

FRANCESCO CONIGLIONE

LA FUNZIONE DELLO SCETTICISMO NELL'EPISTEMOLOGIA DI GIULIO PRETI

La problematica scettica ritorna più volte nella riflessione di Giulio Preti, lungo tutta la sua carriera intellettuale, e segna uno dei nodi teorici fondamentali intorno ai quali il suo pensiero si è maggiormente cimentato. Le sfide che lo scetticismo pone al pensiero filosofico ed alla scienza, infatti, concernono il problema per eccellenza della gnoseologia, quello del rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, e segnano anche il discrimine che permette – sul piano storiografico – il passaggio dall'impostazione gnoseologica classica a quella moderna. Infine – sul piano dell'itinerario filosofico di Preti – la riflessione sullo scetticismo consente la formulazione di quella «ontologia critica» che, specie negli ultimi anni, occupò con maggiore intensità la riflessione del pensatore pavese.

Più nel merito, le riflessioni di Preti costituiscono uno dei contributi più importanti nell'approfondimento critico del significato storico e teorico dello scetticismo. Non a caso Mario Dal Pra, nell'introduzione alla sua fondamentale monografia sullo scetticismo greco, indica nel lungo saggio di Preti *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*¹ una delle opere che meglio hanno contribuito a mettere in luce nel problema del realismo il nucleo più profondo e cruciale della problematica scettica, in modo ancor più rigoroso e ricco di prospettive dell'opera di Charlotte Stough (1969), molto impegnata nell'analisi epistemologica e gnoseologica; ed è anzi sulla scia delle suggestioni fornite dal Preti, più che dalla Stough, che Dal Pra (1975, I, pp. 30-36) finisce col muoversi nella sua analisi dello scetticismo greco.

Dei due versanti su cui si disloca la riflessione di Preti sullo scetticismo – contributo teorico alla chiarificazione di uno dei più importanti momenti della storia del pensiero e come punto di snodo fondamentale della sua riflessione – qui prenderemo in esame solo il secondo, in modo da deli-

1 Il saggio è apparso nella *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, nn. I, II, III (1974), pp. 3-31, 123-143, 243-263 ed è quindi stato ripubblicato in modo unitario a cura di F. Coniglione, nel volume Preti 1974.

neare il valore strategico da esso assunto nella configurazione complessiva del pensiero pretiano².

1. L'interesse per lo scetticismo si manifesta in Preti sin dal suo debutto filosofico, quando prende posizione in merito al "principio di immanenza", criticato da Carmelo Ottaviano. Quest'ultimo si poneva sul piano di un convinto realismo e quindi di una critica serrata e assai veemente del principio di immanenza, da lui ritenuto alla base della decadenza della filosofia contemporanea e motivo di fondo dell'idealismo in tutte le sue forme. Delle due soluzioni principali del problema gnoseologico, l'idealismo immanentistico è quella che fa proprio tale principio; l'altra è quella del realismo oggettivistico, per la quale "conoscere è rispecchiare", da Ottaviano difeso in nome di un "nuovo realismo", indicato come "immediato-critico" (Ottaviano 1953, pp. 253-275)³. In quanto al principio immanentistico, Ottaviano lo formula nel seguente modo: «È impossibile parlare di realtà poste indipendentemente dal pensiero, cioè non sperimentate dal soggetto pensante o pensiero pensante» (Ottaviano 1934, p. 3)⁴.

2 Per un inquadramento complessivo del pensiero di Preti, che non rientra tra gli obiettivi che mi prefiggo in questo saggio, rinvio alle già esistenti monografie e raccolte di articoli: Lecis 1989; Dal Pra 1988; Cambi 1979; Minazzi 1990; Minazzi 1995, 2004; Scarantino 2007. Per ulteriori indicazioni si rinvia alla fondamentale bibliografia pretiana curata da Minazzi 1984.

3 Sulla figura di Carmelo Ottaviano vedi le relazioni pubblicate in Rando-Solitario 2008, che raccoglie gli atti dei congressi tenuti a Milano e Catania in occasione della celebrazione del centenario della nascita.

4 Ottaviano presentò la sua «Critica del principio di immanenza» per la prima volta all'VIII Congresso nazionale di Filosofia (Roma, 24-28 ottobre 1933 – cfr. Ottaviano 1934). L'articolo fu quindi stampato anche sulla *Rivista di filosofia neoscolastica* (anno 26, fasc. 5-6, 1934, pp. 559-577) e quindi su *Sophia*, la rivista da lui fondata e diretta (III, n. 3-4, 1935, pp. 543-569). La sistematizzazione definitiva di tale critica si ha nella *Critica dell'idealismo* del 1936, poi numerose volte rieditata, che gli dà questa forma: «Non ha senso parlare di realtà poste indipendentemente dal pensiero, cioè non attualmente pensate o sperimentate dal soggetto pensante o pensiero pensante» (cfr. Ottaviano 1968, p. 15). Esso viene anche ripreso e criticato nell'opera principale dell'Ottaviano, la *Metafisica dell'essere parziale*, in una formulazione lievemente modificata: «Non ha senso parlare di realtà poste indipendentemente dal soggetto pensante o pensiero pensante, e non ridotte di conseguenza a sue idee o percezioni o modificazioni» (Ottaviano 1954, p. 220). Preti (1936) fa riferimento ad un estratto inviatogli dallo stesso autore tratto dagli *Atti* prima citati. Ottaviano replicò con una «Postilla» all'articolo di Preti sullo stesso numero di *Sophia* (II-III, 1936, pp. 301-313). Per una ricostruzione complessiva di tale vicenda vedi Minazzi 1988-1989. – Quando

Preti (1936) assume la difesa del principio di immanenza a partire appunto dalla critica della gnoseologia di impianto realistico e della conseguente tesi del rispecchiamento, in ciò utilizzando però la lezione di Husserl e la sua distinzione tra “oggetti immanenti” e “oggetti reali”, i quali ultimi vengono messi fenomenologicamente solo “tra parentesi” e non teoreticamente negati. Di conseguenza, pur dando ragione a Ottaviano sull'implicito presupposto realista di ogni idealismo dogmatico, Preti (1936, p. 282) vuole tuttavia sottolineare come la distinzione soggetto-oggetto, e la conseguente tesi della mediazione tra i due quale procedura conoscitiva, possa essere effettuata sulla base di un «momento pre-conoscitivo» inteso come «flusso dell'intuizione vissuta» in cui si ha la perfetta unità di soggetto e oggetto: è questa l'esperienza sulla quale si esercita la riflessione «naturalizzante» o «reificante» che porta alla separazione dei due momenti di *noesi* e *noema*, facendone due realtà esistenti a sé, appunto quelle di soggetto e oggetto. Sia il realismo che l'idealismo presuppongono appunto tale atto di «reificazione»: il realismo assume le due realtà come onticamente separate e quindi ha la necessità della “corrispondenza” per concepire l'atto della conoscenza; l'idealismo pensa invece di superare l'ostacolo (rappresentato dall'immagine e dal “velo” che questa oppone alla trasparenza dell'oggetto nel soggetto) risolvendo uno dei due termini (l'oggetto) nell'altro (il soggetto). Per cui sia l'idealismo che il realismo sono destituiti di fondamento dal punto di vista di una filosofia critica e sono intesi in sostanza come tentativi dogmatici di risolvere l'antinomia inerente ad ogni atto di conoscenza.

Alla base di entrambi, dunque, v'è per Preti un'ontologia dualista, che diventa la compagna indissolubile di ogni forma di realismo; e il realismo a sua volta porta con sé, come suo inevitabile partner, lo scetticismo. Sebbene questa conclusione non sia ancora da Preti tratta nel suo articolo sul principio di immanenza, tuttavia sono in esso poste le basi per la successiva riflessione sullo scetticismo: la rivendicazione del piano esclusivo e intrascendibile dell'esperienza – intesa in senso fenomenologico come il *primum* onticamente unitario di ogni conoscenza, studiata «nel suo svolgersi immanente alla soggettività» (Preti 1936, p. 283), cioè intesa come sistema intuitivo originario – sarà l'idea guida da Preti assunta nel corso di tutta la sua successiva evoluzione filosofica. In tal modo la soggettività verrà intesa come «una funzione puramente formale, mediante la quale si possono descrivere le forme del processo conoscitivo» (Scarantino 2007, p. 131).

non altrimenti specificato, i corsivi contenuti nelle citazioni testuali sono sempre degli Autori.

È in *Idealismo e positivismo* che tale piano immanente dell'esperienza viene da Preti pienamente conquistato, sia sviluppando in modo coerente l'idealismo di Hegel in positivismo, sia mostrando come il coerente positivismo iniziale di Husserl venga a trasformarsi in idealismo: è proprio sul ponte in cui avviene questo passaggio tra le due opposte rive del positivismo e dell'idealismo che trova collocazione il nuovo positivismo di Preti (1943, p. 11). Preti valorizza l'idea di sistema e di totalità del pensiero hegeliano e così vede nella Ragione che in sé risolve ogni "altro", divenendone la connessione relazionale sistematica, non qualcosa di psicologico, ma un concetto costruito scientificamente e dimensionato sulla rete delle relazioni complessive di tutte le esperienze, ciascuna delle quali rappresenta in sé l'assoluto nella misura in cui rinvia ad altro da sé, ovvero in quanto è una totalità solo parzialmente in atto. E così «dal puro punto di vista idealistico si arriva ad un fermo positivismo, che accoglie e giustifica in sé le più ardite pretese della scienza, ed il culto stesso del fatto che le sta alla base» (ivi, p. 16). Insomma la "totalità concreta", di cui parla sempre Hegel, è il sistema complessivo di tutte le determinazioni e rappresentazioni che, una volta liberato dal fardello della concezione realistico-metafisica di sostanza ereditata da Aristotele, permette di interpretarne il pensiero come un idealismo metodologico in cui «le categorie di sviluppo e di divenire, tutta la dialettica, perdono ogni significato ingenuamente ontologico: esse sono *metodi* per l'integrazione razionale dell'esperienza nei simboli della scienza» (ivi, p. 18). In tal modo il concetto di Ragione, deprivato del suo sostrato sostanziale e della sua determinatezza oppositiva ad un Altro inteso come non-Essere, diventa una semplice "forma del reale" che accoglie ogni contenuto e che tutto può contenere; e l'Assoluto, inteso come essenzialmente *risultato*, non è una cosa in sé, un'entità che sfugge continuamente alla presa del pensiero, per cui «*non entra mai nella considerazione pensante della realtà se non come criterio metodologico e un limite*»; e, d'altra parte, «*ogni elemento dell'esperienza, in quanto venga sottoposto a considerazione pensante, è un momento dell'Assoluto*» (ivi, p. 28). Sono questo un relativismo, e un empirismo, che derivano da un idealismo pensato in modo conseguente e che costituisce il cuore del positivismo pretiano, inteso come «*esigenza critica nei confronti delle metafisiche sia materialistiche che spiritualistiche*» (ivi, p. 29).

Allo stesso risultato si giunge partendo da Husserl che, iniziando la propria riflessione come "puro positivista", è portato dalla necessità di dar conto della validità dei ragionamenti matematici e del concetto di verità in essi contenuto, ad abbracciare il pensiero del matematico leibniziano Bolzano e quindi a concepire un mondo di realtà ideali liberato dal-

la metafisica platonica e oggetto di un atto conoscitivo inteso come una intuizione delle essenze non meno primitiva e originaria di quella delle qualità sensibili (1943, pp. 18-20). Mediante la riduzione fenomenologica egli attinge un piano della coscienza pura non ancora compromesso da alcuna metafisica realistica o idealistica e pertanto originario rispetto a ogni possibile forma di aggregazione normativa, dalla quale scaturiscono gli oggetti e le realtà dell'esperienza così come noi la viviamo nella nostra vita immediata. Finché resta su questo piano, Husserl si mantiene nell'alveo del positivismo, su quel ponte che lo congiunge e che condivide con l'altra sponda dell'idealismo; ma quando egli si trova a dover porre in rapporto i vari piani dell'esperienza, ecco che inevitabilmente viene trascinato verso Hegel e così finisce per diventare idealista con l'ipotesi di una noesi assoluta che si costituisce all'interno di un Io puro trascendentale, in cui però permane un residuo positivistico con i "dati immediati". Husserl così «ha fatto un'ingenua ipostasi del metodo: ha creduto che veramente vi fossero dati immediati, un presentarsi della cosa "in carne e ossa" (*leibhaft*), e che questo presentarsi fosse la rivelazione di un piano di "vera realtà"» (ivi, 23).

La complementarità tra idealismo (hegeliano) e positivismo (husserliano) viene pertanto ritrovata da Preti su quel piano della esperienza intesa in modo assolutamente immanentistico che lo aveva visto contrapporre a Ottaviano: è su questo terreno sdrucioloso e instabile, dal quale è possibile precipitare nel dogmatismo dell'idealismo di tipo gentiliano o nel realismo corrispondentista (o "positivismo acritico"), che deve essere edificato il nuovo positivismo del quale egli si fa araldo. Ed è appunto quando esso viene abbandonato e si cade nel realismo, che nasce lo scetticismo, il cui contrappasso è per reazione dato dall'idealismo non conseguente, ovvero da quell'idealismo che fa propria l'assunzione della realtà ontologica del mondo come un negativo da fagocitare all'interno di un Io inteso in modo sostanziale. Realismo e idealismo – tale la lezione che possiamo trarre da questa preliminare ispezione dell'iniziale pensiero pretiano – sono le due facce di una medaglia il cui contorno di transizione è costituito dallo scetticismo. La conseguente edificazione di una epistemologia non dogmatica e di un positivismo critico non può che scaturire dall'abbattimento e dalla critica di quel presupposto realistico che è alla base dello scetticismo e quindi dalla possibilità di far crollare le due rive di un ponte che dovrebbe avere la forza di sostenersi da solo. Come sarà mai possibile portare a compimento un tale progetto? E in che misura esso incide sulla strutturazione dell'epistemologia di Preti?

2. La questione dello scetticismo ha avuto sempre un ruolo chiave nella discussione epistemologica; si può anzi affermare che l'orizzonte problematico in cui si pone l'epistemologia è definito dalla necessità di rispondere alla *sfida scettica*, dissipando l'ombra del dubbio dalle nostre conoscenze con l'assicurare loro una fondazione certa ed indubitabile. In questa ottica l'epistemologia è stata intesa come una sorta di filosofia fondamentale, o *prima philosophia*, in perfetta continuità con quella sua tradizionale attività che ne ha segnato l'intera storia, di solito indicata come "problema gnoseologico". La storia dell'epistemologia verrebbe così a coincidere *tout court* con quella del problema della conoscenza, ad iniziare dalla greco-classica: la maggior parte dei suoi problemi sono i medesimi di quelli discussi in dettaglio da Platone, Aristotele e dagli scettici antichi.

È questo il modo in cui viene tradizionalmente intesa l'epistemologia nel mondo anglosassone, diversamente da come avviene invece in Italia o in Francia: essa è cioè assimilata alla "teoria della conoscenza" ed è pertanto distinta dalla filosofia della scienza (Pagnini 1997, p. 110). In tale veste la si definisce come «la branca della filosofia che concerne l'indagine sulla natura, le fonti e la validità della conoscenza. Fra le questioni chiave cui essa tenta di rispondere ci sono: Che cos'è la conoscenza? Come possiamo ottenerla? Possiamo difendere i mezzi che ci permettono di ottenerla dalla sfida scettica?» (Grayling 2003, p. 37). Tale accezione (sulla quale concorda unanimemente la letteratura anglo-americana) (Greco 1999; Dancy, Sosa & Steup 2010, e così via) assume quale momento cardine del suo sviluppo la riflessione cartesiana, che ne avrebbe gettato le fondamenta quale branca autonoma della filosofia, tracciandone le coordinate concettuali che da allora in poi ne segneranno il dibattito: «l'agenda epistemologica di Cartesio è stata l'agenda dell'epistemologia Occidentale sino ad oggi» (Kim 1999, p. 467). L'impostazione cartesiana ha segnato l'epistemologia classica a tal punto che da parte di qualcuno s'è ritenuto il suo abbandono una svolta radicale, che ha addirittura portato alla "morte dell'epistemologia", causata in primo luogo dalle critiche effettuate dai cosiddetti teorici "antifondazionalisti". Questi criticano e delegittimano l'epistemologia in quanto vedono in essa «una disciplina non empirica, la cui funzione è di sedere in giudizio circa tutte le pratiche discorsive particolari in vista di determinarne lo statuto cognitivo. L'epistemologo [...] è un professionista attrezzato in modo da determinare quali forme di giudizio sono "scientifiche", "razionali", "meramente espressive" e così via» (Williams 2010, pp. 301-4). È contestata, insomma, la tendenza tipica dell'epistemologo ad assumere il carattere di giudice nei confronti della scienza, dichiarandola

priva di valore conoscitivo qualora non si attenga ai desiderata da esso stabiliti.

Sempre in Cartesio sono rinvenibili i temi che da allora hanno affaticato i teorici della conoscenza: il riconoscimento dei contenuti della coscienza (le “idee”) quale punto di partenza del processo conoscitivo e quindi il problema del rapporto o “ponte” tra il soggetto e l’oggetto, con la connessa esigenza di rinvenire i criteri che possono assicurare la corrispondenza tra concetti e realtà. Come sappiamo, è stato appunto il problema del “velo” delle idee ad aver innescato – per Ottaviano – la deriva idealistica; ed è proprio questo velo che Preti vuole squarciare sposando l’impostazione immanentista all’interno di un *nuovo* positivismo. Ma la sua proposta si articola in due momenti: da un lato il superamento dello scetticismo mediante la critica del realismo da esso presupposto, con ciò evitando tutti i problemi che sono presenti anche nelle elaborazioni contemporanee dell’epistemologia, intesa classicamente nel modo prima visto (ed è qui che si fa sentire la congiunta eredità hegelo-husserliana, reinterpretata nel modo già esaminato); dall’altro la rinuncia alla “fondazione” della scienza, assumendo ed ereditando in merito l’impostazione kantiana, specie nella mediazione della scuola di Marburgo. Sono queste due mosse che permettono a Preti di sfuggire ai problemi della tradizionale epistemologia, che con lui non può morire perché mai nata con le assunzioni che di solito e sino ad oggi l’hanno sottesa.

3. Per quanto riguarda il *primo momento* – il superamento dello scetticismo mediante la critica del realismo – dobbiamo constatare come la caratterizzazione che Preti dà dello scetticismo faccia prevalentemente riferimento alle prese di posizione delle filosofie del Seicento (Dal Pra 1975, p. 31), ovvero a quello scetticismo umanista ed erudito da lui ritenuto il frutto della tradizione delle *humanae litterae*, contro la quale si dirige la polemica dei “modernes”, esemplarmente incarnata nella critica svolta da Cartesio nel *Discorso sul metodo* all’istruzione umanistica. Questa tradizione finisce quasi inevitabilmente per sboccare nello scetticismo: l’umanista, ricco della sua cultura raffinata e sapiente, trae dallo studio dell’antichità i motivi per pervenire ad un privato equilibrio interiore «fatto di scetticismo e distacco» (Preti 1968, pp. 106-7). Lo scetticismo è così il punto di approdo, non ulteriormente oltrepassabile, cui perviene la sapienza umana una volta abbandonata l’illusione della conoscenza delle essenze e della natura in sé. La scepsi, più che essere un incunabolo della scienza moderna, ne costituirebbe un limite, solo superando il quale, nel senso quasi di un superamento-conservazione di tipo hegeliano (*Aufhebung*), si rende

possibile la scienza quale conoscenza “orizzontale”, inscritta nel mondo dell’esperienza.

Ma quello di Cartesio è, appunto, dubbio *metodico* e non *scettico*: non solo e non tanto nel senso che esso si converte in conoscenza “positiva”, in certezza sottratta ad ogni dubbio (sia esso anche quello “iperbolico”), cioè nel *cogito*, ma piuttosto per il fatto che esso mette per la prima volta in discussione quel presupposto realistico che gli scettici antichi avevano sempre accettato (Paganini 2008, pp. 187 ss.) e che invece Cartesio mette in crisi nelle sue *Meditazioni*, sino a dubitare dell’esistenza di un mondo al di fuori del soggetto e della realtà del corpo proprio. Ma in ciò sta anche l’ambiguità della posizione cartesiana: se, da una parte, il suo dubbio giunge a così radicali conclusioni, dall’altra, la fuoriuscita da esso può avvenire tramite quello che Preti chiama un “mito teologico”, cioè col supporre un Dio cui viene vietato «tutto quello che potrebbe mettere in forse il valore delle [...] idee chiare e distinte» (Preti 1953, p. 139). È solo tale apertura fideistica a consentire la vittoria sul dubbio scettico, altrimenti invincibile finché si ammette un presupposto realistico (ivi, p. 141). Presupposto realistico e sua crisi sono inestricabilmente connessi nella posizione di Cartesio: si viene a creare quella tensione tra rappresentazione (o “idea”, “percezione”) ed oggetto rappresentato che segnerà tutta la gnoseologia dell’età moderna.

Siamo così giunti al cuore dell’interpretazione di Preti dello scetticismo: è il presupposto realistico la fonte che lo alimenta e che lo rende invincibile, in quanto «filosoficamente lo scetticismo è la conseguenza di una concezione realistica del conoscere» (Preti 1953, p. 132). A tale diagnosi si associa la tesi che lo scetticismo è il presupposto e il punto di partenza della filosofia moderna (Preti 1963-1964, p. 170). Per Preti, dunque, lo scetticismo, da quello greco per arrivare a quello moderno, viene inteso come “autocritica del realismo” e quindi come il momento teoreticamente più consapevole presente lungo tutto l’arco della riflessione gnoseologica. Infatti già lo scetticismo antico presuppone il realismo, e così l’unione di trascendenza dell’oggetto reale e di concezione rappresentativa della conoscenza (nucleo “logico” fondamentale dello scetticismo, da distinguere da altre argomentazioni di carattere parziale, che cioè mettono in dubbio questa o quella conoscenza, come nel caso di molti tropi) fa nascere quella difficoltà fondamentale che «investe la conoscenza in tutta la sua estensione ed in tutta la sua portata» e che, col dimostrare l’impossibilità della conoscenza in generale, converge verso la liberazione dal presupposto realistico: ciò avviene quando vengono poste le basi di una gnoseologia che assuma quale proprio orizzonte solo l’ambito immanente della cono-

scenza, il semplice campo dei fenomeni, come essi sono colti nell'ambito della nostra esperienza totale.

Si tratta di un modo nuovo di intendere la conoscenza, non più commisurata ad un oggetto trascendente l'orizzonte fenomenico – oggetto che inevitabilmente finirebbe per costituire l'unico criterio di adeguatezza con la conseguente inevitabile vittoria dello scetticismo – ma piuttosto intesa come “interna” a quella che kantianamente si potrebbe chiamare l’“esperienza possibile”: «Sospeso il presupposto realistico, resta il primo senso “interno” di “verità”: resta l'adeguazione di ogni *determinata* rappresentazione fattuale e/o *determinato* processo discorsivo a criteri interni di conoscenza, quali, per l'appunto, la consistenza, la coerenza, eccetera. Compito della gnoseologia resta allora l'indagine dei processi conoscitivi stessi, delle loro strutture, dei loro criteri» (Preti 1974, p. 18). Se al posto dell'oggetto trascendente, o in sé, che resta sempre al di là di ogni possibile testimonianza, si pone l'*oggetto-del conoscere* costituito a partire dai dati, dalle loro relazioni, variazioni e così via (ivi, p. 16), allora l'oggetto riceve una sua obiettività e legalità per il fatto di costituire il risultato di una «legalizzazione funzionale di serie di dati d'esperienza» (Scarantino 2007, p. 178). Sulla base di un'autoevidenza originaria, data dalle percezioni empiriche e avente la forza di una certezza pragmaticamente vissuta, è possibile intendere il potere costituito delle categorie già indicato nell'articolo in difesa del principio di immanenza. Intuizione eidetica husserliana e trascendentalismo kantiano possono in tal modo convivere all'interno di una visione della gnoseologia antirealista nella quale l'a priori viene privato delle rigidità kantiane e inteso in modo funzionale e storicamente determinato (Minazzi 2011, pp. 231-245).

Ciò apre la possibilità di concepire la categorizzazione delle percezioni immediate come plurivoca e soggetta al tempo: venuta meno l'ipotesi della corrispondenza ad un “in sé” al cui inseguimento si lancia vanamente la conoscenza, si apre un ampio spazio per la molteplicità delle possibili legalizzazioni degli insiemi percettivi e quindi per concepire “ontologie regionali” diverse, come ad es. quella della fisica newtoniana, governata da linguaggi diversi e aventi ciascuna una sua legalità e imprescindibilità, e al cui *livello zero* sta quel piano del senso comune che con la sua certezza *pragmatica* (Preti 1953, pp. 142, 158-159) regge tutto l'edificio della conoscenza e della cultura umana. Tali universi di discorso sono propri di ogni scienza: «Ogni scienza descrive teoricamente un campo di realtà, a partire dal proprio universo di discorso e dalle sue categorie, che predeterminano i nessi, i rimandi intenzionali, attraverso e mediante cui i dati divengono significanti e si trasvalutano da meri dati a “fatti” aventi un determinato

rilievo entro la teoria. I concetti con cui essa opera divengono così determinanti del “campo” stesso: in realtà, più che descrivere classi di dati diversi, le diverse scienze operano entro l’esperienza dei “tagli” [...]» (Preti 1963-1964, 197; cfr. anche Preti 1962, pp. 486-7).

Non solo, quindi, una verità correlativa a diversi universi di discorso, ma anche una scienza concepita come un insieme di sistemi teorici aventi ciascuno un proprio universo, con la sua propria ontologia, e che quindi definisce al suo interno i propri termini, che così mutano di significato al passare da una teoria all’altra⁵: potrebbe sorgere spontaneo a questo punto il paragone tra le posizioni di Preti e quelle della più recente epistemologia, che ha appunto sottolineato il carattere olistico delle teorie scientifiche, la loro chiusura rispetto al significato, la difficoltà della traduzione da una teoria all’altra, la varianza di significato tra i termini teorici occorrenti nelle diverse teorie e, infine, la incommensurabilità tra teorie successive. Impressione che viene a rafforzarsi quando si constati come per Preti «ogni epoca (all’interno di essa, ogni corrente, ogni scuola, anche eventualmente ogni singolo pensatore) quando raggiunge il suo equilibrio opera con linguaggi, strutture discorsivo-ontologiche, criteri di verità, ecc., che hanno una loro oggettività e quindi verità; il passaggio ad altra forma di pensiero non è pertanto un inveramento delle precedenti, quanto, se mai, una trasvalutazione – comunque si opera attraverso la creazione di strutture discorsivo-ontologiche diverse, e pertanto imparagonabili. Di conseguenza non c’è superamento, e neppure ha senso la discussione di altre forme di pensiero come se esse fossero nel nostro linguaggio: tutt’al più è possibile vedere quanto, e in che misura, restino nel nostro possibili metodi, strutture, singoli contenuti (eventualmente tradotti) dei pensieri passati (ed altri – ché il pensiero altrui è per noi sempre un pensiero passato)» (Preti 1958, pp. 494-5). Parole che a ragione potrebbero essere assimilate a quelle del convenzionalismo più radicale sostenuto da K. Ajdukiewicz (1978) (Giedymin 1982) o che potrebbero anche star bene nelle opere di Kuhn o di Feyerabend, per citare i più noti rappresentanti della cosiddetta «nuova filosofia della scienza» (Coniglione 2008).

5 Preti sottolinea anche «la funzione ineliminabile della teoria nella costituzione dell’esperienza scientifica» (Preti 1968, p. 181), per cui l’oggetto della scienza è costituito all’interno di essa, nel senso che le esperienze vissute non sono le esperienze della scienza, ma solo «adombramenti» di un contenuto oggettivo (è chiaro qui il riferimento ad Husserl), che trova la sua piena realizzazione all’interno delle trame categoriali del pensiero scientifico (ivi, pp. 183-4). Sul fatto che l’esperienza è costituita da significati che sono tali all’interno di un sistema scientifico, cfr. Preti 1957, pp. 84-5.

Ne consegue anche una caratterizzazione della filosofia che – abbandonando la pretesa di un lavoro in proprio, secondo l'idea di gran parte della filosofia scientifica – viene intesa come «il discorso che porta sulle strutture formali (logiche) e semantiche (fenomenologiche) dei linguaggi e dei discorsi culturali (scientifico, morale, religioso, giuridico)» (Preti 1962, p. 472). In questo approccio metafilosofico, che recupera in sostanza l'impostazione carnapiana della *Sintassi logica*, anche l'analisi del linguaggio scientifico perde ogni carattere normativo, non pretende più di insegnare agli scienziati a parlare o ragionare correttamente, ma si assume il compito positivo di «costruire, dal linguaggio, l'ontologia regionale corrispondente a quella scienza. L'analisi del linguaggio fisico è la moderna erede della vecchia e gloriosa filosofia della natura» (ivi, p. 473). Solo in tal modo la filosofia esce dalla sua preistoria per iniziare la sua storia; e il principio di tolleranza difeso da Carnap nella sua *Sintassi* (1937, § 17) e limitato alla sola logica della scienza, viene da Preti ampliato sino ad abbracciare le forme di cultura di una civiltà. A ciò si lega l'altro ancoraggio che – accanto a quello verso il basso rappresentato del senso comune con la sua certezza pragmatica – garantisce alla scienza la comunicabilità intersoggettiva: è la possibilità di costruire, verso l'alto, un'ontologia formale generale nella quale unificare, almeno tendenzialmente, i linguaggi delle diverse teorie scientifiche e quindi pervenire ad un universo di discorso unitario. Così, da un lato, si aspira metafilosoficamente a definire un sistema generale di significati e categorie nel quale, al limite, possano risolversi in un orizzonte unitario i diversi universi di discorso delle singole scienze; ovvero, «una Ontologia generale, poiché in esso verrebbe definito un sistema ultimo di significati di tutto il mondo reale». Dall'altro, all'opposto, si tratta di «riconduurre al senso comune, con tutte le mediazioni, le corrispondenze e i rilievi di “sensi pickwickiani” che si presentano tecnicamente necessari, tutti i linguaggi culturali; perché in fin dei conti è qui, e solo qui, che materialmente i linguaggi scientifici si incontrano e si comunicano tra loro» (1957b, 117). Tuttavia il primo compito rimane sostanzialmente un progetto, un'aspirazione mai realizzata nel corso della vita di Preti, mentre è più articolato e sviluppato il momento del riferimento al piano pragmatico, proprio grazie alla discussione sullo scetticismo e alla necessità di ritrovare quelle certezze pragmatiche che sole sono in grado di vincolare la conoscenza dell'uomo, senza farla vagare nel flusso indifferenziato del mondo percettivo.

4. Ma, avevamo detto, v'è una seconda mossa strategica che mette al sicuro la conoscenza scientifica una volta liberatala dal fantasma di una realtà mai attingibile e che quindi completa il progetto epistemologico di

Preti mediante la elisione della possibile trappola del fondazionalismo, che avrebbe comunque potuto ripresentarsi sotto la forma di una pretesa riduzione degli asserti scientifici ai “dati immediati” dell’esperienza. Si tratta in questo caso di un discorso più propriamente epistemologico, nel senso di essere riferito non a tutta la conoscenza e quindi alla varietà dei mondi culturali che lo avevano sempre interessato; è, si potrebbe dire, un tentativo di riflettere sulla totalità della scienza senza porsi il problema della sua fondazione, o almeno col porsi nella misura in cui esso viene analogamente posto per la totalità dei campi del sapere. In effetti le singole procedure di controllo e verifica della scienza vanno riferite in ultima istanza a questa realtà del senso comune, nella misura in cui l’esperienza sensibile incorporata all’interno di una data disciplina scientifica postula in ogni caso un’esperienza non tematizzata, una comune esperienza vissuta (un *Erlebnis*, nel senso di Husserl) che si esprime nel linguaggio comune, che «con la sua evidenza pragmatica, appare il limite inferiore di ogni verificabilità, e quindi ciò che in ultima istanza conferisce il suo senso a tutti i nostri discorsi» (Preti 1958, p. 482; cfr. 1957, 100-47). A partire da questo vissuto, dal mondo del senso comune, la scienza edifica le sue teorie, in una sorta di ascesi che volta le spalle alla vita⁶ e che serve a risolverne le incongruenze (Preti 1953, pp. 153-61): evidente la lezione di Husserl, il quale ha avuto il merito di avere insistito sul fatto che la scienza opera sul mondo della vita, su un prescientifico intuitivo. Su questo, mediante una più o meno accentuata idealizzazione, viene costruita tutta una *Weltanschauung* scientifica.

La scienza, dunque, sfugge all’incommensurabilità e assicura la propria oggettività grazie alla possibilità di ricondurre le sue proposizioni al mondo del senso comune ed al suo linguaggio – in quanto tale pre-teorico, perché appartenente all’esperienza vissuta di ogni uomo, a sua volta frutto dell’evoluzione biologica della specie umana –, che nessuno può mettere in dubbio a meno di contraddirsi (Preti 1957, pp. 87, 151) e tanto meno può farlo lo scettico. Ma ciò non equivale a una giustificazione o *fondazione* filosofica della scienza nel suo complesso, secondo il modello classico

6 «La cultura, ogni cultura, nasce dalla vita: ma, una volta sorta, esercita rispetto alla vita una specie di ascesi, la sospende, le “volta le spalle”, ed elabora forme ideali di validità che obbediscono a criteri immanenti, non più a quello della loro immediata validità. Questo vale per quello specifico e peculiare valore che è la verità, come per ogni altro valore. Ma, a questo punto, le forme di cultura mettono in crisi la vita stessa: la sconcertano nel momento stesso che tendono a riorganizzarla entro orizzonti più vasti, più ricchi, più comprensivi. Onde ritornano alla vita come “più vita”» (Preti 1968, p. 241).

dell'epistemologia: la scienza in quanto tale è *ingiustificabile*, è quella che è, e deve essere analizzata in modo da mostrare in quali condizioni i suoi singoli asserti e teorie debbono ritenersi validi, all'interno del campo cognitivo della scienza stessa.

Qui è lo snodo in cui si colloca in Preti, accanto alle influenze della fenomenologia husserliana, la compresente eredità del trascendentalismo elaborato dalla scuola di Marburgo, specie cassireriano, che vede solo nella scienza storicamente costituita, nello "stato di fatto" delle scienze razionali, il punto di partenza per ogni considerazione di teoria della conoscenza (Cassirer 1968, I, p. 32; IV, pp. 133, 328), e che per questo aspetto si fa erede della concezione illuminista di filosofia (Cassirer 1932, p. 10). Questa eredità fa sì che Preti propenda sempre verso uno dei due poli in cui poteva essere sviluppato il progetto epistemologico kantiano (Coniglione 2002, pp. 182-188), ovvero quello trascendentale, nel quale si rigetta lo psicologismo in favore della connessione tra epistemologia e logica (Richardson 2006, p. 215) e si assume quale punto di partenza la scienza, in cui «la conoscenza, vale a dire la scienza, è l'obiettivo proprio del metodo trascendentale, e la pietra di paragone dell'epistemologia» (Coffa 1991, p. 331); mentre è sostanzialmente accantonato il progetto fondazionale (l'altro polo), in cui la filosofia viene vista come fondazione e giustificazione delle scienze e quindi tesa alla esibizione di quelle *fondamenta* che avrebbero dovuto porre la scienza su un terreno talmente saldo da sottrarla ad ogni possibilità di dubbio scettico (ed è questo in sostanza il progetto husserliano, almeno in una sua prima fase).

Grazie a questa impostazione neocriticista l'epistemologia, intesa quale luogo privilegiato in cui la filosofia affronta il problema della conoscenza, non trova la propria adeguatezza in criteri di razionalità da essa stessa posti – in modo da costituire una sorta di autocoscienza filosofica e metodologica dello scienziato, cui questo dovrebbe al limite adeguarsi se smarrisce la retta via – bensì nella pratica effettiva degli scienziati, nella conoscenza di fatto conseguita e storicamente consolidatesi. L'epistemologia parte dalla scienza (essa è il *datum*, il *faktum* da spiegare e giustificare) e *ritorna* alla scienza (il *faktum* che costituisce il suo criterio di convalida, il metro della sua adeguatezza): «La conoscenza cessa di essere considerata un problema, diviene un *fatto* e in quanto fissato nella riflessione diviene il tema di una forma particolare di sapere: la gnoseologia, appunto» (Preti 1974, p. 18). Ed è proprio questo insistere sul *faktum* della scienza uno dei *leitmotiv* del Preti maturo e antiscettico, nonché il motivo del privilegiamento, sin dai primi scritti, del trascendentalismo della scuola di Marburgo e di Cassirer in particolare (Ferrari 1996, pp. 21-28).

Questa duplice eredità (fenomenologica e trascendentale) è alla base dell'importanza da Preti attribuita alla necessità di trovare nelle scienze storicamente costituite quei piani intersoggettivi e quei metodi più positivi in grado di fare della filosofia un "onesto mestiere" e di permettere così di scoprire «cosa abbiano in comune queste diverse forme del sapere, [...] che cosa le renda, appunto, sapere» (Preti 1958, p. 477). Insomma era l'esigenza per Preti di «trovare un piano di ricerca che muovesse dall'esperienza e dalla conoscenza intellettuale, procedendo per le vie possibilmente più (relativamente) oggettive e sul terreno il più possibile aderente all'esperienza verificabile» (Preti 1958, p. 479).

E non deve essere stata estranea a questa direzione assunta dalla riflessione di Preti quella importante indicazione di Husserl sulle ragioni che hanno permesso alla scienza moderna di costituirsi come conoscenza: «[...] la scienza della natura è diventata grande in quanto ha messo da parte senza indugio il rigoglioso scetticismo antico, *rinunziando* a superarlo. Invece di logorarsi nelle vessate questioni di come sia possibile la conoscenza di una natura 'esterna' e come si dovrebbero risolvere tutte le difficoltà che già gli antichi vi scorgevano, si cimentò preferibilmente con la ricerca del *giusto metodo* per giungere ad una conoscenza il più possibile perfetta della natura, alla conoscenza della natura nella forma di scienza esatta» (Husserl 1973, § 26).

5. È a questo punto chiara l'architettura generale del pensiero di Preti, al cui centro sta come snodo essenziale l'analisi e la presa di posizione nei confronti dello scetticismo: questo è il punto di accumulo in cui il pensatore pavese prende consapevolezza della correttezza della posizione immanentistica, da lui assunta sin dalla gioventù, col mettere in evidenza come questa fosse il solo punto di equilibrio che potesse evitare l'idealismo e come al tempo stesso non fosse praticabile la strada del realismo ontologico. In tal modo viene aggirato lo scoglio sul quale tradizionalmente si erano incagliate tutte le epistemologie, dall'antichità a quelle più recenti (e possiamo aggiungervi anche il pensiero epistemologico post-pretiano): l'epistemologia non assume più una funzione fondazionalistica nei confronti della conoscenza (e peggio ancora, della scienza), che in tempi recenti le è stata rimproverata (ad es. da Richard Rorty). Ciò non fa venir meno la necessità e la indispensabilità della riduzione delle singole proposizioni scientifiche al piano del senso comune (non tanto ai "dati immediati", da lui criticati), che con la sua pragmatica autoevidenza costituisce il grado zero della certezza, su cui si edifica tutta la conoscenza umana.

Tuttavia se la scienza nel suo complesso non può essere giustificata filosoficamente, ovvero non ha la necessità di una garanzia epistemologica (anti-fondazionalismo), nondimeno essa (e qui sta la lezione kantiana e neocriticista) è un dato di fatto che si autofonda e pertanto ha una sua evidenza pragmatica della quale non si può dubitare, nella misura in cui le sue leggi e le sue teorie riescono a retroagire proprio su quel piano del senso comune al quale è in ultima istanza riservato il ruolo di giudice supremo.

È un disegno coerente e tutto sommato percorribile, che avrebbe richiesto un approfondimento sistematico che Preti non fu in grado o non seppe effettuare. Ma è un progetto che ha un prezzo alto, che non tutti sono disponibili a pagare: l'abbandono del realismo e il restar fermo su quel piano della immanenza alla totalità percettiva che costituisce la più significativa eredità husserliana. In fin dei conti sta proprio in ciò la divaricazione più significativa e incompatibile di Preti con un altro protagonista della filosofia scientifica italiana, Ludovico Geymonat, al quale tanti altri aspetti lo accomunano.

Riferimenti bibliografici

- Ajdkiewicz, K. (1978) *The Scientific World-Perspective and other Essays (1931-1963)*, a cura di J. Giedymin. Dordrecht: Reidel.
- Cambi, F. (1979) *Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*. Firenze: Grafistampa.
- Carnap, R. (1937) *Logical Syntax of Language*. London: Routledge, 2000.
- Cassirer, E. (1932). *La filosofia dell'illuminismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1974.
- (1968) *Storia della filosofia moderna*. Milano: il Saggiatore, 4 voll.
- Coffa, A.J. (1991) *La tradizione semantica da Kant a Carnap*. Bologna: il Mulino 1997.
- Coniglione, F. (2002) *Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica*. In G. Bentivegna, S. Burgio e G. Magnano San Lio (a cura di), *Filosofia, scienze, cultura* (pp. 181-218). Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
- (2008) *Popper addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale*. Acireale-Roma: Bonanno.
- Dal Pra, M. (1975) *Lo scetticismo greco*, II ed. riv. e agg., 2 voll. Roma-Bari: Laterza.
- (1988) *Studi sull'empirismo critico di G. Preti*. Napoli: Bibliopolis.
- Dancy, J. - Sosa, E. - Steup, M. (2010) (Eds.) *A Companion to Epistemology*. Malden - Oxford - Chichester: Wiley-Blackwell.
- Ferrari, M. (1996) *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Firenze: Olschki.

- Giedymin, J. (1982) *Radical Conventionalism, its Background and Evolution: Poincaré, Le Roy, Ajdukiewicz*, in Id., *Science and Conventionalism*. Oxford: Pergamon Press.
- Grayling, A.C. (2003) *Epistemology*, in N. Bunnin and E.P. Tsui-James (Eds.), *Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Greco, J. (1999) *Introduction: What is Epistemology?*, in J. Greco & E. Sosa (Eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Husserl, E. (1973) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi.
- Kim, J. (1999) What Is 'Naturalized Epistemology'?, in J.S. Crumley II (Ed.), *Readings in Epistemology*. Mountain View: Mayfield Publishing Co.
- Lecis, P.L. (1989) *Filosofia, scienza, valori. Il trascendentalismo critico di Giulio Preti*. Napoli: Morano.
- Minazzi, F. (1984) *Giulio Preti: bibliografia*. Milano: Angeli.
- (1988-1989) Il principio di immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra Giulio Preti e Carmelo Ottaviano, *Il Protagora*, a. XXVIII-XXIX, n. 13-16, pp. 245-274.
- (1990) (a cura di) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*. Milano: Angeli.
- (1995) *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*. Milano: Angeli.
- (2004) *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*. Milano: Angeli.
- (2011) *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico*. Milano-Udine: Mimesis.
- Ottaviano, C. (1934) *Critica del principio di immanenza*, estratto dagli *Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Filosofia*, a cura della Società Filosofia Italiana. Roma: Tipografia Agostiniana.
- (1954) *Metafisica dell'essere parziale*. Napoli: Rondinella, 3^a ed.
- (1968) *Critica dell'idealismo*. Catania: Castorina, 6^a ed.
- Paganini, G. (2008) *Skepsis. Les débats des modernes sur le scepticism. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*. Paris: Vrin.
- Pagnini, A. (1997) *Teoria della conoscenza*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, vol. III, *Le discipline filosofiche*. Torino: UTET.
- Preti, G. (1936) Difesa del principio d'immanenza. *Sophia*, IV, pp. 281-301.
- (1943) *Idealismo e positivismo*. Milano: Bompiani.
- (1950) *Due orientamenti nell'epistemologia*, in Preti, 1976, pp. 53-77.
- (1951) *Dewey e la filosofia della scienza*, in Preti, 1976, pp. 79-103.
- (1953) *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, in Preti, 1976, pp. 127-220.
- (1957) *Praxis ed empirismo*. Torino: Einaudi.
- (1957b) *L'ontologia della regione 'Natura' nella fisica newtoniana*, in Preti, 1976, pp. 413-435.
- (1958) *Il mio punto di vista empiristico*, in Preti, 1976, pp. 475-495.
- (1962) *Il linguaggio della filosofia*, in Preti, 1976, pp. 455-474.

- (1963-1964) *In principio era la carne*, in Preti, 1983, pp. 161-202 .
 - (1968) *Retorica e logica. Le due culture*. Torino: Einaudi.
 - (1974) *Scetticismo e conoscenza*, a cura di F. Coniglione. Catania: Cuecm, 1993.
 - (1976) *Saggi filosofici*, vol. I. Firenze: La Nuova Italia.
 - (1983) *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra. Milano. Angeli.
- Rando, F. - Solitario, F. (2008) (a cura di). *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*. Milano: Prometheus.
- Richardson, A. (2006). 'The Fact of Science' and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism, in M. Friedman and A. Nordmann (Eds.), *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science* (pp. 211-226). Cambridge – London: The MIT Press.
- Scarantino, L. (2007). *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*. Milano: Bruno Mondadori.
- Stough, C.L. (1969). *Greek Skepticism: A Study in Epistemology*. Berkeley-Los Angeles: Univ. of California Press.
- Williams, M. (2010). *Death of epistemology*, in Dancy, Sosa & Steup 2010.



Inaugurazione della mostra su Giulio Preti: intervento di Fabio Rizzi, allora Presidente degli "Amici del Centro Internazionale Insubrico". (Foto di Carlo Meazza).