osservazione - le *sensate esperienze* - e le ipotesi - le *certe dimostrazioni*) con il fatto che la natura stessa ha la struttura matematica che lo scienziato fisico utilizza per leggerne i fenomeni (*"i caratteri in cui è scritto il libro della natura sono triangoli e cerchi"*).

A partire dall'**età moderna**, però, le cose iniziano a complicarsi. Innanzitutto, lo stesso paradigma della conoscenza come identificazione con l'oggetto entra in crisi e deve essere rielaborato a causa della "scoperta" cartesiana del **soggetto**, come dimensione *trascendentale*, ossia interiore, riflessiva e autocoscienziale dell'io, distinta e isolata da quella del mondo e dell'esperienza¹⁵.

In ciò consiste appunto la differenza tra la filosofia moderna e la filosofia tradizionale o *realistica*. Mentre per il filosofo *realista* (l'uomo comune e anche lo scienziato galileiano moderno) il mondo in cui viviamo e di cui abbiamo direttamente coscienza (*certezza*) è la realtà in se stessa (*verità*), per il filosofo moderno (da Cartesio in poi) l'immediato contenuto del nostro pensiero (*certezza*) è soltanto **rappresentazione** o *idea* soggettiva. Pertanto, pensiero e realtà sono dimensioni originariamente separate e tra loro indipendenti: la *certezza* non ha più come contenuto la *verità*.

Come scrive E. Severino, «il realismo [...] è affermazione dell'identità di certezza e verità; la filosofia moderna, fino a Kant, è *affermazione dell'opposizione di certezza e verità*»¹⁶.

Per la filosofia moderna, ciò non significa affatto negare l'esistenza della realtà esterna. Proprio in quanto rappresentazione e non realtà in sé, il contenuto del

¹⁵ Cfr. W.Schultz, op. cit., 1986, vol. II, pagg. 13-14.

¹⁶ E. Severino, *La filosofia moderna*, Rizzoli, 1984, p.40.

nostro pensiero (le *idee*) rinvia a qualcosa che non è più rappresentazione ma rappresentato, ossia ad una realtà esterna ed indipendente dal pensiero. Resta vero, d'altra parte, che contrariamente al senso comune, alla filosofia realistica e alla scienza moderna, per le quali l'esistenza della realtà in sé non ha bisogno di dimostrazione ed è affermata immediatamente, per la filosofia moderna tale esistenza **richiede** una dimostrazione e non può essere affermata direttamente¹⁷.

L'identificazione con l'oggetto diventa, pertanto, *problematica*. E' il problema del soggetto, che da Cartesio in poi viene impostato come questione della corrispondenza delle rappresentazioni soggettive con la realtà esterna o realtà in sé ("problema gnoseologico" nel senso della filosofia moderna¹⁸). E la soluzione a tale problema può venire soltanto da un'indagine sull'intelletto stesso, sulle sue capacità, funzioni e limiti: in breve, la soluzione può provenire solo dalla fonte stessa del problema, ossia dalla dimensione soggettiva della conoscenza.

Se la convinzione di fondo comune a tutta la filosofia moderna è che la realtà esterna non può venir ammessa in modo incontrovertibile senza una qualche prova della sua esistenza, non tutti i filosofi sono però dell'avviso che tale prova sia possibile.

A questo riguardo la posizione assunta dagli empiristi è in netta polemica con quella propria dei razionalisti.

I **razionalisti** sono convinti che una dimostrazione incontrovertibile dell'esistenza della realtà esterna non solo sia possibile ma sia anche necessaria, per fondare il valore della conoscenza (scientifica). Secondo il razionalismo, la conoscenza che ci deriva dall'esperienza (sensibilità), per se stessa, non può avere alcun valore euristico, nessun valore di verità (Vero o Falso). L'esperienza e il sapere scientifico possono trovare fondamento solo ad opera della ragione metafisica, che, liberata dai vincoli dell'esperienza (sensibile), si può appoggiare su conoscenze *innate*, "a priori". E' questa la

¹⁷ Cfr. Severino, op. cit., 1984, p.78.

¹⁸ Cfr. Severino, op. cit., 1984, p.77.

ragione di un soggetto isolato nella sfera puramente intellettuale del suo pensiero (*l'ego cogito* cartesiano).

Gli **empiristi**, al contrario, negano, al pari degli scettici, che una tale dimostrazione sia possibile e, considerando la mente *tabula rasa*, priva di idee innate, vedono nell'esperienza sensibile l'unico possibile fondamento della conoscenza umana. Per l'empirismo, infatti, nessun argomento razionale può essere preposto alla fondazione dell'esperienza e del sapere che da essa deriva. Ogni tentativo di conoscere ciò che è al di là della superficie delle rappresentazioni sensibili è destinato in partenza a fallire, poichè il carattere soggettivo (rappresentazionale) e a posteriori (sensibile, recettivo) non è qualcosa di estrinseco al nostro conoscere e dal quale si possa tranquillamente prescindere. Esso è invece inscindibilmente connesso alla natura dell'uomo e ai processi della conoscenza (umana).

E' essenziale notare qui la profonda modernità della posizione empirista, del tutto ascrivibile alla scoperta cartesiana dell'indubitabilità del pensiero (soggetto), da non confondere quindi con la posizione ancora realista del sensismo vecchia maniera, che identifica coscienza e sensibilità, non riconoscendo che la sensazione a cui fa riferimento è contenuto della coscienza e pertanto anch'essa per sua natura trascendentale (soggettiva)¹⁹.

Cartesio pone dunque in discussione la possibilità stessa della conoscenza (*dubbio iperbolico*), isolando a tal punto l'uomo nell'impenetrabile "solitudine" della sua interiorità che «l'lo divenuto privo di mondo non può più, di per se stesso, ritornare al mondo»²⁰. Cartesio, pertanto, può garantire una soluzione "positiva" del problema solo grazie ad una svolta teologica, che salva la correlazione fra *interno* ed *esterno* ricorrendo al criterio dell'evidenza soggettiva come base della verità delle idee innate (la fondamentale certezza intuitiva dell'*io penso*) e, quindi, risale all'esistenza di Dio (mediante la dimostrazione dell'esistenza di un'attualità reale infinita come origine in me dell'idea

¹⁹ Cfr. Severino, op. cit., 1984, p. 84.

²⁰ Schultz, op. cit., 1986, vol. I, p. 17.

dell'infinita) come garante della «parabola metafisica»²¹ che conduce all'identità tra *ordo rerum* e *ordo idearum*.

Il razionalismo metafisico di Cartesio richiede dunque un variazione in seno al paradigma dell'identità, così come l'abbiamo precedentemente definito. Posto lo *iatus* ontologico originario tra *cogito* e mondo, la ristabilita corrispondenza metafisica tra le due dimensioni non potrà ritornare alla identità immediata tra elementi dell'una e dell'altra. La relazione si porrà piuttosto nei termini di una identità mediata, di struttura rappresentazionale o relazione fra l'ordine delle idee del soggetto (ordine logico) e l'ordine delle cose del mondo (ordine reale). Lo statuto della conoscenza, da relazione di identità delle idee con le cose, viene di conseguenza ad essere una relazione di raffigurazione, come quella che lega un paesaggio ad una carta geografica.

Anche **Spinoza** - pur rifiutando ogni impostazione di tipo soggettivistico-evidenziale per assumere un presupposto ontologico-logicista (*more geometrico*) che eleva a verità assoluta e autoponente il concetto di Dio come unica sostanza *causa sui* - arriva a riconoscere l'identità tra *ordo rerum* e *ordo idearum*, collocabile all'interno di quell'ordine universale e necessario che è la stessa Sostanza divina²².

In un'ottica prettamente soggettivistica si muove invece **Locke**, il maggiore rappresentante del filone dell'empirismo critico seicentesco, che procede ad un esame delle facoltà, delle funzioni e dei limiti dell'intelletto umano. Pur negando la possibilità di idee innate e quindi di un accordo a priori tra pensiero e realtà, il filosofo inglese definisce la conoscenza in termini di associazione o unificazione di idee, «cioè di stati che cadono dentro la coscienza, ma il cui collegamento corrisponde o deve corrispondere a quello delle cose»²³. Perciò, la conoscenza appare come «la percezione dell'accordo e del legame o del disaccordo e del

²¹ Cfr. Severino, op. cit., 1984, p.85.

²² B. Spinoza, *Ethica*, Melita ed., 1990, II, 7, 44.

²³ Abbagnano, op. cit., 1971, p.161.

contrasto delle idee tra di loro»²⁴, che esige, affinché essa sia *reale*, che esista «una conformità delle nostre idee con la realtà delle cose»²⁵. Tale conformità risulta possibile, secondo Locke, solo attraverso la mediazione dell'esperienza empirica.

In polemica con l'empirismo induttivista lockiano, **Leibniz** rinnova con forza la tesi innatista, giungendo a configurare una conoscenza pregressa (sebbene virtuale) delle verità universali e necessarie, ed anzi di tutte le nozioni di cui l'uomo è in possesso. E' interessante notare, infatti, che accanto alle percezioni coscienti (chiare e distinte), Leibniz teorizza l'esistenza di percezioni inconscie (oscuere), che egli chiama «piccole percezioni», ossia quelle percezioni che, considerate singolarmente non superano la soglia della coscienza, mentre producono una percezione cosciente quando si sommano insieme in grande quantità.

All'esperienza, il filosofo tedesco riconosce solo una funzione di stimolo e di occasione nel rivelarsi delle idee innate alla nostra comprensione. Tale posizione è ben compendiata nella formula «*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*»²⁶. Tale innatismo anamnesico è del tutto funzionale alla concezione leibniziana della sostanza individuale o semplice come *monade*, ossia centro di attività rappresentazionale, microcosmo perfetto, nel quale si realizza l'identità o *armonia prestabilita* (da Dio) tra *ordo rerum* e *ordo idearum*, entrambi fondati sul legame che tutte le cose create (da Dio) hanno tra loro, sì che «ciascuna sostanza semplice abbia rapporti che esprimono tutte le altre, e che essa sia, di conseguenza, uno specchio vivente perpetuo dell'universo»²⁷.

²⁴ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Fabbri ed., 1996, IV, 1, 2.

²⁵ Locke, op. cit., 1996, IV, 4, 3.

²⁶ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, 1982, Libro I.

²⁷ G.W. Leibniz, *Monadologia*, Laterza, 1986, §56.

In **Hume** avviene invece il più radicale sfaldamento della ragione e di ogni pretesa di corrispondenza gnoseologica tra il pensiero umano e la realtà delle cose.

Accentuando al limite dello scetticismo l'assunto empirista della mente *tabula rasa*, Hume riduce la conoscenza ad un'operazione, del tutto intra-soggettiva, di connessione fra le idee, operazione che normalmente chiamiamo ragionamento, e che in realtà non dà alcuna garanzia sull'esistenza di oggetti reali esterni alla mente. L'associazionismo humeano perviene alla desostanzializzazione non solo delle realtà esterne ma anche della stessa istanza soggettiva, ridotta a «fascio di percezioni» in continuo cambiamento, che solo la nostra immaginazione associativa unifica.

Infatti, la relazione di causalità o di sostanzialità, che collega le idee fra di loro e che sembrerebbe anche collegarle ad una realtà esterna o interna, ad un più attento esame, crolla. Secondo Hume, unico fondamento per essa è la ripetizione di una certa successione di eventi e l'abitudine a mantenere l'associazione che tale ripetizione determina nell'uomo: non ha dunque alcun valore assoluto e non permette il costituirsi di alcuna conoscenza certa, né per il "lato esterno" della conoscenza, né per il "lato interno".

In tutte queste concezioni, anche in quelle dove sembrava fosse andato perduto un rapporto di identità o somiglianza tra idee e cose, in effetti non è stato mai abbandonato il modello teorico di fondo, che definisce la conoscenza come assimilazione del soggetto all'oggetto. Semplicemente, non essendo stato validato dalla riflessione critica, si è negata la possibilità della conoscenza come tale, senza cercare nuove strade.

In questa direzione, invece, si è mosso **Kant**, producendo un ribaltamento epocale della strategia gnoseologica tradizionale ("rivoluzione copernicana"), che rovescia completamente il rapporto tra soggetto e oggetto, introducendo nella filosofia moderna una prospettiva che possiamo definire *trascendentale*. L'ordine oggettivo delle cose si modella ora sulle condizioni della conoscenza, e non viceversa. Come abbiamo già detto, infatti, il conoscere, per Kant, è in

realtà operare delle unificazioni sul materiale molteplice sensibile mediante le categorie. Il fenomeno così creato e legiferato è tutto ciò a cui possiamo accedere, per la nostra stessa intima costituzione.

“Le categorie si riferiscono in modo necessario e a priori ad oggetti dell’esperienza, perché solo per loro mezzo diviene in generale possibile pensare un qualunque oggetto d’esperienza. [...] Ma lo svolgimento dell’esperienza, entro cui essi si incontrano, non costituisce la loro deduzione (bensì la loro illustrazione), poiché, in caso contrario, risulterebbero contingenti.”²⁸

La realtà al di là del fenomeno, o meglio, il pensiero di questa “realtà”, che abbiamo solo in rapporto al pensiero del fenomeno, come suo riflesso, è il *noumeno*, l’inconoscibile. Le categorie dell’intelletto e le intuizioni pure della sensibilità spiegano l’universalità dei principi matematici e fisici, e dunque le regolarità del mondo della natura. Il conoscere è essenzialmente una sintesi del materiale percepito, sintesi in cui convivono due lati diversi, uno attivo, legato alla funzione unificatrice delle categorie dell’intelletto, ed uno passivo, legato invece alla capacità ricettiva della sensibilità umana:

“Dunque, pensare un oggetto e conoscere un oggetto sono due cose ben diverse. La conoscenza richiede infatti due elementi: prima di tutto il concetto per cui un oggetto è in generale pensato (la categoria); e in secondo luogo l’intuizione, per cui l’oggetto è dato; se infatti al concetto non potesse esser data una corrispondente intuizione, esso sarebbe un pensiero solo rispetto alla forma, ma del tutto privo di oggetto e per suo mezzo non sarebbe possibile la conoscenza di nessun oggetto.”²⁹

Quest’ultimo punto è importante, perché con esso Kant descrive una modalità nuova di conoscenza (seppur non autonoma), nella forma del *darsi* di un oggetto.

Ciò apre in direzione di una interpretazione del rapporto conoscitivo diversa e, per molti aspetti opposta a quella trascendentale kantiana. Secondo questa nuova lettura, cui accennavamo all’inizio di questa analisi, centrale nel processo

²⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Tea classici, 1986, pp.124-125.

²⁹ I. Kant, op. cit., 1986, p. 137.

della conoscenza è il venire alla presenza dell'oggetto, e, dalla parte di chi conosce, il movimento di *trascendenza* verso esso. In questo caso i procedimenti della conoscenza non mirano al raggiungimento di una identità, ma a facilitare la *presenza* dell'oggetto in quanto tale, scoprendo le condizioni che, soddisfatte, la rendono possibile.

Prima di passare all'esame di questa nuova prospettiva gnoseologica, tuttavia, per chiarezza espositiva, concludiamo questa panoramica delle filosofie che salvano il vecchio principio aristotelico della conoscenza come identità o assimilazione.

Nell'idealismo romantico, si produce una significativa svolta nella filosofia della soggettività. L'io kantiano (*appercezione trascendentale*) era soltanto la forma della conoscenza, l'atto unificante che non poteva darsi senza il contenuto dei dati della sensibilità (*affezione esterna*). Da questo punto di vista, l'idealismo di **Fichte** supera i limiti del finitismo kantiano. «Egli pone la soggettività per sé – con una significativa svolta nella filosofia della soggettività– e precisamente cercando di renderla pienamente indipendente dal dato, in quanto lo assoluto»
30

La tesi di fondo dell'idealismo post-kantiano è che conoscere significa porre, cioè produrre o creare, l'oggetto. Ed essendo il soggetto l'autore di questa posizione, vi è una necessaria e immediata identità tra i due. L'oggetto è dunque manifestazione dell'attività originaria (ed infinita) del soggetto (assoluto).

Fu appunto Fichte il primo a proporre questa tesi, nella quale, come si vede, l'identità con l'oggetto è garantita dalla stessa definizione della conoscenza:

“L' io deve intuire; che ora l'intuente debba essere realmente un io, vale lo stesso che: *l'io deve porsi come intuente* ; poiché nulla spetta all' io se non in quanto esso se l'attribuisce. [...] Un intuito che dev'essere opposto all' io, all' io in quanto intuente, è necessariamente un Non-io; da qui segue innanzitutto che l'atto dell' io, il quale pone tale intuito, *non è riflessione*, non è un'attività che si dirige al di dentro, ma è un'attività che si dirige al di fuori e

quindi, per quanto noi possiamo comprendere, è una produzione. L'intuito come tale è prodotto.”³¹

In seguito, **Schelling** cercò di pareggiare il peso del soggetto con quello dell'oggetto, teorizzando un assoluto come un'unità indifferenziata, ma non introdusse niente di nuovo per quel che riguarda lo statuto della conoscenza.

Nell'idealismo di **Hegel** (*Fenomenologia dello Spirito*), che rappresenta la piena maturazione della filosofia idealistica, la conoscenza viene descritta come un processo di graduale e necessario venire a coscienza dello Spirito a se stesso, come unità dell'interiore e dell'esteriore. La coscienza avanza lungo un percorso che va continuamente unificando (dialetticamente) nuove paradigmatiche opposizioni e che la porta a ri-conoscersi in quanto Idea in sé e per sé, sapere assoluto, coscienza dell'unità necessaria del mondo soggettivo con il mondo oggettivo.

Infine, nella **contemporaneità**, anche lo spiritualismo moderno (Bergson) considera il conoscere come un rapporto interno della coscienza, ossia un rapporto della coscienza con sé stessa, veicolato dall'intuizione, nella quale il termine oggettivo è identico con il soggettivo.

Pure la fenomenologia si colloca, per certi aspetti, entro una visione di identità tra il soggetto e l'oggetto conosciuto. La «percezione immanente» di cui parla Husserl è un modo privilegiato della coscienza, dove essa percepisce le proprie esperienze vissute come un oggetto collocato nella stessa corrente di coscienza a cui appartiene la stessa percezione. L'oggetto perciò non è che la coscienza stessa, o, al massimo, un suo prodotto o manifestazione.

Vi è poi il positivismo logico a ristabilire un puro nesso di identità tra il conoscente e il conosciuto, e lo individua nella dimensione linguistica, intesa come il luogo privilegiato di indagine e di ricerca della verità. Questa corrente filosofica è stata ispirata da filosofi come Frege, Russell, Carnap, ma soprattutto dall' eclettica persona di **Wittgenstein**. Egli, nel suo primo capolavoro filosofico,

³⁰ Cfr. Schultz, op. cit., 1986, vol. II, p. 23.

il *Tractatus Logicus-Philosophicus*³², delinea una teoria “rappresentativa” del linguaggio (la cosiddetta “picture theory”). In essa si afferma che

“la proposizione può essere vera o falsa solo in quanto è una immagine della realtà” (4.06)

Che essa sia un’immagine è provato dal fatto che

“[...] la proposizione io la comprendo senza che mi sia spiegato il senso di essa” (4.021)

e dato che

“Gli elementi dell’immagine sono rappresentanti degli oggetti nell’immagine” (2.131)

gli elementi della proposizione, le parole, rispecchieranno una struttura della realtà, un ordine, proprio di essa, e, necessariamente, comune ad entrambi, in quanto

“Nell’immagine e nel raffigurato qualcosa dev’essere identico, affinché quella possa essere un’immagine di questo” (2.161).

L’ insistenza sulla nozione di immagine prova il riferimento alla vecchia concezione del conoscere come operazione di identificazione, anche se Wittgenstein dopo, andando a precisare ciò che vi è di identico tra la proposizione e ciò che essa raffigura, ciò che permette la relazione fra le due, parla di una *forma logica*, una forma di raffigurazione definita come

“[...] la possibilità che le cose stiano l’una rispetto all’altra come stanno tra loro gli elementi dell’immagine” (2.151)

richiamando così l’attenzione sull’**ordine** degli elementi, piuttosto che sugli elementi stessi.

1.5 Disamina storica: secondo paradigma

³¹ J.G. Fichte, *Principi fondamentali di tutta la dottrina della scienza*, II, 30-40, Laterza, Roma-Bari 1987.

³² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e quaderni 1914-1916*, Einaudi 1964.

Il secondo paradigma teorico, quello delle dottrine che intendono la conoscenza nel segno di una **trascendenza**, introduce ad una relazione diretta, immediata con la cosa, in quanto esiste ed è presente nella sua esistenza attuale. La presenza dell'oggetto è appunto ciò a cui mira la conoscenza come operazione di trascendenza. In tale processo non manca certo l'iniziativa del soggetto ma non si presenta nella forma di una spontaneità intellettuale formatrice o creatrice, bensì di un operare che rende manifesto l'oggetto, che lascia la parola ai fatti, accogliendoli nella loro datità. Il risultato così ottenuto è un accordo con l'oggetto, che non implica unità o identità con esso, bensì mantenimento della *alterità*³³.

Questo tipo di approccio gnoseologico ha una prima importante anticipazione nella filosofia degli **Stoici**³⁴. Nel pensiero stoico, il concetto di evidenza ha un ruolo centrale: essi chiamano *evidenti* le cose che «vengono di per se stesse alla nostra conoscenza, come per esempio, il fatto che è giorno» ed *oscure*, «del tutto non evidenti [...] come l'esser pari il numero delle stelle», quelle cioè che sfuggono totalmente alla conoscenza umana. Tra le cose oscure vi possono però essere anche quelle oscure *per natura*, perchè non cadono mai sotto la nostra evidenza («come i pori intelleggibili dei corpi»), e quelle oscure *momentaneamente* ma evidenti per natura (ad esempio la città di Atene per chi non vi risiede).

Per riferirsi ai due ultimi tipi di cose oscure vi sono i segni, rispettivamente, *indicativi* a significare le cose oscure per natura (per esempio, il sudore si assume come segno degli invisibili pori), e *rammemorativi*, a significare le cose evidenti per natura ma oscure momentaneamente (come il fumo è un segno del fuoco).

Da come gli stoici intendono l'evidenza capiamo dunque che l'oggetto di riferimento è la cosa *come* presenza intuita, che “si manifesta da sé” e “si comprende da sé”, ossia appare già come *altro* da chi la comprende. Nel caso delle cose non evidenti, invece, la dottrina dei segni fa sì che ci si riferisca lo

³³ V. voce *trascendenza*, Abbagnano, op. cit., 1971, p. 886-887.

³⁴ Cfr. Sesto Empirico, *Schizzi Pirroniani*, Laterza, 1988, II, 97-102.

stesso ad esse, pur non avendo, il segno, alcuna identità o somiglianza con la cosa, ma solo un semplice rapporto di significanza.

Questo senso attivo di trascendenza è rimasto sopito per vari secoli, con piccoli ritorni durante l'età medievale, in particolare, in **Agostino**, che nella mutevolezza della natura umana invitava a trascendere se stessi e la propria razionalità, verso la dimensione originaria e il punto focale della ragione stessa, ossia verso l'immutabilità di Dio. A quest'ultimo si giunge grazie ad un processo in cui ragione e fede interagiscono continuamente: "praecedit fides, sequitur intellectus", dice Agostino, nel senso che la mente umana può esercitare il suo ruolo razionale solo sulla base di una preliminare credenza. La ragione senza fede è "desperatio verum inveniendi", esperienza di sconfitta che uccide la speranza della verità; accompagnata alla fede, invece, l'intelligenza diventa una *ricompensa* divina e lo strumento stesso che fortifica e chiarifica l'esperienza che l'uomo ha di Dio: "credo ut intelligam, intelligo ut credam".

Il tema dell'immediata presenza della cosa alla conoscenza intuitiva (sensibile o intellettiva) è ripreso da **Ockham**, che afferma nuovamente la visione e apprensione senza intermediari della cosa stessa nell'atto del conoscere. Anche per Ockham, l'esperienza è la conoscenza intuitiva perfetta, che ha per oggetto una realtà attuale o presente, mentre quella imperfetta, che concerne un oggetto passato, deriva sempre dalla prima, e ci si riferisce ad essa tramite i segni nel modo già indagato dagli stoici.

Il concetto di trascendenza riappare infine in **età contemporanea**, prima di tutto nella fenomenologia, la corrente filosofica che assume paradigmaticamente una concezione dell'operazione conoscitiva come un trascendere, un processo di trascendenza che ha il suo termine in una datità originaria, colta nell'intuizione.

Husserl ritiene che "ogni specie di essere ha per essenza i suoi modi di darsi e quindi il suo metodo di conoscenza"³⁵; la ricerca fenomenologica quindi consiste nell'analisi di questi modi d'essere come "modi di datità". Nella

³⁵ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, 1965, I, §79, p.176.

fenomenologia, l'esperienza è definita come un'operazione intuitiva (empirica o essenziale) attraverso la quale un oggetto specifico (reale o ideale) è dato nella sua realtà originaria.

“Il mondo-della-vita è un regno di evidenze originarie. Ciò che è dato in modo evidente è, a seconda dei casi, esso stesso dato nella percezione, e cioè esperito nella sua presenza immediata, oppure è ricordato nella memoria. Tutti gli altri modi di intuizione sono presentificazioni di questo *esso stesso*.”³⁶

L'esperienza ha quindi un ruolo di primo piano, è l'atto fondante non sostituibile di ogni conoscenza, anche di quella geometrica e astratta che tratta solo dell'essenza delle cose esperite, non di esse stesse.

Sempre nell'ambito programma fenomenologico di *ritorno all'esperienza della vita*, in **Heidegger** si riscontra la più importante utilizzazione del concetto di trascendenza. Esso conduce, come vedremo, alla «distruzione della gnoseologia tradizionale», cartesianamente centrata sul «soggetto posto per sé» e da qui proiettata a «farne il fondamento del mondo inteso come insieme di tutti gli oggetti»³⁷.

Secondo Heidegger, «il conoscere è un modo d'essere dell'essere-*nel-mondo*»³⁸, cioè del trascendere del soggetto verso il mondo. Qui la trascendenza è pensata nel senso del rapporto con il mondo, rapporto che è costitutivo dell'uomo o meglio della sua struttura ontologico-esistenziale, denominata da Heidegger con il termine «Esserci» (*Dasein*), da interdarsi come soggettività trascendentale finita che vive nel mondo.

Questo rapporto di trascendenza (essere-*nel-mondo*) non è tale per cui l'Esserci vada «da un *dentro* a un *fuori* della sua sfera interiore, sfera in cui sarebbe in un primo tempo incapsulato»³⁹. Come osserva Schultz,

³⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Est, 1997, p. 156.

³⁷ Cfr. Schultz, op. cit., 1986, vol. I, p. 66.

³⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, 1976, par. 13, p. 85.

³⁹ Heidegger, op. cit., 1976, par. 13, p. 87.

«l'uomo non è dapprima in sé per entrare poi successivamente in rapporto con il mondo, ma ha già sempre a che fare con cose e uomini, in quanto l'Esserci dell'uomo è esistere nel mondo. Nell'affermazione di Heidegger secondo cui l'uomo è nel mondo, questo *in-essere* va compreso nel senso di un originario essere-intimo con il mondo. Il mondo non è qualcosa di in sé estraneo all'Esserci, poiché l'Esserci è possibile solo in quanto rapporto col mondo»⁴⁰.

La trascendenza, dunque, implica un processo nel quale l'ente si svela e si scopre all'Esserci: «l'Esserci, conformemente al suo modo d'essere fondamentale è già sempre *fuori*, presso l'ente che gli viene incontro in un mondo già sempre scoperto»⁴¹. Trascendere è dunque l'atto per cui «l'uomo, come ente nel mondo, si distingue dagli altri enti od oggetti e si riconosce come se stesso»⁴².

Anche lo specifico modo d'essere-nel-mondo proprio della *conoscenza* «si fonda preliminarmente in quell'esser-già-presso-il-mondo che costituisce come tale l'essere dell'Esserci»⁴³. Sulla base di questa struttura originaria, il conoscere si realizza, secondo Heidegger, nella sospensione della *cura*, ossia di quel rapporto specifico che l'Esserci intrattiene con gli oggetti del mondo nelle attività comuni della vita di ogni giorno (il manipolare, l'utilizzare, il commerciare con le cose). Nella sospensione di questa quotidiana attività, accade un semplice «osservare», che è di volta in volta il soffermarsi presso un ente, il cui essere è caratterizzato dal fatto che è presente, che è qui.

“Questo *osservare* è sempre orientato in una particolare direzione, è un mirare alla semplice-presenza. Esso rileva anticipatamente sull'ente che viene incontro un particolare «punto di vista». Questo stare a vedere rappresenta un modo particolare di soffermarsi presso l'ente intramondano. In questa *fermata*, in quanto venir meno di ogni manipolazione e utilizzazione, ha luogo l'*apprensione* della semplice-presenza»⁴⁴.

⁴⁰ Schultz, op. cit., 1986, vol. I, p. 66.

⁴¹ Heidegger, op. cit., 1976, § 13, p. 87.

⁴² Abbagnano, op. cit., 1971, p. 887.

⁴³ Heidegger, op. cit., 1976, § 13, p. 86.

⁴⁴ Heidegger, op. cit., 1976, § 13, p. 86.

Per questa via, Heidegger perviene alla perdita di significato del problema della conoscenza, che viene annullato nel suo senso usuale. Qui infatti non sussistono iati da colmare tra un soggetto e un oggetto della conoscenza, che invece costituiscono una totalità olistica, caratterizzata dalla comprensione o apertura reciproca dei due termini: «il rapporto con se stessi e quello con il mondo costituiscono un tutto unico»⁴⁵

Dopo la trattazione heideggeriana del problema della conoscenza, l'idea che tutte le manifestazioni e i gradi del conoscere presuppongono il rapporto dell'uomo con il mondo e sono possibili solo su questa base, è diventata opinione largamente condivisa tra i filosofi contemporanei. Questo tipo di approccio filosofico si riconduce al medesimo atteggiamento anti-rappresentazionista, che consiste nell'abbandono del principio cartesiano secondo il quale gli stati interni (idee, rappresentazioni, ecc.) siano gli oggetti primari di conoscenza e che solo a partire da essi possano essere inferiti oggetti di altra natura.

Anche il pragmatismo di **Dewey** condivide questo abbandono di credenze: per lui la conoscenza consiste in una semplice asserzione valida risultante da un procedimento di ricerca. Non vi è entità esterna da raggiungere o da inferire, solo metodi di indagine che via via costruiscono l'intera struttura epistemologica, utilizzando, di volta in volta, i risultati delle precedenti indagini come mezzi per la buona riuscita delle successive. Nell'indagine in atto, perciò, il metodo di validazione dei risultati precedenti viene ovviamente lasciato implicito, essendo indipendente ed estraneo alla ricerca attuale. Da qui nasce il comune equivoco che porta al rappresentazionismo, ossia alla credenza che vi siano degli oggetti del conoscere esistenti in rapporto ad un esterno.

1.6 Disamina storica: la scienza. Conclusioni

Questa progressiva dissoluzione dell'originario problema della conoscenza si è compiuta anche grazie agli sviluppi della riflessione sulla metodologia delle

⁴⁵ Schultz, op. cit., 1986, vol. I, p. 67.

scienze. In tale ambito, il problema gnoseologico ha subito una mutazione che lo ha trasformato nel problema della validità delle procedure effettive di accertamento e di controllo degli oggetti, nei diversi campi di indagine.

L'accento è posto sul carattere anticipatorio ed operativo dei procedimenti della scienza, a scapito di un operare che tradizionalmente era descrittivo. Questo fine, già individuato da Bacone, viene ripreso, per esempio, da August Comte, da Mach e da Hertz, pur senza che in essi si abbandoni del tutto una concezione pittorica della conoscenza. Scrive infatti Hertz nei suoi famosi *Principi della meccanica*, a proposito del problema conoscitivo:

“Come base per la soluzione di questo problema, noi facciamo uso della nostra conoscenza degli eventi già accaduti, ottenuta attraverso l'osservazione casuale e l'esperimento preordinato. Nell'effettuare così inferenze dal passato al futuro adottiamo costantemente il procedimento seguente: ci formiamo immagini o simboli degli oggetti esterni e la forma che diamo a tali simboli è che le necessarie conseguenze della immagine pensata sono sempre le immagini delle necessarie conseguenze nella natura delle cose rappresentate”⁴⁶

Questo residuo di concezione rappresentativa è stato abbandonato solo nella prima metà del Novecento, quando i fondatori della meccanica quantistica hanno optato totalmente per una scienza non descrittiva, che problematizza i procedimenti d'indagine e lo stesso linguaggio utilizzato, al posto di una conoscenza intesa in senso generale.

Nella **fisica** contemporanea assistiamo infatti ad un superamento dell'impostazione della modernità. Quest'ultima appare come una posizione “ingenua” in quanto dà validità perenne alle proposizioni di una scienza della natura che è in realtà si dimostra essere un processo interminabile di ricerca. La nuova fisica infatti abbandona la concezione dell'oggetto basata sullo schema “sostanza-accidente” per problematizzare la soggettività del ricercatore, in nessun modo eliminabile del tutto. La soggettività assoluta che dunque per Kant faceva da garante della verità ed universalità delle scienze,

diviene ora, paradossalmente, l'assoluto limite che si pone tra l'osservatore e l'oggetto, e che preclude un sapere definitivo.

Lo scienziato si trova dunque in una condizione di costitutiva **ambiguità**: egli si adopera, come in passato, a conoscere la natura in quanto tale, ma questa conoscenza deve al contempo essere riferita al processo della ricerca, non solo rispetto ai risultati già acquisiti nel passato, ma anche dal punto di vista delle potenzialità prognostiche della ricerca futura.

Ma nella pratica scientifica non si riflette in genere sulle **conseguenze** di questa ambiguità: la ricerca si svolge quasi interamente comandata da punti di vista pragmatico-tecnologici. D'altra parte, tale ambiguità è legittima: sarebbe errato e inattuale misurarla sulla base delle concezioni della scienza del passato. Questa ambiguità può piuttosto essere considerata come un sintomo dell'affermarsi, anche all'interno della scienza contemporanea, di un nuovo concetto di realtà, il cui contrassegno è costituito dal superamento di un rapporto statico con l'oggetto a favore di uno scambio dialettico tra soggetto e oggetto.

Riassumendo, sono identificabili tre conseguenze fondamentali:

- 1) soggetto e oggetto non possono più essere pensati come isolati l'uno dall'altro (non sono separabili): oggetto della scienza non è più direttamente la natura in quanto tale, nè la sua trama essenziale⁴⁷;
- 2) la conoscenza della natura è già da sempre mediata dalle conoscenze che la scienza ha prodotto e può produrre: lo scienziato, come singolo, si deve inserire nel processo della ricerca, sapendo che questo processo è infinito e si costituisce come superamento di qualsiasi conoscenza vigente (non esiste più un soggetto *sovratemporale* che legifera sulla natura);

⁴⁶ Hertz, *Prinzipien der Mechanik*, Introduzione.

⁴⁷ Una conferma di questo clima culturale e scientifico è data per esempio dall'invalidazione radicale, nella teoria atomica moderna, della consueta idea che la materia sia un qualcosa di afferrabile e di resistente. E' invece soltanto per interpretare determinati fenomeni fisici che si ricorre all'atomo: come dice Heisenberg "l'adozione del concetto di atomo risponde soltanto all'esigenza di formulare con semplicità le leggi che determinano tutti i processi fisici e chimici". La figura dell'atomo ha dunque senso soltanto per la scienza e all'interno della scienza stessa: essa dipende dal processo della ricerca e dalla sua continua trasformazione.

3) lo scienziato pertanto non può più rivendicare un diritto alla verità immediata: ciò sarebbe addirittura *ascientifico*.

Ne emerge che se la scienza vuole continuare la sua ricerca deve inserirsi in una prospettiva definibile come un “**kantismo modificato**”⁴⁸. Alla luce dei più recenti risultati della fisica pura, infatti, le usuali nozioni di *spazio*, *tempo* e di *causalità* appaiono in molti casi inadatte a spiegare i fenomeni naturali. Dunque, contrariamente a quanto riteneva Kant, esse sono prive di qualsiasi assolutezza o aprioricità, e la loro valenza è meramente esplicativa.

“In tal modo *la posizione assoluta della soggettività pura* (come unità sintetica immutabile delle determinazioni conformi a legge) viene eliminata. Ciò però ha come conseguenza anche la problematizzazione del concetto dialetticamente opposto alla soggettività pura, cioè *la cosa in sé*. [...] Rimane allora evidentemente soltanto la possibilità di definire la realtà della fisica come un processo che non può essere fondato nè nel soggetto, nè nel mondo delle cose in sé, ma che rappresenta un mondo autonomo, appunto il mondo della fisica.”⁴⁹

Ciò che invece la fisica contemporanea ritiene utile prendere dalla filosofia kantiana è il concetto di *idea della ragione*. Il proposito di fissare solo dei principi regolativi quali motivi conduttori di una ricerca scientifica in sé infinita è ciò che dovrebbe illuminare il lavoro di ogni scienziato: i concetti portanti delle scienze fisiche, in quest’ottica, perdono la posizione tradizionale di *principi costitutivi* per assumere quella di *principi regolativi*. Il “kantismo modificato”, dunque, radicalizza l’idea kantiana di **ricerca scientifica**, fino a escludere la possibilità di una visione unitaria e definitiva del mondo.

Come vedremo, le filosofie che saranno analizzate nei prossimi due capitoli hanno radici profonde nel mondo della scienza, anche se tendono poi a dare una visione più ricca dell’essere umano. Non a caso, infatti, i loro autori sono originariamente degli scienziati e, solo in un secondo tempo, decidono di tirare

⁴⁸ Cfr. Schultz, op. cit., 1986, vol. I, pag. 184.

⁴⁹ Schultz, op. cit., 1986, vol. I, p. 160.

le somme di una vasta esperienza (di laboratorio, il più delle volte) e di usare ciò che hanno scoperto per costruire un'immagine a tutto tondo dell'essere umano, delle sue capacità e dei suoi limiti costitutivi, fino ad elencarne i doveri e le responsabilità.

Oltre ad un interesse legato ai fini immediati di questo lavoro, ossia alla definizione dei concetti base su cui si basano neo-discipline quali il *knowledge management*, penso che essi meritino un'attenta comprensione proprio per questa loro non ortodossa (anche se non nuova: si pensi a Wittgenstein) provenienza, se rapportati ai filosofi di professione o ai letterati che spesso dominano i circoli dove si producono nuove idee.

In conclusione di questo capitolo, si vorrebbe porre in luce un' altro intento, che è stato sotteso alla lunga disamina storico-filosofica: il far notare al lettore l'enorme varietà di possibilità "cognitive" con cui si trova a lavorare lo studioso di filosofia.

Infatti, anche se si è cercato di dare un *filo conduttore*, che tenesse unite e quindi semplificasse, nell'esposizione, le varie tesi incontrate, esse, individualmente, costituiscono un universo a sé stante, che non ammette riduzioni; in verità è proprio questo carattere di completezza e di autonomia, ciò che rende un pensiero, che *guarda al tutto*, filosofia.

E colui che la studia, il *filosofo*, ingloba tutti questi "approcci autonomi" nella forma di "modelli" singolari di interpretazione della realtà: ciò che si vuol dunque sottolineare è che egli ha a disposizione un' enorme quantità di "**modelli cognitivi**", caratteristica che, come vedremo, gli fornisce una professionalità specifica all'interno della società *postfordista* centrata sulla conoscenza.

In particolare, anticipando ciò che si dirà nel capitolo quinto, questa professionalità si esplica nel *knowledge management*, come processo di *esternalizzazione* della conoscenza tacita e pratica di un'organizzazione.