

CORSO DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

ARGOMENTARE

MANUALE DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

PAOLO VIDALI – GIOVANNI BONIOLO

EDIZIONE DIGITALE

2013

VERSIONE A STAMPA EDITA DA BRUNO MONDADORI, MILANO 2002-2003

METODO O METODI?

(HEGEL, MARX-ENGELS, MILL, DILTHEY)

SOMMARIO

1.Introduzione: Quale metodo per il cambiamento?.....	3
2.Hegel e la dialettica idealista.....	4
2.1 Le premesse della filosofia hegeliana.....	4
2.2. La dialettica	4
2.3 L'Idea come articolazione dello Spirito	6
2.4. Hegel a confronto con altre concezioni di dialettica	7
3.Marx, Engels e la dialettica materialista	7
3.1 La critica di Marx alla filosofia hegeliana.....	7
4. Mill: l'induzione come indagine naturale	10
4.1. La critica al sillogismo	10
5.Dilthey: la comprensione nelle scienze umane.....	14
6. Conclusione	15
Laboratorio didattico.....	16
Ripercorrere le diverse soluzioni al problema	16
Strumenti filosofici	16
Piano di discussione.....	17
Bibliografia.....	17
Scheda didattica sul problema	18
Testi a integrazione	19

METODO O METODI?

(HEGEL, MARX-ENGELS, MILL, DILTHEY)

1. INTRODUZIONE: QUALE METODO PER IL CAMBIAMENTO?

Il XIX secolo è un'epoca segnata dal mutamento. Si assiste, infatti, ad una vistosa accelerazione dei processi sociali, economici, politici, culturali. Le città si trasformano accogliendo una borghesia in crescita e un proletariato urbano sempre più diffuso, i sistemi produttivi si allineano sul modello industriale inglese, gli Stati europei, dopo la Restaurazione, sperimentano forme nuove di partecipazione politica, lo sviluppo scientifico e tecnologico trasforma abitudini e consumi e sempre più si afferma una cultura positivista che fa della scienza il suo principale modello di riferimento.

Possiamo dire, semplificando, che **il problema del cambiamento si presenta prepotentemente nella cultura occidentale**: inteso come divenire, trasformazione, sviluppo, mutamento esso coinvolge tanto la realtà quanto il modo per comprenderla. Il mondo è sempre meno pensato come un sistema ordinato retto da regole stabili; viceversa, sempre più ci si accorge che tanto la realtà quanto il modo per conoscerla cambiano velocemente.

Qual è, allora, il metodo migliore governare il mutamento? E, più a fondo, esiste un metodo unico a cui affidare la comprensione di una realtà sempre più in trasformazione? Infine, il metodo, ammettendo che ve ne sia uno, non subisce la stessa trasformazione della realtà a cui si applica?

A queste domande si forniscono risposte diverse, che tuttavia qui cercheremo di condensare in tre diverse posizioni.

1) Da un lato il tema del cambiamento viene affrontato rinnovando uno strumento classico della filosofia. E' la **dialettica**, che con Hegel appare come il metodo migliore per ottenere una descrizione dei processi che attraversano la vicenda umana e la storia naturale. Nella prospettiva idealista lo stesso sistema del sapere ricostruisce, al suo interno, il processo storico che ha determinato la realtà. Così, la storia diventa protagonista nella metodologia, poiché si ritiene che lo sviluppo umano possa essere compreso solo se pensato storicamente.

Tale impostazione si precisa e in parte si modifica nel caso di Marx ed Engels, che della dialettica fanno il metodo tanto della comprensione quanto della trasformazione della realtà, intesa come realtà sociale (Marx) ma anche come realtà naturale (Engels).

2) Una seconda strada è quella percorsa nel contesto della filosofia positivista e in particolare dall'empirismo inglese. Il metodo di comprensione della realtà si struttura su quello della **ricerca scientifica**, ma si allarga, di fatto, ad ogni atto di comprensione del reale. In questa prospettiva la riflessione di J. S. Mill trova nell'induzione lo strumento metodologico migliore per conoscere e in generale per fare esperienza. Sarebbe errato, tuttavia, pensare qui ad una riedizione di strumenti classici dell'armamentario filosofico. Come nel caso della dialettica per Hegel, l'induzione, per Mill, non è riesumata ma profondamente ridefinita, proprio in forza delle nuove esigenze a cui, come metodo di indagine, è posta di fronte.

3) Infine, vi è chi riflette sulla possibilità che non esista un metodo comune a cui affidare tanto la conoscenza della natura quanto la comprensione dei processi storici e sociali. E' il caso di Dilthey che, all'interno di una più generale tendenza, riflette sulla necessità di un **metodo specifico per le scienze dell'uomo**. Quando si indaga sui processi naturali e quando si indaga sui processi umani il metodo da utilizzare è diverso, anche se non antitetico. Da qui il compito di descriverlo e di giustificarlo razionalmente.

Per questa via, ma non solo per questa, si allarga il divario tra scienze della natura e scienze dell'uomo, portatrici di metodi diversi e quindi di un diverso modo di pensare e ricercare. Si rompe l'integrità metodologica tra scienza e filosofia, tra conoscenza rigorosa e sapere umano, tra studio della natura e comprensione dell'universo culturale. Si evidenzia una frattura che aveva le sue basi già nella nascita della scienza moderna, ma che era rimasta latente finché la filosofia aveva cercato una giustificazione al procedere della scienza, o finché la scienza si era limitata alla sola indagine naturale, senza la pretesa positivista di descrivere anche la realtà sociale.

Nell'Ottocento la profonda accelerazione storica, sociale, politica, economica porta alle sue conseguenze la distinzione tra scienza e filosofia inaugurando, di fatto, una serie dei problemi tipici della riflessione novecentesca: esiste un metodo che caratterizza la ricerca scientifica? tale metodo vale per ogni tipo di conoscenza o vi sono ambiti in cui esso è strutturalmente inapplicabile? se vi sono tali ambiti, come è possibile averne una descrizione razionale? Insomma, quanti metodi e quante ragioni attraversano l'esperienza umana?

2. HEGEL E LA DIALETTICA IDEALISTA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) è il pensatore che ha portato più a fondo il tentativo di descrivere il processo generale della realtà tutta e, contemporaneamente, di trovare il metodo con cui tale processo avanza e si rende comprensibile. Hegel è un filosofo del movimento nelle sue varie forme: storico, sociale, naturale, spirituale. Egli ha cercato di comprendere in uno sguardo unitario la variopinta diversità del reale, tanto presente quanto passato, indicandone il senso, lo sviluppo, l'articolazione. Il generale processo in cui la realtà si determina e si rende presente è da Hegel inscritto in un sistema generale, che per lui è l'autentica scienza, sistema che rappresenta la sola prospettiva in cui collocare ogni singolo momento, ogni singolo processo, ogni singola determinazione. Nulla rimane estraneo al suo sistema e tutto in esso trova collocazione e posizione determinata. In questa pretesa sistematica sta il valore principale della sua filosofia ma, al contempo - come vedremo attraverso i suoi critici - in ciò sta anche il suo limite.

2.1 LE PREMESSE DELLA FILOSOFIA HEGELIANA

Le premesse del suo pensiero sono varie e articolate, ma comunque riconducibili a tre assunti fondamentali.

1. Il protagonista tanto del pensiero che dell'essere è lo Spirito. Lo Spirito, infatti, è il piano di sviluppo della coscienza individuale, ma anche il noi collettivo che anima le azioni degli uomini. E' la natura, la realtà nel suo sviluppo, ma anche lo stesso pensiero che la indaga. Come appare evidente, lo Spirito è il vero soggetto, non meno che il vero oggetto. La coscienza individuale, cioè il singolo soggetto, si risolve nello Spirito, che è l'autentica realtà. Quando l'auto-comprensione dello Spirito si completa, esso si sa come Assoluto

2. Il secondo presupposto è che lo Spirito è movimento, è processo. La realtà non è un sistema fisso di enti o relazioni, ma è processo, perché lo Spirito è storico, cioè si sviluppa nel tempo. "Lo Spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com'è in un movimento sempre progressivo" (*Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, [1807], Nuova Italia, Firenze 1973, I, pp. 8-9) Ciò significa che la realtà giunge progressivamente a compimento nel divenire storico e ciò avviene anche per il modo in cui lo Spirito si auto-comprende. Lo sviluppo delle filosofie, delle religioni, delle strutture sociali, dei legami politici è il modo con cui lo Spirito avviene e con cui, progressivamente, si rende consapevole a sé.

3. Infine - è il terzo presupposto - tale processo è dialettico. Il modo con cui lo Spirito si sviluppa ed è in grado di cogliere se stesso segue una struttura. Tale struttura è la **dialettica**, cioè l'articolarsi di tre posizioni in rapporto reciproco.

2.2. LA DIALETTICA

Il **sistema è possibile perché tutto il reale si determina seguendo una regola, un metodo, un'articolazione che è contemporaneamente storica e logica: tale metodo è la dialettica.**

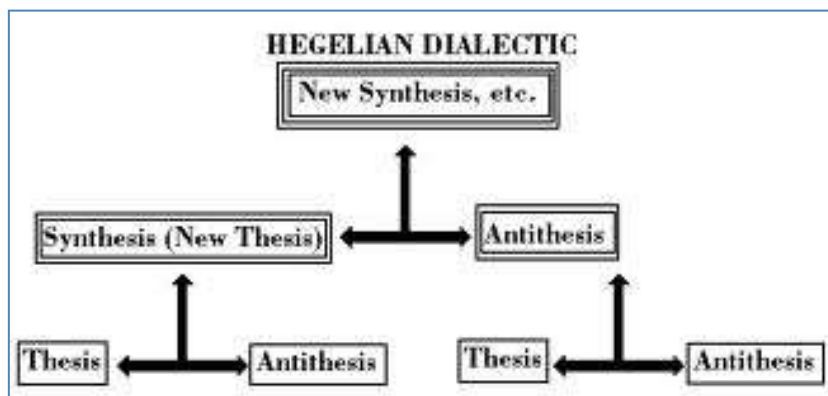
Il metodo, nella prospettiva di Hegel, non è qualcosa di esterno rispetto al processo descritto, ma di interno ad esso. Il modo di essere della realtà e il modo per comprenderla non sono diversi; al contrario, essi mostrano la stessa struttura, quella dialettica appunto. Per questo in Hegel vi sono pochi passi in cui la dialettica è descritta e "definita", perché nella sua prospettiva una definizione di dialettica equivarrebbe a farne un momento finito e determinato del processo reale, mentre ne è, invece, l'intima struttura.

Eppure, in alcuni passaggi significativi, Hegel enuncia esplicitamente il movimento della dialettica, riconducendola a tre fondamentali articolazioni, caratteristiche tanto del pensiero quanto della realtà.

Il primo momento è la fase della **tesi**, quella della realtà determinata e del pensiero definito, quella in cui la realtà è presa isolatamente e concepita in se stessa. Qui domina l'intelletto, cioè la capacità di separare e isolare, ma proprio per questo il rischio che si corre è concepire una realtà morta, fissata nei suoi limiti, senza sviluppo e rapporto con altro.

A partire da qui si manifesta, secondo Hegel, il ruolo decisivo della negazione. E' la fase **dell'antitesi**, in cui la tesi si nega e si rovescia nel suo opposto. Proviamo a concepire un singolo albero. E' la tesi da cui partiamo. Certo si può conoscerlo fin nel dettaglio ma, se non lo si nega, pensando a ciò che esso non è più – il seme da cui nasce – o non è ancora - le assi di legno che diventerà - è come se l'albero in quanto tale venisse nascosto, più che compreso. La negazione permette invece di mostrare come l'albero sia in relazione a ciò che albero non è più, come gli alimenti che ha assunto e distrutto per vivere, o non è ancora, come i frutti che produrrà. Proprio perché siamo sempre entro un processo, ogni determinazione isolata si collega alla sua stessa negazione, "il negativo è sempre anche positivo" scrive Hegel nella *Scienza della logica* (1812-1816, *Introduzione*, p. 36) perché la negazione contiene un nuovo concetto, superiore e più ricco del precedente. In questa seconda fase dell'antitesi domina la ragione, cioè la capacità di cogliere le relazioni. Essa è una fase decisiva, perché mostra che la negazione non significa distruzione e annullamento, ma novità e allargamento della prospettiva fornita dalla tesi. Un albero può diventare asse da costruzione oppure legna da bruciare, ma in questa negazione appare una più autentica verità, quella di essere albero piantato e coltivato da qualcuno, di essere natura e cultura insieme.

Con ciò siamo già passati alla terza dimensione dialettica, quella della **sintesi**, la fase che Hegel chiama anche speculativa. Qui tesi ed antitesi vengono tolte e mantenute, nel senso che ciò che è proprio dell'una e dell'altra viene sollevato e posto in un piano in cui la contraddizione è tolta e gli stessi termini che la costituivano vengono superati e compresi ad un più alto livello. Il termine che in tedesco si utilizza per indicare il superamento è **Aufhebung**, che significa insieme togliere e mantenere, secondo l'etimologia della parola tedesca. A questo livello, per restare nel nostro esempio, tanto l'albero che la



sua distruzione diventano qualcosa di diverso, lavoro umano in grado di trasformare la natura. Il processo della vita e della morte di una pianta vengono colti in una più ampia dimensione, in cui la natura – l'albero - e la cultura – il lavoro umano - si integrano in un superiore livello.

TESTO 1. HEGEL E LA DIALETTICA

L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio è un testo che vide tre edizioni, nel 1817, nel 1827, fortemente accresciuta, e nel 1830. In essa Hegel rivela e struttura il suo sistema filosofico, facendone il percorso che lo Spirito compie fino a sapersi come Spirito Assoluto. In questo brano, che appartiene alla I parte, denominata La scienza della logica, Hegel fornisce una delle più esplicite delineazioni della dialettica.

§ 79. La logicità ha, considerata secondo la forma, tre aspetti: a) l'astratto o intellettuale; b) il dialettico, o negativo-razionale; c) lo speculativo, o positivo-razionale. [...]

§ 80. a) Il pensiero, come intelletto, se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso altre: siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé.

§ 81. b) Il momento dialettico è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte.

1) La dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo scetticismo; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica. 2) La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice apparenza di

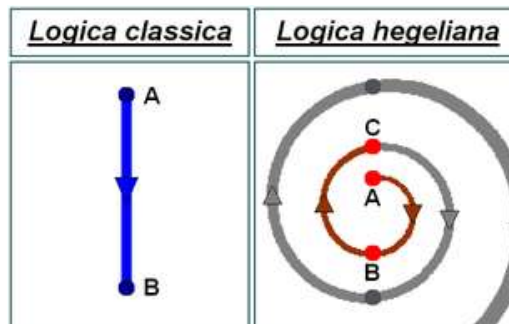
contraddizioni: cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente, e, per contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero. Spesso la dialettica non è altro che un giuoco soggettivo di altalena di raziocini, che vanno su e giù; dove manca il contenuto, e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. – Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione immanente, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito.

§ 82. c) Il momento speculativo, o il positivo-razionale, concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di affermativo nella loro soluzione e nel loro trapasso.

1) La dialettica ha un risultato positivo, perché essa ha un contenuto determinato, o perché il suo verace risultato non è il vuoto ed astratto niente, ma è la negazione di certe determinazioni, le quali sono contenute nel risultato appunto perché questo non è un niente immediato, ma è un risultato. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1817], Laterza, Roma-Bari 1978, vol. I, §§ 79-82, pp. 95-97.

Per la comprensione

1. Cosa intende Hegel per astratto?
2. Che differenza c'è tra aspetto negativo-razionale e positivo-razionale?
3. Quale rischio corre la dialettica?



2.3 L'IDEA COME ARTICOLAZIONE DELLO SPIRITO

Seguendo questo movimento dialettico si passa da una determinazione alla sua opposizione, superate e mantenute entrambe in una sintesi. Si forma una triade che ne richiama un'altra e così via, fino a ricomporre in un quadro articolato il cammino compiuto dallo Spirito. In tal modo si ricostruisce il processo dell'**Idea**, termine che in Hegel raccoglie tanto il contenuto logico quanto quello reale. Infatti l'articolazione del sistema hegeliano si scandisce in Idea in sé, la logica, in Idea fuori di sé, la natura, e in Idea in Sé e per sé, lo Spirito, sintesi suprema che al termine del processo giunge non solo ad essere ma anche a sapersi Assoluto.

Vediamo un esempio propriamente hegeliano di dialettica, utile anche per comprendere le critiche che verranno rivolte al filosofo di Stoccarda. Nello Spirito oggettivo – uno dei momenti di sviluppo dello Spirito, in cui esso si fa istituzione e realtà sociale e politica – per Hegel, si sintetizzano dialetticamente tre momenti, la famiglia, la società civile e lo Stato. La famiglia è unione di individui basata sulla relazione affettiva, il patrimonio e la cura dei figli; al suo opposto vi è la società civile, cioè l'insieme dei soggetti economici che agiscono in vista del proprio profitto. Essa è la negazione della famiglia, un ambito in cui il rapporto tra il singolo e il tutto, così visibile nella famiglia, sembra scomparire definitivamente. Eppure è proprio attraverso questa negazione che si transita al più autentico modo di comporre il piano individuale e quello collettivo: ciò avviene solo nello Stato, il terzo momento in cui la volontà del singolo si risolve nella volontà collettiva e la libertà espressa nella ricerca del profitto trova la sua verità. Solo nello Stato la volontà, anche quella dell'individuo, vuole l'universale e non il particolare (→ [Testo Hegel 1](#)).

2.4. HEGEL A CONFRONTO CON ALTRE CONCEZIONI DI DIALETTICA

Le premesse della filosofia hegeliana giustificano una concezione di dialettica integrale: essa, infatti, è metodo e contenuto, allo stesso tempo. Su queste premesse poggia anche la critica che Hegel rivolge alle precedenti concezioni di dialettica (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, 1830³ § 81, Aggiunta 1) (→[Testo Hegel 2](#)).

La prima concezione ad essere criticata è lo scetticismo, cioè la posizione di chi sostiene che non si può raggiungere nulla di certo. Tale filosofia applica la negazione ad ogni forma del conoscere. E' una via "amena e superflua" (ivi §78) perché concepisce il negare solo come un togliere, senza afferrarne la valenza positiva, l'apertura a nuove relazioni colte proprio attraverso la negazione del determinato. Anche Socrate usava un metodo dialettico, l'ironia, che rovesciava in ignoranza il presunto sapere del suo interlocutore. La sofistica, invece, ricorre alla dialettica per far valere interessi e determinazioni particolari. Platone, al contrario, con la dialettica mostrava "la finitezza di tutte le determinazioni fisse dell'intelletto" (ivi, 81, agg. 1).

Ma questi usi della dialettica antica rimangono sul semplice piano della logica, senza afferrare che ad essere dialettico è il movimento stesso della realtà. Per Hegel è stato soprattutto Kant a ridare onore alla dialettica. L'affermazione sembra paradossale poiché Kant giudica negativamente la dialettica, in quanto caratteristica di un uso della ragione che, travalicando e confondendo i suoi limiti, produce proposizioni tra loro in contraddizione (le antinomie). Ma, secondo Hegel, il merito di Kant è proprio nell'aver capito che l'intelletto recalcitra davanti alla dialettica. Ciò avviene perché, come ha mostrato Kant, "ogni determinazione astratta dell'intelletto, presa soltanto così com'è in se stessa, si rovescia immediatamente nel suo opposto": solo la ragione, nel suo momento sintetico, riesce a cogliere la ricchezza del processo dialettico, vera struttura di sviluppo del reale non meno che metodo per la sua comprensione.

3. MARX, ENGELS E LA DIALETTICA MATERIALISTA

Il ruolo di Karl Marx (1818-1883), nonché del suo amico e compagno Friedrich Engels (1820-1895) travalica il piano della riflessione filosofica per investire il più generale quadro della storia sociale dell'Ottocento e del Novecento. Marx, infatti, non concepisce l'intellettuale come un critico o un analista della realtà, ma intende il lavoro teorico come la premessa necessaria per cambiare l'esistenza degli uomini, le loro condizioni di vita, i loro rapporti sociali. Questo aspetto "trasformativo" del marxismo fa di esso, più che una filosofia, una vera e propria pratica politica. Marx ed Engels furono infatti, sul versante e politico-filosofico, tra i principali protagonisti delle lotte che accompagnarono lo sviluppo industriale in Europa e l'affermarsi della borghesia capitalista; al marxismo, come è noto, si riferiranno le correnti socialiste e comuniste che attraversano la storia politica e sociale degli ultimi due secoli. Ma al marxismo è necessario rifarsi anche per capire i meccanismi economici del nostro modello di sviluppo: l'economia politica trova in molti scritti di Marx, primo tra tutti *Il Capitale*, una delle più attente analisi dei processi fondamentali di produzione del valore nella società industriale.

3.1 LA CRITICA DI MARX ALLA FILOSOFIA HEGELIANA

La riflessione di Marx prende le mosse dal dibattito nato all'interno della Sinistra hegeliana – l'insieme di pensatori che riferendosi a Hegel ne utilizzavano la filosofia in vista della critica alla religione e alla politica tedesca – anche se presto assumerà connotati autonomi. Il riferimento e la critica ad Hegel campeggiano già dalla prima opera marxiana di un certo respiro, *La critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, scritta nel 1843 e dedicata ad un'analisi serrata dei paragrafi 261-303 della hegeliana *Filosofia del diritto*, paragrafi dedicati prevalentemente alla concezione dello Stato.

In quest'opera appaiono degli elementi di critica ad Hegel che rimarranno sostanzialmente costanti anche nel pensiero successivo e che si possono riassumere in due punti.

a) **La prima critica è quella del capovolgimento.** In Hegel si assiste costantemente, secondo Marx, ad un rovesciamento. L'individuo, la famiglia, la società civile sono "presupposto" dello Stato, nel senso che non vi sarebbe Stato senza l'esistenza di questi soggetti: invece, in Hegel, è lo Stato a svolgere il ruolo attivo, mentre a tali soggetti è riservata una funzione passiva e dipendente. Più a fondo, famiglia e società civile, che per il giovane Marx sono elementi reali ed esistenti, in Hegel diventano irreali ed "allegorici" e sembrano derivare dall'Idea. Ciò avviene perché il rovesciamento è frutto dell'astrattezza



del procedimento hegeliano. Come Marx ed Engels illustrano in un altro testo, *La sacra famiglia* (1844), Hegel tende a procedere astraendo da esistenze determinate (una mela, una pera...) per giungere a un'essenza (il frutto); quindi passa a trasformare questa essenza in sostanza (esiste il frutto) e infine a derivare da questa sostanza le singole esistenze come semplici modi di quella sostanza (pera e mela valgono in quanto momenti determinati della sostanza *frutto*). Siamo di fronte ad un rovesciamento dal predicato alla sostanza, una fallacia di **transitus de genere ad genus**, in cui ciò che è proprio di un genere, l'esistenza reale del frutto concreto, viene attribuito ad un altro genere, l'astratta essenza "frutto" (→ [Marx testo 3](#)).

a) **La seconda critica è quella di destoricizzazione**. Hegel infatti tende ad assumere alcuni aspetti particolari, lo Stato esistente, la società civile esistente, come se fossero definitivi, così facendo li si destoricizza, trasformandoli in verità quando sono solo apparenze storiche e contingenti. Così facendo si prende lo Stato prussiano di inizio Ottocento e lo si trasforma nello Stato, senza aggettivi; si assume "acriticamente un'esistenza empirica come la reale verità dell'Idea" (*Scritti giovanili* p. 18-9). Con un efficace **argomento di ritorzione**, Marx accusa l'idealista Hegel di empirismo acritico: le determinazioni più casuali e accidentali, proprio perché destoricizzate, diventano necessarie ed universali. Non si deve credere, tuttavia, che la critica di Marx colpisca la dialettica. Di fatto l'impianto dialettico rimane per Marx il più importante contributo offerto dalla filosofia hegeliana. Il problema è "rimettere sui piedi" Hegel, cioè ricollocare nella giusta relazione il rapporto tra realtà e pensiero, non facendo dell'Idea il demiurgo del reale, ma, semmai, operando in senso inverso.

TESTO 2. MARX E LA DIALETTICA

Marx aggiunse alla seconda edizione del Capitale un Poscritto in cui chiariva la sua posizione relativamente alla dialettica, prendendo lo spunto dalla traduzione russa del libro e da alcuni saggi critici ad essa rivolti. Il pensiero di Marx è ormai consolidato e la sua ricerca chiaramente orientata, eppure sente il dovere di riconoscere un debito teorico nei confronti di Hegel, pur senza risparmiargli la stessa critica che gli aveva rivolto negli scritti giovanili, cioè invertire il nesso tra piano reale e piano ideale.

Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini.

Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del Capitale i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava Spinoza: come un «cane morto». Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore [Hegel] e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non impedisce in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico.

Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche nel suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica rivoluzionaria per essenza.

K. Marx, *Il capitale*, [1873²] libro I, Poscritto alla II ed., Einaudi, Torino 1970, pp. 18-19.

Per la comprensione

- In che cosa consiste, secondo Marx, il merito di Hegel?*
- In che cosa consiste, invece, il suo errore? Come fare per correggerlo?*
- Perché la dialettica è rivoluzionaria, nei confronti della borghesia.*

3.2. LA CONCEZIONE MATERIALISTA DELLA DIALETTICA

Già dal tenore di queste critiche si comprende il diverso presupposto che caratterizza l'analisi marxiana: "i presupposti da cui muoviamo – scrivono Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca* (1845-1846) – [...] sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono quindi constatabili per via puramente empirica" (p. 9). Alla base della concezione marxista vi è la vita e la condizione sociale di uomini e donne concreti, storicamente determinati, con i loro rapporti di dipendenza, di lavoro, di proprietà, ma anche con le loro idee, la loro religione dominante, la loro concezione politica. Tutto ciò, per Marx ed Engels, è **materialismo**, cioè riconduzione alla base materiale di quelle astrazioni ("uomo", "lavoro" "Stato"...) a cui spesso si fa ricorso.

Per questa ragione occorre non una diversa dialettica, ma una dialettica materialista, cioè delle condizioni materiali del processo umano. Per comprendere tale processo Marx elabora la distinzione tra **struttura** e **sovrastruttura**, la prima base materiale definita dai rapporti economici di produzione, la seconda intesa come ambito di produzione delle idee, delle rappresentazioni, della stessa coscienza. La concezione materialista non spiega la prassi partendo dall'Idea, ma spiega la formazione delle idee partendo dalla prassi materiale.

Ma allora, se non è il movimento dell'Idea a realizzare lo sviluppo del reale, cosa determina il processo dialettico?

La risposta di Marx è chiara: **il processo storico deriva dall'opposizione tra classi**, dalla lotta tra settori della società portatori di diversi e contrapposti interessi. Così la borghesia si è opposta al mondo feudale, divenendo prima antagonista e poi egemone, rivoluzionando i sistemi di produzione, il mercato, lo Stato, la proprietà. Tuttavia questo sviluppo ha prodotto un'opposizione che apre una diversa fase storica. Il sistema industriale di produzione ha sviluppato la sua negazione, il proletariato, che tende a svolgere ora lo stesso ruolo rivoluzionario svolto dalla borghesia al sorgere del mondo moderno.

3.3. ENGELS E LE LEGGI DELLA DIALETTICA

Come si può notare, il terreno privilegiato della riflessione marxiana è il mondo sociale, politico ed economico. Dobbiamo comunque prevalentemente ad Engels in tentativo di allargare il tema della dialettica anche ai processi naturali ed alla stessa ricerca scientifica, per esempio in matematica. Senza grande originalità, ma con il merito della chiarezza, Engels giunge a formulare **tre leggi fondamentali della dialettica**, tutte presenti già negli scritti di Hegel e comunque variamente utilizzate nelle analisi economiche e filosofiche di Marx. Tali leggi sono

- **la conversione della quantità in qualità,**
- **la compenetrazione degli opposti,**
- **la negazione della negazione.**

La **prima legge** afferma che variazioni quantitative si traducono in una differenza qualitativa: l'abbassamento della temperatura trasforma la liquidità dell'acqua nella solidità del ghiaccio.

La **compenetrazione degli opposti**, secondo Engels largamente presente in natura, consiste nell'impossibilità di stabilire rigide e nette distinzioni, posto che tutto trapassa nel suo opposto per gradi intermedi e progressivi: così attrazione e repulsione, polarità positiva e negativa, individuo e specie si compenetrano l'un l'altro pur appearing come opposti.

La **negazione della negazione**, infine, può essere esemplificata nel processo che caratterizza un chicco d'orzo: esso muore (negazione) ma così facendo germina e rende possibile la pianta, che a sua volta muore (negazione della negazione) quando viene raccolta, ma con ciò si determina la presenza di numerosi chicchi d'orzo: questa doppia negazione, in dialettica, non diventa un annullamento, ma permette il manifestarsi di un più ricco e articolato piano del reale.

La dialettica hegeliana va così rivitalizzata e riaffermata nell'elaborazione marxista: si tratta, come ricorda Engels, di distinguere in Hegel il metodo (dialettico e rivoluzionario) dal sistema (idealistico e dogmatico). Il suo merito è stato comprendere che la realtà è processo regolato dialetticamente, il suo errore è averne fatto, idealisticamente, una realtà capovolta, in cui l'Idea determina lo sviluppo storico e sociale.



4. MILL: L'INDUZIONE COME INDAGINE NATURALE



Anche il pensiero empirista inglese si interroga sul metodo e sugli sviluppi della scienza, senza disdegnare il confronto con i grandi mutamenti sociali e con il bisogno di una teoria che li renda comprensibili. Da questo filone nascono l'economia classica di Adam Smith (1723-1790) e di David Ricardo (1772-1823), le riflessioni sugli effetti sociali dello sviluppo economico con Thomas Robert Malthus (1766-1834) e l'analisi dell'utile come categoria morale con Jeremiah Bentham (1748-1832) e James Mill (1773-1836). In questo clima di rinnovamento intellettuale spicca la figura di [John Stuart Mill \(1806-1873\)](#), poliedrico pensatore, interessato ai problemi logici ed epistemologici non meno che a quelli sociali – suo è uno dei primi testi sull'emancipazione femminile - o a quelli politici: il suo saggio *Sulla libertà* (1859) resta a tutt'oggi delle migliori teorizzazioni del pensiero politico liberale.

4.1. LA CRITICA AL SILLOGISMO

Coerentemente con la tradizione empirista che va da Ockham a Bacone a Locke a Hume, anche per Mill la conoscenza è conoscenza del particolare: ciò che l'uomo può osservare sono solo i casi individuali. Una verità generale altro non è che un condensato di osservazioni e inferenze già fatte.

Mill difende questa posizione tanto illustrandone le diverse applicazioni quanto criticando la posizione avversa, cioè quella di chi ritiene che si possano cogliere verità universali e da queste, per via sillogistica, trarre conclusioni. Cominciamo dalla fine: è possibile produrre conoscenza usando il sillogismo?

Dicendo "Tutti gli uomini sono mortali, il Duca di Wellington è un uomo, perciò il Duca di Wellington è mortale" si potrebbe credere che, essendo il Duca di Wellington ancora vivo, grazie al sillogismo gli abbiamo attribuito una caratteristica non guadagnata per via empirica. Ma è una conoscenza autentica quella acquisita sul Duca di Wellington?

A ben vedere non possiamo dire "Tutti gli uomini sono mortali" se non siamo sicuri che anche il Duca di Wellington, che è uomo, sia mortale. Se non lo sappiamo, il principio diventa incerto, perché vi è un uomo a cui non sappiamo se attribuire la mortalità. Ma così facendo l'incertezza nella premessa si trasferisce alla conclusione. Se, invece, sappiamo già che il Duca è mortale, allora l'inferenza è inutile, dal punto di vista conoscitivo. Insomma, **il sillogismo, se vuole essere un procedimento conoscitivo, o non ci riesce, perché usa principi incerti, oppure cade in una petizione di principio, perché dimostra solo ciò che già dichiara di sapere.**

Eppure anche Mill riconosce che conosciamo verità universali: di fatto sappiamo che "tutti gli uomini sono mortali." Come è possibile che ciò avvenga? La risposta non può essere che una: dall'osservazione, direttamente fatta sugli altri uomini che sono morti ed estesa al Duca di Wellington che è uomo e ancora vivo. Il metodo per produrre questi enunciati universali non può che partire dall'osservazione e inferire da questa: in altri termini tale metodo è **l'induzione**.

4.2 UNA NUOVA CONCEZIONE DI INDUZIONE

La concezione aristotelica di induzione parla di un passaggio dal particolare all'universale. Bisogna aspettare Hume (1711-1776) perché si cominci a pensare all'induzione come inferenza da particolare a particolare. Ma è solo con Mill che in modo esplicito si afferma che **lo specifico dell'induzione** non è la quantità ma la qualità della conclusione: **essa deve essere ampliativa rispetto alle premesse**: "L'induzione è un processo di inferenza: procede dal noto all'ignoto; e nessuna operazione che non implichi inferenze, nessun processo di cui quella che passa per conclusione non sia più ampia delle premesse da cui è tratta, rientra nel significato del termine" (Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, (1843), UTET, Torino 1988, p. 411).

3. MILL E L'INDUZIONE

Nel suo Sistema di logica deduttiva e induttiva Mill si prefigge di raccogliere il meglio prodotto dalla ricerca teorica circa il corretto ragionare. Egli non ha la pretesa della novità, ma quella della sistematizzazione, anche e soprattutto relativamente all'induzione, a giudizio di Mill ritenuta a torto un genere di inferenza non regolamentata. Da qui la sua definizione, certamente innovativa, nonché la raccolta e la schematizzazione dei metodi di ricerca induttiva.

L'induzione è quell'operazione della mente per mezzo della quale inferiamo che quello che sappiamo essere vero in un caso particolare, o in più casi particolari, sarà vero in tutti i casi che somigliano al primo per certi aspetti definiti [...] L'induzione, come l'abbiamo definita sopra, è un processo di

inferenza: procede dal noto all'ignoto; e nessuna operazione che non implichi inferenze, nessun processo in cui quella che passa per conclusione non sia più ampia delle premesse da cui è tratta, rientra nel significato del termine. Tuttavia nei libri di logica che vanno per la maggiore troviamo che proprio questa viene presentata come la forma più perfetta e addirittura come l'unica forma perfetta di induzione. [...] Secondo la fraseologia in questione, si dovrebbero chiamare induzioni perfette – anzi, le sole perfette – solo quelle in cui si dice, ad esempio, “Tutti i pianeti brillano perché illuminati dalla luce del Sole”, dopo aver osservato ciascun pianeta separatamente, o “Tutti gli apostoli erano Ebrei”, perché questo è vero di Pietro, Paolo, Giovanni, e di ogni altro apostolo - e tutte le induzioni simili a queste. Questa però è una specie di induzione totalmente diversa dalla nostra: non è un'inferenza da fatti noti a fatti ignoti, ma una pura e semplice registrazione stenografica di fatti noti»

J. Stuart Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, (1843), UTET, Torino 1988, I, pp. 411-412.

Per la comprensione

- Aiutandoti anche con il ricorso agli argomenti causali, presenti nel CDRom, indica che tipo di induzione è quella nel testo viene definita “perfetta”.
- Che cosa la rende “perfetta” secondo i manuali di logica?
- Perché proprio questo è, a giudizio di Mill, il suo limite?

Mill ne è consapevole solo in parte, ma la sua concezione del metodo induttivo comporta una caratteristica ulteriore e inevitabile: **la conclusione di un'induzione non è mai certa, ma solo probabile**. Infatti, se la fonte del nostro conoscere è l'esperienza e se l'induzione non è registrare fatti ma procedere dal noto all'ignoto, allora non vi è certezza assoluta nel procedimento induttivo, perché possiamo aspettarci un comportamento regolare della natura, ma non richiederlo come una necessità. Già Hume aveva aperto questa strada, ribadendo il carattere solo probabile dell'induzione: ogni inferenza induttiva, per usare i suoi termini, è materia di fatto, quindi non può essere necessariamente vera.

Qui si apre un'onesta e interessante riflessione fatta da Mill stesso. **L'uniformità della natura** è una premessa fondamentale dell'induzione: inferiamo da fatti noti che il prossimo caso, dello stesso tipo, avrà le medesime caratteristiche di quelli osservati solo perché ci aspettiamo che la natura si comporti regolarmente. **Ma se l'induzione si giustifica sulla base della regolarità naturale, in che modo si giustifica l'uniformità della natura?** La risposta di Mill è franca e disarmante: **induttivamente**. Non è la prima né la più ovvia delle induzioni, scrive Mill, ma avendo effettuato in diverse occasioni altre e più limitate induzioni e avendo constatato che la natura, in termini generali, si comporta uniformemente, abbiamo delle buone ragioni per credere che nel suo complesso la natura si comporti rispettando una fondamentale uniformità. Ma una tale soluzione non si presta ad un **circolo vizioso**? Mill ne è consapevole e infatti scrive: “se qui vi sia o no una contraddizione può essere materia di una ricerca lunga e delicata” (ivi, libro III, III, p. 438); ma se non si ammettesse l'uniformità naturale mancherebbe il fondamento di tutte le nostre inferenze induttive. (→ [Mill testo 4](#))

4.3 I METODI INDUTTIVI DI RICERCA DELLE CAUSE

Se si vuole conoscere la natura occorre cercare di indagarne, induttivamente, le cause. «La nozione di causa è la radice di tutta quanta la teoria dell'induzione» (ivi, III, V, p. 457). Per farlo Mill individua cinque metodi di ricerca, da lui chiamati “canoni”, che costituiscono il metodo stesso della conoscenza induttiva.

- Metodo della concordanza:** se due o più casi del fenomeno che stiamo indagando hanno una circostanza in comune, questa è la causa del fenomeno dato.
- Metodo della differenza:** se in due fenomeni, comuni in tutto tranne che per una proprietà, si evidenzia una differenza, quella differenza è causata dalla proprietà presente solo in uno di essi.
- Metodo congiunto della concordanza e della differenza:** se più fenomeni, alcuni caratterizzati da una proprietà in comune, altri dalla mancanza di questa proprietà, evidenziano i primi un certo evento e i secondi la sua mancanza, allora la proprietà comune è la causa o la concausa dell'evento. Come si nota questo terzo metodo è solo la combinazione dei primi due. Mill stesso parla sovente di 4 metodi e non di cinque. Ma il metodo congiunto ha un suo rilievo specifico. Possiamo dire, infatti, che i metodi della concordanza, della differenza e quello derivato dalla loro congiunzione servono per rintracciare le

condizioni necessarie e/o sufficienti di un dato fenomeno. Ricordiamo che, in occasione dell'accadere di un dato evento, una **condizione necessaria** è una circostanza in assenza della quale l'evento non può accadere: il metodo della differenza è un'utile strategia per individuarla. Una **condizione sufficiente**, viceversa, è una circostanza in presenza della quale l'evento deve accadere: il metodo della concordanza serve a determinarla. Se, infine, cerchiamo di individuare una relazione univoca tra causa ed effetto, cercheremo **condizioni necessarie e sufficienti**, e in questo caso è opportuno ricorrere al metodo congiunto della concordanza e della differenza.

4) Metodo dei residui: sottraendo da un fenomeno ciò che, da induzioni precedenti, si sa essere l'effetto di certi antecedenti, il residuo del fenomeno sarà l'effetto degli antecedenti che restano.

5) Metodo delle variazioni concomitanti: riscontrando variazioni simili e concomitanti in due fenomeni, si può ipotizzare che tra essi vi sia un nesso causale.

I metodi di Mill presentano l'indubbio vantaggio di fornire uno schema per l'impostazione di un'indagine induttiva, ma su di essi aleggia una critica di fondo, formulata, tra gli altri, da William Whewell (1794-1866), che nel 1840 pubblica l'importante *Philosophy of the Inductive Sciences*. Secondo Whewell, i canoni di Mill danno per scontata proprio la cosa più difficile da scoprire, ossia la riduzione della complessità dei fenomeni a pochi e confrontabili fattori rilevanti; bisogna invece muovere da idee a priori rispetto ai fenomeni e grazie ad esse tentare di capire quali sono tali fattori rilevanti. Insomma, il grosso della ricerca scientifica finisce proprio là dove i canoni di Mill dicono che inizia, cioè nella individuazione dei fattori in rapporto causale. Per questo, come è stato rilevato, si può dire che i metodi di Mill "non sono né strumenti di scoperta, né strumenti di dimostrazione. Essi sono strumenti per il controllo delle ipotesi. I loro asserti, presi insieme, descrivono il metodo dell'esperimento controllato che è il mezzo comune e indispensabile in tutta la scienza moderna» (I.M.Copi, C. Cohen, *Introduzione alla logica*, pp. 523-524).

Come ulteriore esemplificazione riportiamo alcuni esempi.

ESEMPI DI METODI INDUTTIVI DI MILL

1. Metodo della concordanza

A New York cinque studenti di medicina si ammalarono contemporaneamente, manifestando cefalea, dolori muscolari, tumefazione delle linfoghiandole e della milza, febbre. Gli studenti erano tutti iscritti alla Cornell University, ma frequentavano corsi diversi, mangiavano in luoghi diversi e si conoscevano appena. La malattia era insorta pochi giorni dopo aver partecipato a un pranzo dove avevano consumato carni insaccate. Si sospettò che questo, unico fattore rilevante comune, fosse l'agente causale della malattia, e le indagini successive confermarono che lo era stato, poiché l'ingestione di carni parassitate mal cotte aveva trasmesso a tutti i cinque studenti la toxoplasmosi.

Da B.H. Kean *et al.*, *An epidemic of acute toxoplasmosis*, in "JAMA", 1969, n. 12, p. 1002.

2. Metodo della differenza

La capinera, un uccello canterino dei boschi europei, sembra aver sviluppato – in soli quaranta anni – il programma genetico per una rotta migratoria del tutto nuova, che ogni inverno la fa andare avanti e indietro dall'Europa centrale all'Inghilterra, anziché verso i climi più miti del Mediterraneo occidentale, normalmente cercati da questi uccelli. Dal 1950 gli osservatori hanno notato un costante incremento del numero di capinere che svernano in Gran Bretagna; molti di questi uccelli hanno dei cartellini che segnalano che hanno trascorso l'estate a riprodursi in Germania e Austria. Per verificare se un programma di migrazione geneticamente alterato stava inducendo questi uccelli a deviare di ca. 800 miglia rispetto al resto degli uccelli che lasciavano l'Europa centrale ogni autunno, dei ricercatori dell'Istituto Max Planck in Germania hanno preso degli uccelli da Weston-super-Mare, a circa 100 miglia ad est di Londra sul Canale di Bristol, e li hanno trasferiti in Germania, dove 41 giovani uccelli sperimentali avevano nidificato per due stagioni insieme ad uccelli catturati in Germania per fare un raffronto. Poiché tutti gli uccelli nell'esperimento non erano mai stati fuori dalla Germania, ed erano soggetti agli stessi stimoli ambientali, l'unico modo in cui essi potevano trovare la via per l'Inghilterra sarebbe stato attraverso una mappa geneticamente modificata. È stata verificato quale fosse il sentiero migratorio preferito dagli uccelli mettendoli in coppe rovesciate rivestite di carta copiativa per macchine da scrivere, sulla quale, ripetutamente, non appena essi cercano di prendere il volo i loro piedi scorticavano la direzione preferita lasciando minuscole impronte sulla carta. La prole degli uccelli che

avevano svernato in Inghilterra ha lasciato tracce in direzione nord-ovest, verso Weston-super-Mare, Inghilterra. La prole degli uccelli che avevano svernato in Germania, al contrario, ha lasciato tracce in direzione della normale rotta sud-occidentale degli uccelli verso il Mediterraneo. La preferenza degli uccelli per diversi sentieri è stata una chiara dimostrazione che essi sono stati guidati da una mappa programmata nei loro geni. «La cosa veramente sorprendente», ha detto il dottor A. J. Helbig, uno dei ricercatori, «è stata che l'adattamento a questo nuovo comportamento migratorio si sia sviluppato così rapidamente. Si tratta della prima dimostrazione che i processi evolutivi possono essere molto più rapidi di quanto pensassimo. (Riportato in P. Berthold e altri, *Rapid Microevolution of Migratory Behaviour in a Wild Bird Species*, in "Nature", 17 dicembre 1992, pp. 668-669)

3. Metodo congiunto della concordanza e della differenza

L'epatite A è un'infezione del fegato che affligge diecimila americani; è ampiamente diffusa tra i bambini, si trasmette principalmente attraverso il cibo o l'acqua e può portare alla morte. Si può prevenire? La soluzione ideale, ovviamente, sarebbe un vaccino efficace. Ma chiunque fosse disposto a provare su se stesso un vaccino per l'epatite A incontrerebbe una difficoltà enorme: è molto difficile prevedere dove scoppierà l'infezione e pertanto non è possibile, normalmente, scegliere soggetti sperimentali da cui ricavare risultati affidabili. La difficoltà alla fine è stata superata nel modo seguente. Un vaccino ritenuto efficace è stato sperimentato su una comunità di ebrei hasidici a Kiryas Joel nella contea dell'Orange, nello Stato di New York, una comunità del tutto atipica in quanto è colpita annualmente da epidemie di questa infezione. Quasi nessuno a Kiryas Joel sfugge all'epatite A e quasi il 70 per cento dei membri della comunità è già stato infettato prima dei diciannove anni. Il dottor Alan Werzberger, dell'Istituto di medicina di Kiryas Joel, e i suoi colleghi selezionarono, in quella comunità, 1.037 bambini di età compresa tra i due e i sedici anni, che non erano stati esposti al virus dell'epatite A, in quanto presentavano una caratteristica mancanza di anticorpi al virus nel loro sangue. La metà di loro (519) ricevette una dose di un nuovo vaccino, e tra questi bambini vaccinati non si registrò in seguito un solo caso di epatite A. Dei 518 bambini che ricevettero varie altre iniezioni di placebo, 25 furono infettati subito dopo dall'epatite A. Il vaccino per l'epatite A era stato trovato (Copi e Cohen 1961-1994, pp. 505-506).

4. Metodo dei residui

Arago [(1786-1853), fisico francese, studioso di elettromagnetismo e di ottica] sospese un ago magnetico a un filo di seta e lo fece oscillare: osservò che se lo si sospendeva su una lastra di rame, l'ago raggiungeva lo stato di quiete più presto di quanto non lo raggiungesse quando sotto di esso non si trovava la lastra di rame. Ora in entrambi i casi c'erano due *verae causae* [due antecedenti di cui si conosceva l'esistenza] per cui l'ago *doveva* alla lunga raggiungere lo stato di quiete: la resistenza dell'aria, che si oppone a tutti i moti che hanno luogo in essa, e alla lunga li annulla, e la mancanza di mobilità perfetta del filo di seta. Ma l'effetto di queste cause era noto con precisione grazie alle osservazioni fatte in assenza del rame: datolo per scontato, e sottrattolo, comparve un fenomeno residuo: il fatto che era il rame stesso a esercitare l'influenza ritardatrice. Questo fatto, una volta accertato, condusse rapidamente alla conoscenza di una classe di relazioni interamente nuova e inaspettata» (Mill, 1843, III, IX, p. 584, ripreso da).

5. Metodo delle variazioni concomitanti

Nel più grande acceleratore di particelle del mondo, il LEP [Large Electron-Positron Collider], azionato dal laboratorio di fisica delle particelle di 18 nazioni europee (CERN), uno strano enigma è rimasto irrisolto per più di un anno. Non si riuscivano a spiegare alcune fastidiose fluttuazioni nei raggi di elettroni e positroni (i loro gemelli di antimateria) che girano vorticosamente nell'anello di 26,7 km dell'acceleratore. Anche se molto piccole, queste fluttuazioni creano seri problemi quando l'energia dei raggi deve essere misurata con molta precisione. «Avevamo supposto che qualcosa nel nostro apparato stava causando queste fluttuazioni - l'alimentazione di corrente, o qualcos'altro», disse il dottor Lyn Evans, il fisico gallese responsabile del LEP. Ma il dottor Gerhard Fischer, del Centro dell'acceleratore lineare di Stanford in California, suggerì che le forze gravitazionali esercitate dalla luna (chiamate effetti lunari di marea) potevano essere la causa. Il dottor Albert Hofmann del CERN e i suoi colleghi

verificarono questa ipotesi lunare con un esperimento lungo ed estenuante nel novembre del 1992. Essi registrarono un complesso schema di fluttuazioni nell'energia dei raggi di particelle del LEP che *corrispondeva esattamente* alle fluttuazioni della forza di marea esercitata dalla luna. Il problema era risolto. L'attrazione gravitazionale della luna non influenza direttamente gli elettroni o i positroni, che sfrecciano intorno all'anello sotterraneo presso il LEP. Ma la forza di marea della luna deforma molto lievemente il vasto tratto di terra in cui è incassato il tunnel circolare, modificando la circonferenza di 26,7 chilometri del tunnel di un solo millimetro! Questo minuscolo cambiamento nelle dimensioni dell'acceleratore causa fluttuazioni di circa 10 milioni di elettronvolt nelle energie dei raggi (Malcom Browne, *Moon Is Found to Be the Cause of a Real Puzzle*, in "New York Times", 17 novembre 1992).

5. DILTHEY: LA COMPrensIONE NELLE SCIENZE UMANE

La seconda metà dell'Ottocento vede nascere, soprattutto in terra tedesca, un interessante dibattito sul metodo delle scienze storiche. Esso si collega allo sviluppo dello storicismo, cioè della concezione per cui la realtà è intrinsecamente storica. Tale concezione, com'è ovvio, trova un forte impulso nella filosofia hegeliana, che fa della storia lo scenario di sviluppo e di comprensione dello Spirito. Ma anche chi non si allinea alle posizioni idealiste partecipa al dibattito su valore, significato e metodi del sapere storico.

Di questo tipo è la posizione di Jakob Burckhardt (1818-1897), che parla della storia come di un atto di **comprensione, che consiste nel cogliere l'universale nel particolare**. Tale capacità si fonda su un'intuizione del passato che si sta ricostruendo, intuizione lontana tanto dalla procedura dialettica degli idealisti quanto dal metodo induttivo sostenuto dai positivisti.

Con forza anche maggiore Johann Gustav Droysen (1808-1884) introduce la decisiva distinzione tra **scienze della natura** (*Naturwissenschaften*) e **scienze dello spirito** (*Geisteswissenschaften*) o scienze umane, come tendiamo a dire oggi, precludendo ad una netta differenza tra la conoscenza fornita dalle prime e la comprensione resa possibile dalle seconde. Come ricorda Wilhelm Windelband (1848-1915), le scienze della natura sono scienze della legge, le scienze dello spirito sono scienze dell'avvenimento: per questo le prime vengono chiamate **scienze nomotetiche**, perché cercano leggi generali, e le seconde sono dette **scienze idiografiche**, perché studiano fatti particolari. La differenza, tuttavia, non è di contenuto ma di metodo: fisica o storia non indagano, propriamente, realtà diverse, ma indagano in modo diverso ([Windelband Testo 6](#)).



[Wilhelm Dilthey](#) (1833-1911) è il pensatore che più decisamente si propone non solo di approfondire tale distinzione ma di produrre anche per le scienze dello spirito una fondazione paragonabile a quella che, nel Seicento, avvenne per le scienze della natura.

Il punto di partenza di Dilthey è l'uomo, ma non concepito come una realtà stabile da conoscere e definire: "io non parto da un oggetto o da un rapporto del conoscere con tale oggetto: quello che è dato come base fattuale di ogni teoria sono produzioni spirituali nate dallo scopo di conoscere l'uomo o la storia o la società o le relazioni reciproche tra questi momenti" (*Introduzione alle scienze dello spirito*, [1883], aggiunte I.I, p. 530). Il punto di partenza della sua analisi è l'uomo che elabora la propria esperienza, che riflette sul proprio mondo, che storicizza e attualizza le sue teorie. **Il punto di partenza non è un oggetto, quindi, ma un'attività, quella della realtà storica ripensata e vissuta come il proprio modo di concepire il mondo.**

Ciò che conta per la comprensione del mondo umano è la rielaborazione dal fatto – storico o naturale che sia - nella coscienza. Infatti anche per Dilthey la dimensione storica non è una parte del sapere, ma un modo di interrogare se stessi e il nostro mondo: non preesistono fatti in sé storici e altri fatti in sé non storici, ma differenti tipi di domande, che dipendono dagli scopi e dalle necessità di chi pone tali domande.

Come si può notare sta nascendo, sulla via indicata da Dilthey, un ambito nuovo di indagine, che fa del comprendere (*verstehen*) un atteggiamento radicalmente diverso dallo spiegare (*erklären*), proprio della scienza naturale. Non è quindi possibile, per Dilthey, che il modello di metodo e di conoscenza proprio dalle scienze naturali divenga il riferimento per la comprensione tipica delle scienze umane, prime tra tutte la storia. Per esempio, ben diversamente che nella natura, nella storia nulla si ripete, cercare l'uguale non ha senso, mentre ciò che conta è cercare lo specifico. L'autentica comprensione storica consiste nell'immergersi e nell'immedesimarsi nel vissuto culturale degli uomini del passato che stiamo indagando. Ciò è possibile perché ognuno di noi condivide con gli altri uomini una struttura psichica, un

mondo interiore, una propria storicità, che permette di cogliere l'altro "dall'interno". Nelle scienze dello spirito l'oggetto viene inteso ancora prima di essere conosciuto, poiché viene colto nella totalità del nostro mondo psichico e culturale (Testi 7 e 8).

6. CONCLUSIONE

Con la dialettica hegeliana non meno che con quella marxista vive ancora la possibilità di un approccio unitario ai fatti umani e naturali. Tuttavia, sempre più prepotente, si fa il successo dell'approccio scientifico, che con il positivismo ottocentesco pervade non solo l'indagine naturale ma anche la vita sociale. Pervade ma non domina. Infatti, anche una prospettiva non perentoria, come l'epistemologia di Mill, basata sulla crescita ma anche sulla incertezza conoscitive, non è in grado di dar ragione, attraverso il metodo induttivo, del sempre più articolato mondo dello spirito. Le scienze dell'uomo si fanno portatrici di nuove istanze basate sul concetto di comprensione ed anche su una sorta di circolarità tra comprendere e aver già compreso. Sta formandosi, ai confini di questo dibattito, un nuovo approccio, quello ermeneutico, il cui metodo non è né dialettico, né induttivo, ma circolare: gli schemi culturali anticipano la comprensione storica e la rendono possibile.

LABORATORIO DIDATTICO

RIPERCORRERE LE DIVERSE SOLUZIONI AL PROBLEMA

1. HEGEL

“In quanto la filosofia ha da essere scienza, essa non può prendere a prestito il metodo da una scienza subordinata qual è la matematica” (*Scienza della logica*, Pref. I ed.). Con questa affermazione Hegel rivendica una priorità al metodo della filosofia. **a) Sai indicare che argomento usa per farlo? b) Considerando il rapporto tra filosofia e matematica, per spiegare questo ragionamento si potrebbe usare anche un altro argomento. Quale? Con quale decisiva premessa?**

2. MARX

Marx, nel *La Sacra famiglia*, critica Hegel di *transitus de genere ad genus*, perché egli astrae da esistenze determinate per giungere a un'essenza e quindi trasforma questa essenza in sostanza e fa derivare da questa sostanza le singole esistenze. **a) Fornisci una definizione di questa fallacia b) Da quale presupposto parte Marx per attribuire a Hegel questa fallacia? c) Perché tale presupposto è un esempio di materialismo?**

3. MILL

Secondo Mill il sillogismo deduttivo se vuole essere un procedimento conoscitivo o non ci riesce, perché usa principi incerti, oppure cade in una **petizione di principio**, perché dimostra solo ciò che già dichiara di sapere.

a) Che argomento viene utilizzato in questo ragionamento? b) Definisci la petizione di principio.

c) Mill afferma il principio di uniformità della natura come esito di un'induzione. Servendoti anche dell'unità sul metodo del volume precedente, rintraccia **chi, prima di lui, aveva sostenuto tale principio e in che modo l'aveva fatto?**

4. DILTHEY

a) A differenza di quanto afferma Hegel, per Dilthey le scienze dello spirito non possono derivare il loro metodo dalle scienze naturali. Per quale ragione?

b) In che cosa consiste, per Dilthey, la comprensione storica?

STRUMENTI FILOSOFICI

I metodi induttivi di ricerca delle cause

Tradizionalmente si trattava l'induzione come un'inferenza dal particolare al generale, e una deduzione come l'inferenza dal generale al particolare. Vi sono infatti induzioni 1) con premesse generali o 2) con conclusioni particolari, e deduzioni 3) con premesse particolari o 4) con conclusioni generali. **a) Sai individuare degli esempi di questo tipo?**

Mill non solo ha contribuito alla definizione attuale di induzione (inferenza ampliativa e solo probabile) ma ha anche codificato vari metodi di ricerca delle cause. Nel [file sotto riportato](#) sono indicati diversi esempi dei 5 metodi induttivi di Mill. **b) Dopo averli letti prova a individuare a quale metodo corrisponde l'esempio seguente:**

“ Siamo nel 1767. Nella cittadina di Devon, si manifesta, in forma epidemica, una certa patologia, determinata da forti dolori addominali. Stupisce, però, che nella contigua cittadina di Hereford nessun

abitante venga colpito dalla malattia. Non esiste nessuna apprezzabile differenza tra i due villaggi, relativamente alle consuetudini alimentari e igieniche dei loro abitanti, tranne una: gli abitanti di Devon, diversamente da quelli di Hereford, per preparare il sidro, che poi consumavano, usano torchi foderati di piombo. Si avanzò dunque l'ipotesi, poi confermata sperimentalmente da H. Baker, che la malattia dipendesse da questa differente circostanza.”

I metodi di Mill presentano l'indubbio vantaggio di fornire uno schema per l'impostazione di un'indagine induttiva, con la possibilità di scegliere tra i metodi utilizzati quello che la situazione indagata rende possibile. Una situazione sperimentale artificiale consente il ricorso al metodo della differenza; quando la sperimentazione artificiale è impossibile, più adeguato è il metodo della concordanza; in presenza di cause permanenti, o di agenti che non si possono isolare, più adatto sarà il metodo dei residui; quando le variazioni sono misurabili, sarà efficace ricorrere al metodo delle variazioni concomitanti.

Tuttavia l'individuazione di fattori in comune non è facile, poiché essi sono certamente presenti in numero superiore al necessario. Il vero problema è individuare quelli rilevanti.

E' noto, infatti, il controesempio del bevitore scientifico che, ubriacandosi ogni sera e ricercando la causa di questa disfunzione del suo comportamento, per cinque sere elencò con precisione ciò che aveva bevuto prima di ubriacarsi: bourbon con soda, brandy con soda, whisky con soda, rum con soda, gin con soda. A questo punto poté concludere con serena consapevolezza metodologica che la causa dell'ebbrezza da bevitore era la soda! **c) Quale metodo di Mill avrebbe usato il "bevitore scientifico?"**

Mill ricorda che ogni induzione si basa sull'uniformità della natura. **d) E' possibile dire che ciò spiega perché, secondo Dilthey, non è possibile utilizzare l'induzione nel caso della conoscenza storica?**

PIANO DI DISCUSSIONE

- 1) Se la dialettica è il metodo di sviluppo della realtà e del pensiero, si può immaginare che essa stessa venga "dialetticamente" superata? Se sì, varrebbe ancora l'assunto iniziale? Perché?
- 2) Se la struttura è la base materiale definita dai rapporti economici di produzione e la sovrastruttura è l'ambito di produzione delle idee, delle rappresentazioni, della stessa coscienza, a che ambito appartiene la riflessione su tale divisione?
- 3) Che tipo di rapporto esiste, secondo te, tra struttura e sovrastruttura?
- 4) Se fondare l'induzione comporta il rischio di una petizione di principio, ciò vuol dire che l'induzione non è un metodo valido di conoscenza del reale? Perché?
- 5) Tenendo conto della differenza fra scienze nomotetiche, che cercano leggi generali, e scienze idiografiche, che si occupano di fatti particolari, l'eruzione di un vulcano, che è un fatto particolare, è studiato da una scienza idiografica? Ossia, la vulcanologia è idiografica? E la medicina clinica, che studia sempre casi particolari, è idiografica o nomotetica?

BIBLIOGRAFIA

- I.M.Copi , C. Cohen, *Introduzione alla logica*, Il Mulino, Bologna 2000
M. Dal Pra, *La dialettica di Marx*, Laterza, Bari 1972²
G. Frongia, *John Stuart Mill e il metodo scientifico*, ESI, Napoli 1984.
G. Lanaro, *La teoria dell'induzione in William Whewell*, Angeli, Milano 1987.
M. Sacchetto, *Dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1998
F. Vidoni, *Dialettiche nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Canova, Treviso 1996

SCHEMA DIDATTICA SUL PROBLEMA

Prerequisiti	inquadramento storico degli autori citati conoscenza del generale sviluppo del problema del metodo in epoca moderna conoscenza generale dell'idealismo capacità di utilizzare termini specifici della disciplina capacità di costruire e ricostruire schemi argomentativi	
Obiettivi	Conoscenza	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • dialettica • induzione • comprensione • metodo
	Competenza	<ul style="list-style-type: none"> • Ampliare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni • Saper riconoscere e utilizzare i seguenti schemi argomentativi: argomenti di ritorzione, dilemma, riduzione al superiore, <i>a fortiori</i>; • Saper riconoscere e utilizzare le seguenti fallacie: <i>transitus de genere ad genus</i>, petizione di principio. • Utilizzare i metodi induttivi di Mill
	Capacità	<ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema del metodo nell'Ottocento • Valutare le differenze tra dialettica hegeliana e dialettica marxista • Valutare il nesso spiegazione –comprensione • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità, premesse e conseguenze • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema
Programmazione	Tre lezioni	

Termini illustrati	Lessico filosofico impiegato nell'esposizione del problema	Strumenti filosofici utilizzati
Aufhebung	Empirismo	A fortiori
Comprensione	Eticità	Riduzione al superiore
Dialettica	Idealismo	Dilemma
Induzione	Idea	Ritorzione
Metodo	Materia di fatto	Metodi induttivi
Scienze della natura e	Materialismo	<i>Transitus de genere ad genus</i>
Scienze dello spirito	Scetticismo	Petizione di principio
Spiegazione	Spirito	
Struttura - sovrastruttura		
Tesi, antitesi, sintesi		
Uniformità della natura		

TESTI A INTEGRAZIONE

1. HEGEL E LA DIALETTICA DELL'ETICITÀ

§ 487. Il volere libero è:

- A) dapprima immediato e perciò singolo, la persona: l'esistenza, che questa dà alla sua libertà, è la proprietà. Il diritto come tale è il diritto formale ed astratto;
- B) riflesso in sé, in modo che ha la sua esistenza dentro di sé, e per tal modo è anche determinato come particolare, come il diritto del volere soggettivo, – la moralità;
- C) il volere sostanziale come la realtà conforme al suo concetto nel soggetto e reso totalità della necessità, – l'eticità, nella famiglia, nella società civile e nello Stato.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1978, § 487, p. 478.

§ 535. Lo Stato è la sostanza etica consapevole di sé, – la riunione del principio della famiglia e della società civile; la medesima unità, che è nella famiglia come sentimento dell'amore, è l'essenza dello Stato; la quale però, mediante il secondo principio del volere che sa ed è attivo da sé, riceve insieme la forma di universalità saputa. Questa, come le sue determinazioni che si svolgono nel sapere, ha per contenuto e scopo assoluto la soggettività che sa; cioè vuole per sé questa razionalità.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1978, § 535, p. 503.

2. LE CONCEZIONI DIALETTICHE SECONDO HEGEL

Del resto la dialettica in filosofia non è niente di nuovo. Tra gli antichi Platone viene chiamato l'inventore della dialettica, e certo a buon diritto, nella misura in cui la dialettica si presenta per la prima volta nella filosofia platonica in forma libera e scientifica, e, quindi, al tempo stesso oggettiva. In Socrate l'elemento dialettico, in coerenza con il carattere generale del suo filosofare, si configura ancora in modo prevalentemente soggettivo, e cioè come ironia. Socrate ha rivolto anzitutto la sua dialettica contro la coscienza comune, e poi specialmente contro i sofisti. Nel suo dialogo Socrate di solito faceva finta di volersi informare in modo più preciso circa l'argomento in questione, rivolgendo in proposito domande di ogni genere e conduceva così i suoi interlocutori all'opposto di quello che dapprima era parso loro giusto. Così, per es., se i sofisti chiamavano se stessi maestri, Socrate, attraverso una serie di domande, portava il sofista Protagora a dover ammettere che l'imparare è sempre soltanto ricordare. Platone poi, nei suoi dialoghi più rigorosamente scientifici, mediante una trattazione dialettica mostra in generale la finitezza di tutte le determinazioni fisse dell'intelletto. Così, per es., nel *Parmenide* deriva dall'uno il molteplice, e mostra come ciononostante il molteplice consista solo nel determinarsi come uno. Questa è la grandezza della trattazione platonica della dialettica.

Nei tempi più recenti è stato soprattutto Kant a richiamare l'attenzione sulla dialettica e a rimetterla nel dovuto onore, e questo, precisamente, sviluppando, nel modo già discusso (§ 48), le cosiddette antinomie della ragione, dove non si tratta affatto di un semplice andirivieni di argomenti né di un procedimento semplicemente soggettivo, ma piuttosto di mostrare come ogni determinazione astratta dell'intelletto, presa soltanto così come si dà essa stessa, si rovescia immediatamente nel suo opposto.

Ora, per quanto l'intelletto di solito recalcitra nei confronti della dialettica, non si deve pensare affatto che la dialettica sia qualcosa di presente solo alla coscienza filosofica, ma piuttosto il procedimento dialettico si trova già in ogni altra forma di coscienza e nell'esperienza generale. Tutto ciò che ci circonda può essere considerato come un esempio della dialettica. Noi sappiamo che ogni finito, invece di essere un termine fisso e ultimo, è piuttosto mutevole e transeunte, e questo non è altro che la dialettica del finito, mediante la quale il finito, in quanto in sé è l'altro di sé, viene spinto anche oltre quello che è immediatamente e si rovescia nel suo opposto. Inoltre la dialettica si fa poi valere anche in tutti gli altri campi particolari e in tutte le configurazioni particolari del mondo naturale e spirituale. Così, per es., nel movimento dei corpi celesti un pianeta ora si trova in un certo luogo, ma ha anche in sé la proprietà di essere in un altro luogo, ed attua questo suo essere altro in quanto si muove... E' questo stesso principio a costituire il fondamento di tutti i rimanenti processi della natura mediante i quali la natura viene spinta oltre se stessa. Per quel che riguarda il presentarsi della dialettica nel mondo spirituale, e più esattamente nel campo del diritto e dell'eticità, basta qui ricordare come, secondo l'esperienza generale, l'estremo di una condizione o di un'azione suole rovesciarsi nel suo opposto, e questa

dialettica viene poi anche variamente riconosciuta nei proverbi. Così, per es., si dice *summum jus, summa injuria*, per dire che il diritto astratto portato al suo estremo si rovescia nel contrario del diritto. Così pure è noto che in campo politico gli estremi dell'anarchia e del dispotismo sono soliti portare reciprocamente l'uno all'altro. La coscienza della dialettica nel campo dell'eticità nella sua figura individuale la troviamo in proverbi ben noti come: «chi troppo sale, precipitosamente cade», «chi troppo assottiglia, si scavezza» ecc. - Anche la sensazione, tanto quella corporea, quanto quella spirituale, ha la sua dialettica. E' noto che gli estremi del dolore e della gioia passano l'uno nell'altro; il cuore gonfio di gioia si sfoga in lacrime, e la più profonda tristezza in certe circostanze si manifesta con il sorriso...

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, 1827², § 81, Aggiunta 1, UTET, Torino 1981, pp. 248-253.

3. MARX: LA STRUTTURA DELLA SPECULAZIONE HEGELIANA

Se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle, reali, mi formo la rappresentazione generale «frutto», se vado oltre e immagino che «il frutto», la mia rappresentazione astratta, ricavata dalle frutta reali, sia un'essenza esistente fuori di me ' sia anzi l'essenza vera della pera, della mela, ecc., io dichiaro - con espressione speculativa - che «il frutto» è la «sostanza» della pera, della mela, della mandorla, ecc. Io dico quindi che per la pera non è essenziale essere pera, che per la mela non è essenziale essere mela. L'essenziale, in queste cose, non sarebbe la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essenza che io ho astratto da esse e ad esse ho attribuito, l'essenza della mia rappresentazione «il frutto». Io dichiaro allora, che mela, pera, mandorla, ecc. sono semplici modi di esistenza, modi «del frutto». Il mio intelletto finito, sorretto dai sensi, distingue certamente una mela da una pera e una pera da una mandorla, ma la mia ragione speculativa dichiara questa diversità sensibile inessenziale e indifferente. Essa vede nella mela la stessa cosa che nella pera, e nella pera la stessa cosa che nella mandorla, cioè «il frutto». Le particolari frutta reali non valgono più che come frutta parventi, la cui vera essenza è «la sostanza», «il frutto».

In questo modo non si giunge ad alcuna particolare ricchezza di determinazioni. Il mineralogo la cui scienza si limitasse a dire che tutti i minerali sono in verità il minerale, sarebbe un mineralogo - nella sua immaginazione. Di fronte a ciascun minerale il mineralogo speculativo dice «il minerale», e la sua scienza si limita a ripetere questa parola tante volte quanti sono i minerali reali.

La speculazione che ha fatto, delle diverse frutta reali, l'unico «frutto» dell'astrazione - il «frutto», per arrivare alla parvenza di un contenuto reale, è costretta quindi a tentare, in qualche modo, di ritornare dal «frutto», dalla sostanza, alle frutta reali, distinte, profane, alla pera, alla mela, alla mandorla, ecc. Ma tanto è facile produrre partendo dalle frutta reali la rappresentazione astratta «il frutto», quanto è difficile produrre, partendo dalla rappresentazione astratta «il frutto», frutta reali. E' perfino impossibile passare da una astrazione all'opposto dell'astrazione, senza rinunciare all'astrazione.

Il filosofo speculativo rinuncia quindi all'astrazione del «frutto», ma vi rinuncia in un modo speculativo, mistico, cioè con la parvenza di non rinunciarvi. Egli perciò, anche in realtà, va oltre l'astrazione soltanto apparentemente. Egli ragiona all'incirca come segue:

Se la mela, la pera, la mandorla, la fragola non sono in verità altro che «la sostanza», «il frutto», ci si chiede come avviene che «il frutto» mi si presenti ora come mela, ora come pera, ora come mandorla; ci si chiede donde venga questa parvenza della molteplicità che contraddice così evidentemente la mia intuizione speculativa dell'unità, «della sostanza», «del frutto».

Questo avviene, risponde il filosofo speculativo, perché «il frutto» non è un'essenza morta, indistinta, immobile, ma un'essenza vivente, autodistinguentesi, in moto. La diversità delle frutta profane ha senso non solo per il mio intelletto sensibile, ma anche per «il frutto» stesso, per la ragione speculativa. Le diverse frutta profane sono estrinsecazioni vitali diverse dall'«unico frutto», sono cristallizzazioni che «il frutto» stesso forma. Così, per esempio, nella mela «il frutto» si dà un'esistenza di mela, nella pera un'esistenza di pera. Non si è costretti dunque a dire più, come dal punto di vista della sostanza: la pera è «il frutto», la mela è «il frutto», la mandorla è «il frutto», ma invece: «il frutto» si pone come pera, «il frutto» si pone come mela, «il frutto» si pone come mandorla, e le distinzioni che separano l'una dall'altra, mela, pera, mandorla, sono precisamente le autodistinzioni «del frutto», e fanno delle frutta particolari appunto membri distinti nel processo vitale «del frutto». «Il frutto» dunque non è più un'unità priva di contenuto, indistinta, esso è l'unità come tutto, come «totalità» delle frutta, le quali formano una «successione organicamente articolata». In ogni membro di questa successione «il frutto»

si dà un'esistenza più sviluppata, più esplicita, fino a che diventa alla fine, in quanto «sintesi» di tutte le frutta, l'unità vivente, la quale contiene risolto in se stessa ciascun frutto e insieme produce da sé ciascun frutto, così come per esempio tutte le membra del corpo si risolvono continuamente in sangue e dal sangue continuamente sono prodotte. [...]

E' chiaro che il filosofo speculativo opera questa continua creazione solo perché tratta le proprietà universalmente note, della mela, della pera, ecc., trovantisi nell'intuizione reale, come determinazioni inventate da lui; perché dà i nomi delle cose reali a ciò che solo l'astratto intelletto può creare, cioè alle astratte formule intellettuali; infine perché dichiara la sua propria attività, mediante la quale egli passa dalla rappresentazione mela alla rappresentazione pera, essere l'autoattività del soggetto assoluto, «del frutto».

Questa operazione si chiama, con espressione speculativa: concepire la sostanza come soggetto, come processo carattere essenziale del metodo hegeliano.

K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia* (1844), in *Scritti filosofici giovanili*, la Nuova Italia 1976, pp. 187-190.

4. MILL: INDUZIONE E UNIFORMITÀ DEL CORSO DELLA NATURA

L'induzione propriamente detta, in quanto distinta da quelle operazioni mentali che qualche volta, benché impropriamente, vengono designate con lo stesso nome (operazioni che ho tentato di caratterizzare nel capitolo precedente) può dunque essere definita sommariamente come una generalizzazione dall'esperienza. Consiste nell'inferire, da alcuni casi individuali in cui si osserva l'accadere di un fenomeno, che il fenomeno accade in tutti i casi di una certa classe, cioè, in tutti i casi che somigliano ai primi per quelle circostanze che sono considerate rilevanti.

Non siamo ancora pronti a far vedere in qual modo le circostanze rilevanti debbano essere distinte da quelle che rilevanti non sono, o perché alcune delle circostanze siano rilevanti e alcune altre non lo siano. Dobbiamo osservare, in primo luogo, che nella stessa dichiarazione di quello che l'induzione è, è implicito un principio, un'assunzione che riguarda il corso della natura e l'ordine dell'universo; vale a dire il principio che in natura esistono cose come casi paralleli; che quello che accade una volta accadrà una seconda volta in circostanze sufficientemente simili, e accadrà non solo una seconda volta, ma tutte le volte che ricorreranno le medesime circostanze. Questa, dico, è un'assunzione implicita in ogni caso d'induzione. E se consultiamo il corso effettivo della natura troviamo che l'assunzione è legittima. Per quanto ne sappiamo, l'universo è costituito in modo tale che tutto quello che è vero in un qualsiasi caso singolo sarà vero in tutti i casi di un certo tipo: la sola difficoltà è quella di trovare quale sia questo tipo.

Questo fatto universale, che è la garanzia di cui siamo in possesso per tutte le inferenze tratte dall'esperienza, è stato descritto da filosofi differenti in differenti forme linguistiche: che il corso della natura è uniforme, che l'universo è governato da leggi generali, e via dicendo. [...] Non inferiamo dal passato al futuro in quanto passato e futuro: inferiamo dal noto all'ignoto; da fatti osservati a fatti non osservati; da ciò che abbiamo percepito, o di cui siamo stati direttamente consapevoli, a ciò che non è ancora entrato nell'ambito della nostra esperienza. Sotto quest'ultima categoria rientra l'intera regione del futuro, ma anche la porzione di gran lunga più vasta del presente e del passato.

Qualunque sia il modo più appropriato di esprimerla, la proposizione che il corso della natura è uniforme è il principio fondamentale, o assioma generale, dell'induzione. Sarebbe tuttavia un grosso errore offrire questa larga generalizzazione come una spiegazione del processo induttivo. Al contrario: sostengo che questa proposizione è essa stessa un caso di induzione, e di un'induzione che non è affatto tra le più ovvie. Lungi dall'essere la prima induzione che compiamo, è una delle ultime, o, in ogni caso, una di quelle che raggiungono per ultime un'accuratezza filosofica rigorosa. Anzi, in quanto massima generale non è entrata in testa quasi a nessuno, se non ai filosofi, e (come avremo più volte opportunità di osservare) neppure i filosofi hanno sempre avuto una concezione molto esatta della sua portata e dei suoi limiti. La verità è che questa grande generalizzazione è a sua volta fondata su generalizzazioni precedenti. Le più oscure leggi di natura furono scoperte per suo mezzo, anche se le più ovvie devono essere state comprese, e devono aver ricevuto l'assenso in quanto verità generali, addirittura prima che se ne sentisse parlare. Non ci sarebbe mai passato per la mente di affermare che tutti i fenomeni hanno luogo secondo leggi generali, se non fossimo prima pervenuti, nel caso di una gran quantità di fenomeni, a qualche conoscenza delle leggi stesse, e questo non si poteva fare altrimenti che con l'induzione. In qual senso, dunque, un principio che è così lontano dall'essere la nostra primissima induzione, può essere considerato come la garanzia per tutte le altre induzioni? Nel solo senso in cui (come abbiamo già visto) le proposizioni generali che collochiamo all'inizio dei nostri ragionamenti quando li mettiamo in

sillogismo, contribuiscono realmente in qualche modo alla validità dei ragionamenti stessi. Come osserva l'arcivescovo Whately, ogni induzione è un sillogismo in cui è stata soppressa la premessa maggiore; oppure (come preferisco dire io) ogni induzione può essere messa nella forma di un sillogismo fornendole una premessa maggiore. Se davvero lo facessimo, il principio che ora stiamo prendendo in considerazione – il principio cioè dell'uniformità del corso della natura – apparirebbe come la premessa maggiore fondamentale di tutte le induzioni e starebbe perciò, con tutte le induzioni, nella relazione in cui (come abbiamo tanto diffusamente mostrato) la proposizione maggiore di un sillogismo sta sempre con la conclusione: non contribuisce affatto a provarla, ma è una condizione necessaria del fatto che la conclusione sia provata, dal momento che nessuna proposizione risulta provata per cui non si possa trovare una premessa maggiore vera.

Qualcuno forse penserà che l'asserzione, che l'uniformità del corso della natura è la premessa maggiore fondamentale di tutti i casi di induzione, richieda alcune spiegazioni. Certo, non è la premessa maggiore immediata di ogni ragionamento induttivo. La spiegazione corretta di questo fatto dev'essere ritenuta quella che ne dà l'arcivescovo Whately. Dice giustamente Whately: l'induzione «Giovanni, Pietro, ecc., sono mortali, perciò tutti gli uomini sono mortali» può essere messa in sillogismo premettendole come sua premessa maggiore (cosa questa che, in ogni caso, è la condizione necessaria della validità del ragionamento) la proposizione che ciò che è vero di Giovanni, Pietro, ecc., è vero di tutta l'umanità. Ma come siamo pervenuti a questa premessa maggiore? La cosa non è evidente di per sé, anzi, in tutti i casi di generalizzazioni prive di garanzie, non è neppure vera. Allora, come ci siamo arrivati? Necessariamente, o per mezzo dell'induzione o per mezzo del ragionamento deduttivo; e, se ci siamo arrivati per induzione, allora, come tutti i ragionamenti induttivi, il processo può essere messo nella forma di un sillogismo. È perciò necessario costruire questo sillogismo preliminare. Alla lunga, c'è una sola costruzione possibile. La prova vera e propria che quello che è vero di Giovanni, Pietro, ecc., è vero di tutti gli uomini, può solo essere che un'ipotesi differente contraddirebbe all'uniformità che sappiamo esistere nel corso della natura. Se qui ci sia o no una contraddizione, può essere materia di una ricerca lunga e delicata: ma se non ci fosse noi avremmo il fondamento sufficiente per la premessa maggiore del sillogismo induttivo. È chiaro, di qui, che se mettiamo l'intero corso di una qualsiasi argomentazione induttiva in una serie di sillogismi, arriveremo, attraverso un numero più o meno grande di passi, a un sillogismo ultimo, che avrà per premessa maggiore il principio, o assioma, dell'uniformità del corso della natura.

Nel caso di quest'assioma non c'era da aspettarsi che sulle ragioni in base alle quali lo si deve accettare come vero, regnasse tra i pensatori un'unanimità maggiore di quanta non ne regni negli altri casi. Ho già affermato che lo considero a sua volta come una generalizzazione dall'esperienza. [...] Per il momento è più importante comprendere a fondo il significato dell'assioma stesso. Infatti, la proposizione che il corso della natura è uniforme possiede più la brevità adatta al linguaggio popolare che non la precisione richiesta dal linguaggio filosofico: prima di poter ammettere la verità dell'asserzione i suoi termini esigono di essere spiegati e di ricevere una significazione più rigorosa di quella che hanno ordinariamente.

J. Stuart Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, vol. I, UTET, Torino, 1988, pp. 434-39.

5. WINDELBAND: SCIENZE IDIOGRAFICHE E NOMOTETICHE

Ci troviamo dunque ora di fronte al problema di costruire una suddivisione delle scienze empiriche puramente metodologica su concetti logici certi. Principio della suddivisione è il carattere formale dei loro fini scientifici: le une cercano leggi generali, le altre fatti storici particolari. Per usare il linguaggio della logica formale: meta delle une è il giudizio generale apodittico, delle altre la proposizione generale assertoria [...]

Così possiamo dire: le scienze empiriche cercano nella conoscenza del reale o il generale nella forma della legge di natura, o il particolare nella sua figura storicamente determinata: ora considerano la forma stabile, ora il contenuto singolo, determinato in se stesso, dell'accadere reale. Le une sono scienze della legge, le altre scienze dell'avvenimento; quelle insegnano ciò che è sempre, queste ciò che fu una volta. Il pensiero scientifico è - se posso comporre una espressione nuova - nel primo caso nomotetico, nel secondo idiografico. Se preferiamo invece servirci di espressioni familiari, possiamo parlare del contrasto fra le scienze naturali e le discipline storiche, tenendo però presente che si annovera la psicologia, sempre dal punto di vista del metodo, senz'altro fra le scienze naturali.

Ma il contrasto metodologico definisce solo la trattazione, non il contenuto del sapere. Rimane possibile, e avviene effettivamente, che le medesime cose possano essere oggetto di una ricerca nomotetica e insieme anche di una ricerca idiografica. Questo si verifica perché il contrasto fra l'immutabile e il singolare è in un certo senso relativo. Ciò che per lungo spazio di tempo non subisce alcun mutamento immediatamente sensibile può perciò essere trattato nomoteticamente per le sue forme invariabili; ad uno sguardo più circolare può apparire valido solamente per un periodo di tempo limitato, può apparire qualcosa di singolare. Così una lingua segue sempre in tutte le sue strutture le proprie leggi formali, che, per quanto i termini possano mutare, rimangono le stesse, ma d'altro lato questa medesima lingua tutta particolare, con il suo sistema di leggi formali altrettanto particolare, è pure soltanto un fenomeno singolo, un fenomeno passeggero nella storia delle lingue umane. La stessa cosa può dirsi della fisiologia, della geologia, in certo senso persino della astronomia. Ed ecco allora che il principio storico si introduce nel campo delle scienze naturali.

G. Windelband, *Le scienze naturali e la storia* [1894], Bompiani, Milano 1947.

6. DILTHEY: LA FONDAZIONE DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO

[...] compito di questa introduzione sta nel suo *limitarsi alla fondazione delle scienze dello spirito*. Se le condizioni da cui dipende la conoscenza della natura fossero fondamentali e fondanti nello stesso senso anche per la costruzione delle scienze dello spirito, se tutti e soli i procedimenti sperimentali con cui, sotto queste condizioni, si raggiunge una conoscenza della natura, fossero applicabili allo studio dello spirito, se infine il tipo d'interdipendenza delle verità e il tipo di relazione reciproca fra le scienze fosse sempre il medesimo nell'uno e nell'altro campo, allora separare la fondazione delle scienze dello spirito da quella che occorre per le scienze della natura, sarebbe inutile. - Ma in realtà proprio le più discusse delle condizioni da cui dipende la conoscenza scientifica naturalistica, cioè l'ordinamento spaziale e il moto nel mondo esterno, non hanno alcun peso sull'evidenza delle scienze dello spirito, perché per costruire le proposizioni di queste scienze basta il semplice fatto che tali fenomeni sussistano e siano segni di un qualcosa di reale [*Zeichen eines Realen*]. Se dunque ci si colloca su questa base più ristretta, s'apre la possibilità di ottenere per la connessione delle verità offerte dalle scienze dell'uomo, della società e della storia una certezza a cui le scienze naturali, quando vogliano essere qualcosa di più d'una descrizione di fenomeni, non arriveranno mai. - In effetti poi i procedimenti propri delle scienze dello spirito sono molto diversi da quelli delle scienze naturali in quanto in essi l'oggetto vien inteso ancor prima d'essere conosciuto, e più precisamente è colto nella totalità del nostro spirito. E per riconoscere la struttura affatto diversa del nesso vigente in queste scienze basta semplicemente prendere in esame la posizione che vi assume la comprensione del fatto come tale, e come questa passi per gradi diversi d'elaborazione sotto l'influsso dell'analisi. - Infine qui fatto, legge, sentimento del valore e norma si legano in un'intima connessione che nelle scienze naturali non ha luogo in questo modo. Tale nesso si può conoscere solo nella riflessione interiore', e qui essa è dunque chiamata a risolvere un problema peculiare delle scienze dello spirito, che, come abbiamo veduto, nella prospettiva metafisica della Filosofia della storia non trovava una soluzione. Pertanto una simile trattazione separata non fa che mettere in risalto la vera natura delle scienze dello spirito per sé prese, e in questo modo forse contribuisce a spezzare i ceppi in cui la sorella maggiore, più forte, ha tenuto questa più giovane dal tempo in cui Descartes, Spinoza e Hobbes trasposero su queste scienze, che restavano indietro, i loro metodi maturati nel campo della matematica e delle scienze naturali.

W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, [1883]. La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 158-159.

DILTHEY: IL CONFRONTO CON IL METODO DI MILL

Il tipo di subordinazione che sostiene Stuart Mill nel suo celebre capitolo sulla logica delle scienze dello spirito, va considerato un'attenuazione di questo principio comtiano della subordinazione dei fenomeni storici alle scienze naturali. Mill volge le spalle a quanto di metafisico ancora permane nel pensiero di Comte, e quindi avrebbe potuto favorire senz'altro un indirizzo più sano nella considerazione della storia, ma la subordinazione delle scienze dello spirito a quelle della natura svolge un'azione nefasta anche nel suo metodo. Egli si differenzia da Comte come il sistema naturale delle sfere di vita e delle

funzioni sociali fondato sulla psicologia dal pensiero inglese del secolo XVIII si differenzia dal sistema fondato sulle scienze naturali che avevano sostenuto i materialisti francesi dello stesso secolo XVIII. Egli riconosce pienamente l'autonomia dei principi esplicativi propri delle scienze dello spirito. Ma ne subordina troppo i metodi allo schema che ha ricavato dallo studio delle scienze naturali. «Se alcuni oggetti - dice egli a questo riguardo - hanno dato risultati a cui alla fine aderiscono tutti coloro che seguano la prova, e se in rapporto ad altri oggetti s'è avuta minor fortuna e le menti più acute vi si son impegnate fin dai tempi più antichi senza che sia loro riuscito di fondare un sistema considerevole di verità, garantito da dubbi e obiezioni, allora ci è lecito sperare di togliere questa macchia dal volto della scienza generalizzando i metodi seguiti con tanto successo nel primo tipo di ricerche e adattandoli alle seconde». Questa inferenza è tanto discutibile quanto s'è mostrato infecondo quell'«adattare» i metodi delle scienze dello spirito, che essa giustifica. Specialmente nel Mill si sente quel monotono e logorante sbatacchiamento delle parole «induzione» e «deduzione» che ora ci rintrona da tutti i paesi circostanti. Ma l'intera storia delle scienze dello spirito è una prova contraria all'idea di un «adattamento» siffatto. Queste scienze hanno una base e una struttura totalmente diverse da quelle della natura. Il loro oggetto consta di unità date, non inferite, che ci sono comprensibili da dentro; qui noi sappiamo e comprendiamo prima, per poi conoscere (scientificamente) per gradi. Perciò la caratteristica della storia di queste scienze è l'analisi progressiva di un tutto che noi possediamo fin da principio in un sapere immediato e in un intendimento diretto. La teoria degli stati, o quella della poesia, che avevano i Greci dell'epoca di Alessandro, si rapporta alla nostra scienza politica o alla nostra estetica in un modo affatto diverso da quello con cui le rappresentazioni scientifiche naturalistiche di quell'epoca si riferiscono alle nostre. Nel primo caso è in giuoco una specie tutta particolare di esperienza: è l'oggetto stesso a costruirsi via via, poco per volta, sotto gli occhi della scienza che progredisce; gli elementi primi di questa esperienza sono individui e azioni, la sua natura specifica un immergersi di tutte le forze dello spirito nell'oggetto.

W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, [1883]. La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 144-145.