

RECENSIONE A “COSMOPOLIS”

Steven E. Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, Mimesis, Milano 2022

Marco DE PAOLI

Stephen Toulmin fu un allievo di Wittgenstein volto a una formulazione dell’etica su base razionale (*An examination of the place of reason in ethics*, 1950) e all’analisi delle tecniche dell’argomentazione (*The uses of argument*, 1958). Una sua opera di particolare rilievo fu *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. L’opera, del 1989, è ora riproposta in italiano da Mimesis ed è una traduzione che si segnala in quanto (dopo una ormai lontana ed esaurita edizione del 1991 da parte di Rizzoli) ripresenta al pubblico un libro che, comunque giudicato, non merita di cadere nell’oblio. È un testo di storia della cultura per certi aspetti vicino alla sociologia della conoscenza, volto ad indagare il retroterra sociale e politico, oltre che economico, che influenza anche le più astratte teorie filosofiche e scientifiche. E si tratta di un’opera quanto mai attuale perché si inserisce nel vasto spettro delle posizioni critiche della cosiddetta “razionalità della modernità” che tuttavia non intende rinunciare all’uso critico della ragione, seppur intesa in un senso volutamente depotenziato.

Il testo parte da una tesi precisa: il mondo moderno nasce con il razionalismo e precisamente con la nascita e lo sviluppo della filosofia e della scienza a partire dal XVII secolo nella volontà di fare *tabula rasa* della tradizione e in particolare della cultura rinascimentale; secondo Toulmin la filosofia e la scienza moderna non sono una continuazione e uno sviluppo della Rinascenza bensì costituiscono una netta rottura con essa. La tesi non è nuova, ma è interessante la modalità con cui viene argomentata. Infatti il Rinascimento di cui parla Toulmin non è la rinascenza caratterizzata dalla diffusione del pensiero ermetico ed esoterico, magico ed astrologico (su cui molta luce hanno portato i controversi ma ineludibili studi di Frances Yates), bensì è il Rinascimento di autori come Erasmo da Rotterdam e Montaigne. Questa tradizione, che invero sarebbe preferibile definire umanistica, caratterizzata nell’epoca delle guerre di religione dalla ragionevolezza, dalla tolleranza e da un salutare scetticismo, secondo

Toulmin viene bruscamente interrotta dalla nascita del razionalismo moderno con Cartesio, Leibniz e Newton. Infatti, nell'atto filosofico inaugurale, Cartesio dichiara di voler ricominciare in filosofia *ab imis fundamentis*: a tal fine egli porta al limite il dubbio metodico fino a trasformarlo in iperbolico al punto di esprimere il dubbio se il mondo esista realmente, senonché questo scetticismo radicale in realtà è evocato *pro tempore* soltanto per respingerlo e per respingere, con esso, il benefico, salutare e ragionevole scetticismo antidogmatico di un Erasmo o di un Montaigne. Da qui parte, con il razionalismo moderno, l'*esprit de système* e la concomitante ricerca della certezza ed evidenza delle "idee chiare e distinte" che prosegue con il mito leibniziano di un perfetto e artificiale linguaggio scientifico, celebrato come «il più grande strumento della ragione» che ne viene potenziata come l'occhio viene potenziato dal telescopio o dal microscopio, la cui adozione (è il famoso «*calculemus*») consentirà, con un corretto ragionamento effettuato secondo regole precise, di evitare errori e confusioni dissipando le dispute filosofiche, religiose e teologiche al punto da rendere possibile la fine dei conflitti religiosi sulla base di un accordo raggiunto con perfette argomentazioni logiche congruenti e cogenti. In questo senso effettivamente Leibniz operò per la riunificazione della cristianità sulla base di un patrimonio minimo condiviso e irrinunciabile (*De la tolérance des religions. Lettres et réponses*, 1692; ricordo G. Preti, *Il cristianesimo universale di Leibniz*, Bocca, Milano 1953). Commenta Toulmin: «Si pose l'obiettivo di radunare rappresentanti dei campi opposti, in un incontro dove potessero trovare una strada verso una comprensione condivisa delle idee centrali e irrinunciabili del cristianesimo e contemporaneamente accantonare le questioni dove era necessario accettare una differenza di opinione. [...] Ciò che era stato separato dall'*odium theologicum* durante la prima metà del Seicento [si allude alla guerra dei Trent'Anni], avrebbe potuto essere nuovamente unito da un linguaggio universale nella seconda metà del secolo» (pp. 142-143, 144). Leibniz evidentemente non sapeva che, come disse Hume, «*reason is slave of the passions*» (*Treatise of Human Nature*, 1739, III, 3.3). Agli occhi di Toulmin questa ricerca filosofica della certezza della ragione è un obiettivo fallace e irraggiungibile financo, con affermazione paradossale, pericolosamente vicina alla certezza religiosa della fede che portava all'intolleranza e alle guerre di religione: la ricerca della certezza, secondo Toulmin, porta al dogmatismo in filosofia e all'intolleranza in religione (p. 214). Del resto secondo Toulmin anche la tradizione empirista risponde alla stessa illusione razionalistica: «Fino al 1950 – scrive – sia i filosofi di tendenza empiricista sia quelli di tendenza razionalista hanno presupposto che *qualche* indiscutibile punto di inizio – una naturale "linea di partenza da zero" – fosse realmente disponibile» (p. 236), e la tradizione empirista ha erroneamente creduto di poter rintracciare questa linea di partenza nel

fundamentum inconcussum dei *data* sensibili; ove chiaramente opera la critica all'empirismo condotta nel 1951 da Quine in *Two Dogmas of Empiricism*.

Contro la «versione standard della Modernità» (p. 225), che dall'età positivista immagina una marcia trionfale a partire dal XVII secolo, per Toulmin il razionalismo che la contraddistingue (qui l'aspetto storico e sociologico della sua ricostruzione) nasce in un'epoca di profonda crisi economica (p. 225) come formazione reattiva alle conseguenze dell'assassinio nel 1610 di Enrico IV, che nel segno di una politica di tolleranza aveva varato l'Editto di Nantes: questo scandaloso regicidio fu «il disastro finale che rimuoveva l'ultimo ostacolo a un ulteriore scoppio delle guerre di religione» (p. 216), che avvenne con la Guerra dei Trent'Anni (1618-1648) in cui Cartesio fu impegnato come soldato di ventura, anche se in realtà non andrebbe dimenticato che in questa guerra non solo di religione la Svezia protestante fu alleata della Francia cattolica contro la Spagna e l'Impero d'Austria cattolici. Qui Toulmin rileva che la concezione della razionalità, nata nel Seicento, «da quel momento ha dominato larga parte del pensiero occidentale» (p. 262) ed egli paragona il razionalismo, che nella sua lettura nasce quale risposta della ragione alla crisi e all'instabilità prodotta dalla Guerra dei Trent'Anni, con il neorazionalismo del *Wiener Kreis* nato nel 1922 e quindi susseguente alla catastrofe della Prima Guerra Mondiale e al crollo dell'Impero austroungarico: «il sogno di una scienza unificata basata sulla logica» (p. 227), nonché la correlata quanto vana ricerca dei fondamenti della matematica e l'illusione di trovare nei *data* sensibili una conferma indubitabile delle teorie scientifiche, *mutatis mutandis* risponde alla medesima ricerca della certezza che era propria del razionalismo seicentesco. Al riguardo può ben dirsi che in effetti l'idea del razionalismo come formazione reattiva (in questo caso a una drammatica situazione sociale e politica) è meritevole di considerazione: basti ricordare la visione dell'apollineo nietzscheano come reazione alla visione dell'orrore, l'idea freudiana delle “razionalizzazioni” come difese dell'Io, l'analisi di Foucault (ripensata da Derrida) del Cogito quale forclusione della follia o ancora il mirabile testo di Worringer (*Abstraktion und Einfühlung*, Piper, München 1908) che vedeva nelle forme geometrizzanti dell'arte (nell'*Abstraktion*) una reazione all'*Angst* suscitata dal mondo.

In questo quadro storico si inserisce la lettura in chiave sociologica della scienza newtoniana, che nella visione di Toulmin celava in sé una metafora politica: si tratta infatti di «un sistema stabile di corpi fisici che si muovono in orbite fisse intorno a una singola fonte di potere centrale – il Sole e i pianeti come modello per il Re e i sudditi» (p. 244). Donde l'idea di Cosmopolis, da cui il titolo del libro, ovvero «l'insistenza sulla stabilità come principio organizzativo sia della natura che della società» (p. 180): la natura “obbedisce” a leggi matematiche imposte da Dio come il suddito deve obbedire ai decreti del dio terreno costituito dal Re. Afferma Toulmin: «Poiché questa gerarchia rifletteva

la struttura della natura, la sua autorità era ovvia, autogiustificata ed evidentemente razionale» (p. 181). Il successo del quadro newtoniano è connesso agli «imperativi sociali» dello Stato-nazione centralizzato (p. 185) e secondo l'autore anche il sistema politico hobbesiano, quale teoresi dello Stato assoluto retto da un monarca *ab-solutus*, sciolto da ogni vincolo e dotato di pieni poteri, risponde alla metafora astronomica di «una forza schiacciante concentrata al centro» che, come un Sole, costringe i pianeti-sudditi nelle loro orbite (p. 257). Ove quanto si può qui rilevare è che comunque Newton aveva ben presente la strutturale instabilità delle orbite planetarie, di volta in volta corrette e “rimesse in carreggiata” da Dio fino all'Apocalisse finale con collasso dei corpi celesti l'uno sull'altro (sia lecito rinviare al mio *Theoria Motus. Principio di relatività e orbite dei pianeti*, Angeli, Milano 2013, pp. 173-342): donde – riprendendo la metafora di Toulmin – la parallela instabilità del corpo politico, come provano le due rivoluzioni inglesi nel XVII secolo.

In più luoghi Toulmin intende mostrare i correlati socio-politici di questo “razionalismo assoluto” forcipe della modernità e da lui contestato: in particolare l'esigenza cartesiana e poi moderna di fare *tabula rasa*, «il sogno di far piazza pulita e di cominciare daccapo» (p. 234), il sogno peraltro irrealizzabile di «spazzar via il disordine ereditato dalla tradizione, pulire la lavagna e ricominciare da zero» (p. 233) non fu soltanto un sogno intellettuale: infatti «Il razionalismo invase il mondo della politica, il programma della filosofia razionalista si trasformò in un programma rivoluzionario e i presupposti che sino ad allora avevano funzionato a livello intellettuale si trasfigurarono d'incanto in massime di azione politica» (p. 234). Donde la Rivoluzione francese, che giunse al culto della Dea Ragione celebrato in Notre Dame a Parigi, e che comunque (p. 234, 239) non poté nemmeno essa realizzare appieno la propria volontà di «spazzar via» la tradizione stante le successive “correzioni” napoleoniche. Toulmin riecheggia qui le critiche di Burke, de Bonald, de Maistre e alla Rivoluzione francese contrappone sia la Rivoluzione inglese del 1688, che «non fu mai intesa come un mezzo per rimodellare la situazione politica in Inghilterra ripartendo da zero» poiché intendeva restaurare lo *status quo ante* annullando la politica filocattolica degli ultimi Stuart (p. 235), sia la Rivoluzione americana i cui artefici «miravano al ripristino dell'ordine tradizionale della società, che avrebbe permesso loro di godere delle antichissime libertà degli inglesi messe in pericolo dai Re della casa di Hannover» (p. 238). Secondo Toulmin occorre partire dalla tradizione e superarla criticamente: «Non c'è modo di liberarci dalla nostra eredità concettuale» (p. 238), e al riguardo aggiungeremmo che in effetti É. Gilson (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930) ha ben mostrato quanto in realtà Cartesio debba alla Scolastica, ad esempio nelle “prove” dell'esistenza di Dio e nell'uso stesso della categoria di sostanza: «La credenza

che tagliandosi fuori dalle idee tradizionali della propria cultura si possa “ripulire la lavagna” e costruire un nuovo inizio – afferma l’autore – è tanto illusoria quanto la speranza di un sistema teorico complessivo in grado di dare certezza e coerenza atemporale» (p. 237).

La conclusione dell’opera è chiara: «il sogno del *fondazionalismo* – vale a dire, la ricerca di un gruppo stabile ed esclusivo di principi autorevoli per la conoscenza umana – si è rivelato soltanto un sogno [...]. All’inizio avevamo visto nella storia della Modernità una marcia progressiva della razionalità umana, ma questa si è rivelata poi piena di ambiguità, e confusione» (p. 231-232); «il fascino del rigore logico è stato accettato con una eccessiva convinzione, e ora deve essere disimparato in maniera decisa» (p. 255). Questo percorso ha «condotto la filosofia in un vicolo cieco» (p. 224) e da ciò ne è conseguita, esaltata o denigrata, la «demolizione definitiva dell’impalcatura moderna» (p. 202) che conclude «il dramma tricentenario della Modernità» (p. 216). La sola via ragionevole secondo Toulmin, che ricorda anche il Feyerabend di *Against method* e *Farewell to Reason* (p. 262), è «la rinuncia finale al fondazionalismo filosofico e alla ricerca della certezza» (p. 213) e con essa l’abbandono del modello razionalistico seicentesco in tutte le sue filiazioni e diramazioni: «Noi oggi non basiamo più tutta la nostra conoscenza su sistemi universali e atemporalmente, perché abbiamo scoperto che il sogno dei razionalisti è sempre stato illusorio». Tuttavia «il fatto che oggi un tale modello non sia più disponibile non significa che la razionalità sia “morta”; si tratta piuttosto del segno del nostro risveglio da un sogno ambiguo e transitorio» (p. 229).

Potremmo da parte nostra ricordare al riguardo che la fine del sogno illusorio della razionalità quale fonte di certezza era già stata dichiarata, sebbene non come rinuncia all’ideale fondazionalista di una «filosofia come scienza rigorosa» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*) bensì come amara constatazione della situazione spirituale del proprio tempo, dallo stesso Husserl in una Appendice alla *Krisis der europäischen Wissenschaften* quando con voce dal sen fuggita disse: «Filosofia come scienza apoditticamente rigorosa: il sogno è finito» (*Der Traum ist ausgeträumt*). Ma, se il sogno è finito, quale via percorrere? Ebbene, la soluzione secondo Toulmin, che non intende buttare a mare «i vantaggi guadagnati durante quei trecento anni in cui la vita intellettuale è stata dominata dalla filosofia cartesiana e dalle scienze esatte» (p. 232), consiste nel tornare allo spirito di liberalità, tolleranza e di sano scetticismo che contraddistingueva l’umanesimo di Erasmo da Rotterdam e di Montaigne: «dobbiamo recuperare l’idea di razionalità che era dominante prima di Cartesio» (p. 264), dobbiamo «riappropriarci dei valori dell’umanesimo rinascimentale persi all’apogeo della Modernità» (p. 265). Lo spettro filosofico prospettato riguarda per Toulmin la filosofia morale e la “filosofia pratica” che trovano un punto focale nella *phronesis* e nell’etica aristotelica (p. 254) sulla cui base è possibile

affrontare i nuovi e complessi problemi suscitati dall'ecologia e dalla bioetica. I *partners* filosofici in questo compito risultano gli autori che hanno insistito sul carattere dialogico della filosofia: Habermas, interessato alla teoria dell'argomentazione e alla filosofia pratica come "agire comunicativo", anch'egli autore di un "discorso filosofico sulla modernità" (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985) intesa tuttavia, diversamente da Toulmin e contro le critiche al Moderno (Nietzsche, Heidegger, gli stessi francofortesi di cui pur fece parte), come «progetto di emancipazione» tuttora ritenuto valido nonostante le sue ombre; e Gadamer, che ritiene ineliminabili i «pre-giudizi» quali positive «precomprensioni» (*Vorverständnisse*) derivate dalla tradizione recuperata nel lavoro ermeneutico. In particolare, la valutazione positiva della tradizione avvicina Toulmin e Gadamer. In questo appare evidente un fondo di conservatorismo nella filosofia di Toulmin, il cui stile espressivo ricorda in certi momenti il tono discorsivo di Russell (che però è più radicale) nei suoi saggi meno tecnici e più popolari. Questo carattere conservatore appare anche nella scarsa comprensione (pp. 205-208) del valore di rottura storica costituito dalla musica dodecafonica e atonale, nonché dall'astrattismo non raffigurativo nella pittura (Mondrian e Albers) e dal razionalismo in architettura (van der Rohe). Chiaramente l'allievo di Wittgenstein segue le orme del Maestro che, nella cosiddetta "seconda fase" del suo pensiero, aveva rigettato l'impianto teoretico razionalista del *Tractatus logico-philosophicus*, pur mantenendo con esso un sottile legame di continuità anzitutto nel rigetto della metafisica, giungendo alla rivalutazione del linguaggio ordinario e opponendo i "giochi linguistici" all'idea fondazionalista del linguaggio scientifico quale presunto rivelatore della struttura profonda della realtà: la critica al razionalismo e al fondazionalismo di Toulmin è di evidente origine wittgensteiniana. Certo la *pars construens* del suo lavoro filosofico è un po' deludente per chi non se la senta di rinunciare del tutto a un'idea di razionalità forte e ai problemi dell'ontologia. Erasmo e Montaigne, sia detto con tutto il rispetto (e il mio amore per Erasmo), non possono costituire un'alternativa a Cartesio e a Leibniz, e la "filosofia pratica" non può sostituire la filosofia teoretica. Ma è nella critica al Moderno, più che nelle proposte costruttive, che risiede il peculiare interesse e potremmo dire l'importanza di quest'opera.