

Gregory e così ricco di stimoli proprio a livello filosofico? Non avrebbe esso meritato una rivalutazione pari a quella operata per analoghi movimenti del Quattro e del Cinquecento?

È probabile che alcune di queste domande nascano a motivo di un'angolatura particolare di studi da me condotti, sempre in dialogo con Gregory. È certo comunque che esse sono sollecitate proprio dalla considerazione delle importanti aperture che Gregory ha saputo operare su un certo tipo di riflessioni, in modo direi pionieristico soprattutto nel campo della manualistica filosofica.

MARIO SINA

ALAN MUSGRAVE, *Senso comune, scienza e scetticismo*, Raffaele Cortina, Milano 1995. Un volume di pp. 372.

Questa tempestiva traduzione dell'opera di Musgrave *Common Sense, Science and Scepticism*, edita nel 1993 dalla Cambridge University Press, intende costituire, come bene indica il titolo, «un'introduzione storica alla teoria della conoscenza»: storica perché attenta alla effettiva evoluzione del discorso critico circa il conoscere nel pensiero contemporaneo, ma nel contempo animata da un chiaro intento valutativo che investe in primo luogo il problema della validità della «scienza» e conseguentemente della sua «verità».

Anche se non vi mancano riferimenti ad altri pensatori (segnatamente a Descartes, campione del «razionalismo», e a Kant, inventore del «sintetico a priori»), la via teorico-critica seguita dall'A., muovendo dal contrasto già classico fra il senso comune e lo scetticismo, è quella anch'essa modernamente classica e recentemente ripresa dal neoempirismo logico e suoi sviluppi, sino alla critica popperiana e post-popperiana della scienza, detta «Way of Ideas» e ribattezzata da Musgrave come «idea-ismo», dell'empirismo inglese da Locke a Hume.

Introdotta inizialmente la tesi che la conoscenza sia «credenza vera e giustificata», Musgrave dimostra di condividere con la tradizione suddetta anche la preminente valutazione «pratica» del conoscere, la sua imprescindibile utilità nell'orientare il «fare», e distinguere quindi un «conoscere di» o conoscenza di cose o oggetti, da un conoscere «come», di come fare certe cose, ed infine una conoscenza soltanto «proposizionale», di affermazioni logiche o connessioni ideali. Egli esamina anzitutto la tesi della «conoscenza vera» in quanto riducibile a «sapere che» o «conoscenza proposizionale», e la ritiene non sicuramente valida e tale da non potersi sottrarre facilmente alle tradizionali obiezioni scettiche: le quali a loro volta, come è risaputo, non possono che porre in crisi il «senso comune», che a causa della sua variabilità storica non dà che certezze pratiche contingenti, ma che se diventano scetticismo «assoluto», non possono che apparire contraddittorie.

Lo scetticismo però riesce a porre in crisi ogni apparente certezza «proposizionale» mediante il «regresso all'infinito delle definizioni», cioè il rinvio di ogni termine del discorso ad altri termini che ne diano il significato, senza che si pervenga mai ad un termine significativo per sé. A questo procedimento distruttivo i razionalisti oppongono la distinzione fra conoscenze «prime» che dovrebbero essere evidenti per sé, e loro derivazioni, che vanno ricondotte ai principii perché in sé non evidenti. Gli empiristi invece arrestano il processo con proposizioni «osservative» che dovrebbero semplicemente tradurre ciò che consta nella sua immediatezza.



Musgrave sostiene che lo scetticismo assoluto non sia sostenibile, ma che l'atteggiamento critico che lo accompagna sia invece prezioso per approfondire il problema della natura e dei limiti della «verità» e del suo fondamento: è esso esperienziale o logico-ideale?

A questo punto l'A. riassume in sintesi la critica scettica (sin da Sesto Empirico) della certezza dei sensi, e osserva che essa è comunque sempre interpretata in base a elementi non immediatamente dati, ad aspettative individuali o comuni, a «teorie» e idee presupposte. «L'osservazione è carica di teoria».

Dopo una digressione sulla «psicologia empirista», Musgrave introduce un esame critico e dettagliato della filosofia «idea-ista», l'empirismo inglese da Locke e Berkeley e a Hume; esso occupa più di cento pagine e 5 capitoli ed è notevole per chiarezza espositiva e senso critico, soffermandosi in particolare sulla distinzione apparenza-realtà, su quella fra qualità primarie e secondarie, sul passaggio dall'idealismo (l'analisi lockiana delle idee) al vero e proprio idealismo con Berkeley, e all'irrazionalismo con Hume; e infine sulle risposte a Hume circa l'induzione.

Minor spazio e atteggiamento più critico ottengono viceversa il razionalismo cartesiano e il «sintetico a priori» kantiano, e le loro posizioni sono piuttosto semplificate che veramente intese e discusse in una prospettiva più accurata, sia in senso storico che teoretico. L'unico aspetto di tali posizioni che Musgrave pare condividere è che l'indubbia esattezza e razionalità del sapere matematico o di quello fisico matematizzato non possono derivare da conoscenze puramente empiriche ed effettuali; la *scientificità* matematica deve perciò avere altre basi. Quanto a Hegel, è singolare che neppure una volta venga citato, quasi che non fosse neppure un filosofo.

Secondo Musgrave il superamento di razionalismo e kantismo fu dato dal fatto storico della scoperta e costruzione delle geometrie non euclidee (e quindi della teoria della relatività): esse dimostrerebbero che «non abbiamo una conoscenza a priori della struttura dello spazio» (p. 282) e quindi sono «l'evento più importante della storia della scienza» (cit. da Putnam) sanzionando «il crollo della geometria euclidea». Ciò produsse quella dissociazione fra teorie logico-matematiche e geometriche (puramente ideali) e la realtà dei fatti, e quella loro valutazione meramente convenzionale che ebbe molta influenza sull'empirismo logico del Novecento.

Successivamente viene esaminata la teoria della verità di Tarski, interpretandola come ripresa in senso logico-linguistico della teoria della «corrispondenza» fra parole e fatti, e ponendola in questione tramite il noto teorema di Gödel, che evidenzia i casi in cui una certa asserzione non sembra sia vera o, in alternativa, falsa, come invece si dedurrebbe dalla teoria tarskiana.

Il capitolo conclusivo espone molto brevemente la posizione popperiana del realismo fallibilista, con qualche particolare circa i suoi sviluppi ulteriori che sottolineano l'impossibilità di escludere variazioni dell'esperienza futura che rendano false conclusioni induttivamente accertate (come quella esemplare dell'ipotesi di smeraldi azzurri anziché verdi). Musgrave ne inferisce perciò l'impossibilità di una scienza sempre immutabilmente valida, se riferita a fatti concreti e non a rapporti puramente ideali o convenzionali, cioè il carattere *congetturale* di ogni conoscenza: è il tramonto «storico» (appunto a causa della presa di coscienza della storicità di ogni conoscenza) dell'illusione o pretesa sia classico-metafisica, sia moderno-scientistica, di una scienza per sempre valida e già ora sicura.

Non è certo qui il luogo per contrapporre alle tesi dell'A. posizioni che per la loro stessa natura e struttura sfuggono alle sue critiche e ai limiti congetturali delle scienze empiriche o di quelle ipotetico-convenzionali. Resta però che la sua conclusione non rende ragione dell'origine e della presenza storica (innegabile) di un «ideale» di verità non storico, assoluto: che è, esso, a mettere alla fine in crisi e a far apparire

«congetturali» le teorie scientifiche. Donde venga e a che metta capo tale ideale non viene spiegato sul piano congetturale, perché anzi è tale ideale a render congetturale (cioè imperfetto) tale piano. La posizione fallibilista è uno scetticismo moderato, non dogmatico, dimezzato, ma se «vera» anche solo storicamente, contiene pur sempre un qualcosa (o forse già quanto basta) per intuire in essa come ben altra sia la piena significazione della parola «verità». Infatti ad essa Musgrave aggiunge un aggettivo (congetturale), per esorcizzarne l'assolutezza: ma esso a sua volta è efficace in tal senso solo se ha in sé la sua verità, cioè un significato suo proprio e non convertibile con alcun altro. Ogni enunciato, anche limitativo, si pretende pur sempre «vero» in assoluto perché abbia il suo senso e la sua efficacia: non elimina, ma anzi ripropone in tutta la sua pienezza il problema della «verità» senza aggettivi.

GIANCARLO PENATI

SERGIO GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995. Un volume di pp. 230.

Storia del nulla e non storia del nichilismo: l'A. sottolinea la differenza fra le due imprese. Resta pur sempre una ricerca sul *concetto* di nulla o su taluni modi in cui storicamente si è pensato il nulla. L'A. prende le mosse dall'esame delle posizioni dei presocratici e del processo che porta alla tragedia. L'ipotesi è che nel tragico si mostri qualcosa che travalica l'orizzonte di provenienza. «Se ad una concezione dell'essere necessario con il tragico ne subentrasse una che vede nell'essere il fondo abissalmente enigmatico dell'esperienza? Se l'ontologia aprisse alla meontologia, e quindi convertisse il principio nello sfondamento del principio, l'essere nel nulla, la necessità nella libertà?» (p. 16). In questa luce la contrapposizione di Platone alla tragedia acquista un significato più vasto. Il «parricidio» nei confronti di Parmenide è apparente: la via di Platone resta quella di Parmenide. «E benché Platone lungo quella via proceda oltre, è evidente che, ancor più della sofistica, la tragedia, con la sua scandalosa pretesa di trattenere il pensiero in una dimensione di ambiguità e di enigma, continuerà ad apparirgli come la vera antagonista della filosofia» (pp. 34-35).

«La svolta mistica» è quella che si verifica allorché la verità si rapporta con il nulla piuttosto che con l'essere. In Plotino abbiamo a che fare con una doppia ontologia del nulla: il nulla è la potenza dell'Uno, ma è anche la potenza della materia e del non essere. In ambito cristiano sarà Meister Eckhart a svolgere e a radicalizzare la plotiniana ontologia del nulla. Böhme esprimerà in maniera radicale l'idea che il nulla è Dio stesso, la sua abissale profondità, la sua libertà. La differenza di Pascal da questa tradizione e, insieme, la sua parziale convergenza con essa è così espressa dall'A.: «*Gelassenheit* è il termine che la mistica ha usato per indicare precisamente questa esperienza dell'abbandono, che può certo comprendere anche il possesso estatico e la gioia (attestati in Pascal dal *Mémorial*), ma che nondimeno conosce l'oscurità della notte, e soprattutto l'ambiguità dell'indiazione; ed è, per l'appunto, il *délaissement*. Pascal strappa questo termine alla tradizione di origine e ne fa una chiave per la comprensione del mondo abbandonato da Dio. Abbandonato da Dio, ma in Dio» (pp. 81-82).

L'A. segue le vicende del concetto di nulla attraverso le varie fasi e le varie figure tipiche del romanticismo e del nichilismo. Egli osserva che «liberare la ragione all'immaginazione nel segno della verità porta inevitabilmente il sognatore e il visio-