

DISCORSO FILOSOFICO, ESPERIENZA E SOGGETTIVITÀ

Alfonso Di Prospero

1. Filosofia, politica e individui

In un testo recente Donatella Di Cesare¹ ha richiamato l'attenzione su quella che sarebbe la «vocazione politica» della filosofia. Tra i riferimenti fatti dall'autrice, il più significativo è forse quello a Eraclito, per il quale il *logos* era il momento dell'incontro tra intelligenze diverse. È presupposto che un tale incontro debba effettuarsi nel linguaggio. Un tale punto di vista è oggi abbastanza diffuso da poter parere ovvio. Un antecedente illustre può essere trovato nel *Protrettico* di Aristotele², per il quale anche chi rifiuta di dedicarsi alla filosofia, per poter assumere questa posizione sta comunque già facendo filosofia.

È proprio questo punto di avvio però che può portare a formulare delle critiche. L'argomentazione che Aristotele esponeva nel *Protrettico* è oggi caratteristica di autori come Apel e Habermas³: l'etica del discorso si fonda sul fatto che siamo tutti da sempre «inclusi» nel linguaggio e nell'intersoggettività, per cui chi cerca di sottrarsi agli obblighi della reciprocità si pone contro un'istanza che definisce la sua stessa natura.

Giorgio Agamben – a mio avviso giustamente – si scaglia con molta veemenza contro questa argomentazione. Riferendosi alla figura che nei campi di sterminio era stata definita dei «musulmani», coloro cioè che avevano perso definitivamente ogni speranza e desiderio, scrive:

Auschwitz è la confutazione radicale di ogni principio di comunicazione obbligatoria [...] Immaginiamo per un momento di poter introdurre nel campo, grazie a una prodigiosa macchina del tempo, il professor Apel e di condurlo davanti a un musulmano, pregandolo di voler verificare anche qui la sua etica della comunicazione. Credo che sia preferibile in ogni senso spegnere a questo punto la nostra macchina del tempo e non proseguire l'esperimento. Poiché il rischio è che, malgrado ogni buona intenzione, il musulmano sia ancora una volta escluso dall'umano⁴.

Una fondamentale sfiducia dell'autore verso il potere del linguaggio traspare anche in altri contesti. Oltre a *Che cos'è un dispositivo?*, anche ne *Il linguaggio e la morte* viene discussa l'impossibilità, riconosciuta da Hegel, che nel linguaggio si possa afferrare il caso *singolo*⁵.

Se però il dibattito filosofico (1) si realizza attraverso il linguaggio, che (2) non può per principio cogliere il caso singolo, ne segue la domanda: perché

¹ D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

² Aristotele, *Protrettico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, UTET, Torino 2008.

³ K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, Jaka Book, Milano 1992; J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, I-II, Mulino, Bologna 1986 (ed. orig. 1981).

⁴ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 59.

⁵ Id., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006; Id., *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 2008.

l'individuo deve sentire la necessità di impegnarsi in un tale tipo di attività? Ma soprattutto, nel caso in cui – per le più diverse ragioni – si sia trovato a essere coinvolto in esse, potremo pensare che si affiderà e farà propri i risultati cui il dibattito svoltosi in pubblico è arrivato, senza interporre il filtro e lo schermo del proprio opportunismo e dei propri interessi? Aristotele immaginava che il negatore del principio di non-contraddizione – o in modo analogo, su un altro piano chi si rifiutasse di partecipare alla pratica della filosofia – per l'impossibilità in cui veniva a trovarsi di esprimere il proprio punto di vista, sarebbe stato paragonabile a una «pianta» o a una «pietra». Ma in realtà è assai semplice ignorare semplicemente l'interlocutore che voglia coinvolgerti in una discussione filosofica o ti chieda di porti in modo non-contraddittorio nei tuoi discorsi, e proseguire tranquillamente le proprie attività di sempre. Se poi si intende per filosofia qualcosa di più generico, che include ogni tipo di riflessione, la conclusione cui si riesce ad approdare è sostanzialmente tautologica.

In genere il contrasto in epistemologia tra prospettive in prima e in terza persona è stato orientato a trattare questioni di metodologia e di filosofia della mente, ma probabilmente dovrebbe essere arricchito di un interesse più sistematico e accurato per la frizione – in ambito morale – tra logiche della condivisione pubblica dei contenuti di significato (con l'annesso rischio di ignorare le reali motivazioni ed esperienze degli individui) e logiche della motivazione puramente interna e individuale all'agire, che come tali prescindono almeno tendenzialmente dal condizionamento sociale. In un momento storico in cui le forme e i modelli del comunicare vanno incontro a trasformazioni rapidissime e profonde, interrogarsi sulle condizioni del poter avere *fiducia* nelle prassi del discutere dovrebbe essere sentita come un'esigenza essenziale.

Nietzsche si è interrogato sul significato della «verità», vedendola come finzione, inganno e «convenzione», ma insieme è mosso lui stesso in ogni sua pagina da un impulso verso la «verità», obbligando a distinguere tra una verità di livello 1 («vera») e una «verità» di livello 2 (in effetti *falsa*)⁶. In questo modo vengono posti alcuni degli aspetti della questione che qui affronto. Il suo percorso filosofico, in realtà, per il suo rifiuto di utilizzare gli strumenti di una razionalità sistematica e organizzata intorno al concetto di «prova», lo ha esposto al rischio di cadere lui stesso vittima dei meccanismi che ha diagnosticato. Per quanto questa affermazione possa apparire singolare, mi propongo di dimostrarne la plausibilità. Il compito che mi do però non è quello di una esegesi nicciana, che da sola richiederebbe uno spazio ben superiore di quello a disposizione, quanto piuttosto di delineare un abbozzo teorico che possa condurre poi – abbastanza agevolmente, anche se con un certo livello di generalità – nella direzione indicata.

L'idea di fondo attinge in particolare al dibattito sull'induzione e all'epistemologia genetica di Jean Piaget⁷. Si vorrebbe suggerire un'interpretazione di quest'ultima da svilupparsi in termini induttivistici: il bambino

⁶ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Adelphi, Milano 2015 (ed. orig. 1873).

⁷ J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1973 (ed. orig. 1937).

alla nascita non dispone delle nozioni di spazio e di tempo, di oggetto semi-permanente, né della capacità di orientarsi entro una pluralità di punti di vista. Non ha accesso cioè alla dimensione della reciprocità razionale. Il dibattito in filosofia della scienza ha abituato a guardare con una certa diffidenza all'induzione, soprattutto per l'influenza di Popper, ma in realtà se si assume come posizione di partenza una epistemologia in prima persona, e se si sottolinea il carattere non-monotono dell'induzione, cioè il suo essere definita in termini che la rendono valida solo relativamente all'insieme delle premesse a partire da cui è effettuata, si può vedere la posizione del bambino come quella di un soggetto iper-induttivista, che opera sui dati immediati della sua esperienza, costruendo progressivamente grazie a essi l'immagine del mondo che poi sarà propria dell'adulto. In questo quadro, il bambino ha come proprio metro di verità quello intrinseco alla sua propria esperienza, che però lo spingerà – proprio in coerenza con le forze che esso raccoglie e esprime – verso una configurazione psichica capace di aprirsi all'intersoggettività. Non si può postulare per principio un conflitto irriducibile tra le due dimensioni, quella dell'individualità e quella dell'intersoggettività. È semmai proprio la prima che imprime la spinta che porta all'elaborazione della seconda. Se con l'idea di Nietzsche di una «verità» *non-vera* ci si riferisce a quelle che sarebbero costruzioni e mistificazioni prodottesi storicamente e socialmente, si potrebbe dire che la verità «vera» è quella del bambino, includendo però anche – presumibilmente – una parte delle nozioni che il bambino ha appreso come reali – tali indipendentemente da quali siano le forze sociali operanti. Si noti anche che presumibilmente l'ontologia si stabilizzerebbe nella mente del bambino abbastanza presto (sotto forma di una fisica spontanea e ingenua). L'educazione affettiva sarebbe invece più complessa, nel senso che impulsi profondamente arcaici continuerebbero a operare anche nell'adulto, per quanto affiancati da comportamenti e modalità del sentire divenute più complesse ed elaborate.

In una prospettiva costruzionista come fare però a distinguere tra ciò che sarebbe mistificazione e ciò che sicuramente non lo è? In un esempio molto bello portato da Platone, in anni di poco successivi a quelli in cui Eraclito iniziava il processo di costituzione della categoria di intersoggettività nella nostra storia culturale, si fa riferimento all'evento che sarebbe rappresentato da un «colpo di spada» – sicuramente dotato di una sua oggettività di fenomeno fisico, oltre che collocato in uno spazio intersoggettivo di prospettive diverse che lo incrociano intersecandosi. *Dove* è esattamente la parte di mistificazione – dovuta al condizionamento storico e sociale – nell'immagine che un oplita greco poteva avere di un colpo di lancia o di spada? All'evento in sé sono associate una varietà di possibili conseguenze (ferimento, morte, vittoria, gloria, ricchezza – se si sopravvive ad esso o se si è la persona che lo ha dato e non ricevuto). È possibile orientarsi nel ginepraio degli avvenimenti che ad esso possono associarsi, senza incorrere nel condizionamento dovuto alla circostanza che ogni informazione che abbiamo ricevuto è stata sottoposta al filtro del canale di informazione di cui ci serviamo, ossia le persone cui finivamo in qualche modo per dare fiducia? La speranza che la battaglia in corso potesse essere vinta con facilità, la promessa

che a un comportamento coraggioso – per quanto più rischioso – sarebbe conseguito uno status sociale più elevato, e tante altre variabili che hanno disegnato il significato psichico di quel colpo di spada, mediante quale criterio possono essere distinte tra mistificazioni e verità?

Una traduzione in termini induttivistici del pensiero di Nietzsche da un lato spiega una parte della sua diagnosi, dall'altro la supera. Per quanto il filosofo fosse critico nei confronti dei principi dell'associazionismo fatti propri dall'empirismo inglese, le idee che percorrono la sua genealogia della morale presuppongono le dinamiche dell'attività educativa, che sono a loro volta regolate e organizzate intorno a una logica di tipo induttivo. In quanto prodotte da centri di potere costituiti da persone in carne e ossa, sicuramente assai spesso interessate a difendere la propria posizione di privilegio più che a tutelare i destinatari della loro opera formativa, può esservi una «mistificazione». Ma in nome di che cosa combatterla? La valutazione di merito sull'essere o no un determinato mandato educativo di tipo mistificatorio (si pensi all'educazione che avevano ricevuto i fanti negli anni precedenti la prima guerra mondiale, oppure – avendo in mente l'opera di Norbert Elias – alle grandi produzioni letterarie della «società di corte» francese) dovrebbe tener conto di molte variabili contestuali. Nell'esempio utilizzato da Norbert Elias, il cavaliere di Montmerency si oppone «cavallerescamente» alle mire espansive di Luigi XII, in nome e coerentemente con valori interiorizzati che risalgono a un'età culturale precedente⁸: si potrebbe dire che simbolicamente è il rappresentante della volontà di resistere a una mistificazione di livello *n* (quella della nascente monarchia assoluta francese), ma in nome di una mistificazione di livello *n* – 1 (quella delle precedenti aristocrazie feudali), più antica e in lui ancora sedimentata. Impostando in termini induttivistici la tematica nicciana, si vede che «tutto» è mistificazione – perché ogni convinzione è risalente a esperienze che sono state generalizzate in modo indebito. Ma proprio per questo – in definitiva – *niente* è più mistificazione. *Non basta* l'errore commesso in sé, per poter parlare di mistificazione, ma si dovrebbero introdurre variabili legate al contesto, che per poter essere giudicate e interpretate presuppongono una quantità grandissima di conoscenze che sono state trasmesse socialmente, e per questo sono state soggette a monte al filtro che può produrre la distorsione che si vorrebbe combattere.

Il tipo di temperamento filosofico attribuibile a Nietzsche, generoso fino all'eroismo, può essere letto come una forma di *decalage*: non vi è, nel suo rivolgersi a problemi che nascono a un livello cognitivo più avanzato (in termini piagetiani, tali da implicare un decentramento più accentuato), qualcosa che lo tiene ancora legato ai livelli precedenti e più antichi? L'estetizzazione del coraggio non è un errore di questo tipo? Il suo continuo tendersi nello sforzo – per esempio nello *Zarathustra* – di evitare questi rischi attraverso formulazioni che certamente devono avvertirci che sarebbe fuori luogo banalizzarne il pensiero, risente però di un criterio di giudizio che in definitiva è di tipo fenomenologico, e che evitando accanitamente ogni forma di sistematizzazione

⁸ N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Mulino, Bologna 1988 (ed. orig. 1939).

Nóema, 13 (2022): La filosofia in pratica
noema.filosofia.unimi.it

concettuale si preclude la possibilità di trovare – anche in se stesso – quegli errori che negli altri è sempre più facile scorgere.

È il caso di precisare che una filosofia dell'induzione opportunamente sviluppata si presta a correre in parallelo – per alcuni aspetti – al pensiero di Nietzsche (soprattutto quello dello *Zarathustra*), ma in generale non è affatto sovrapponibile ad esso. Una filosofia dell'induzione, per come qui si vorrebbe presentarla, può essere espressione, ad esempio, di un senso del sacro che nel pensiero di Nietzsche non compare, soprattutto perché si candida plausibilmente a farsi interprete di un sentimento dell'ordine delle cose e del mondo, quale si trova per esempio nel deismo e nella tradizione cristiana delle «prove» dell'esistenza di Dio.

In generale, però, una filosofia dell'induzione centrata sulle proprietà del ragionamento non-monotono, è per sua natura abbastanza flessibile da poter prevedere un'evoluzione da forme di pensiero più legate alla concretezza e all'ego-centratezza verso quelle in cui si compie un maggiore decentramento, accompagnando in questo modo il crearsi di atteggiamenti di fronte alla vita progressivamente e gradualmente diversi, pur nella conservazione di alcune proprietà di fondo – aiutando cioè a evitare gli errori di *decalage* di cui si è parlato.

2. Condizionamento sociale e cultura

Queste considerazioni, come già detto, non possono essere qui sviluppate nella direzione di una migliore esegesi delle opere di Nietzsche, ma servono a porre la questione di quale atteggiamento assumere – noi oggi – nei confronti delle produzioni della cultura. È sempre un «colpo di spada» quello che può abbattersi anche oggi sulle nostre speranze legittime di felicità. In questo senso, lo stesso dibattito culturale e filosofico può essere interpretato come una forma più sottile e sofisticata di biopolitica (coerentemente con Agamben, che vede in azione già nello stesso linguaggio la logica della biopolitica).

Quanto detto a proposito di Nietzsche ci servirà quindi anche per esprimere dei punti di vista sulle considerazioni che Foucault dedica al tema della «biopolitica»⁹, introducendo nel dibattito un concetto che avrà un utilizzo estremamente diffuso e declinazioni diverse e interessanti.

Foucault studia la nascita della società moderna dal punto di vista dello sviluppo di una forma di potere di tipo biopolitico, nella quale cioè il potere politico ed economico consolida se stesso insediandosi nelle pieghe più recondite del vivere delle persone che vengono dominate. Con una promessa di ordine sociale, di organizzazione e quindi di incremento del benessere, si stabilizzano forme di controllo che sfruttano strategicamente i bisogni della vita per affermare il primato dei centri di potere che le producono.

È euristicamente utile il confronto con il disegno teorico parallelo, ma dissonante, di Norbert Elias¹⁰, che vede il «processo di civilizzazione» ugualmente come qualcosa di ambiguo, ma che comunque sembra che possa

⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2015 (ed. orig. 2004).

¹⁰ N. Elias, *op. cit.*, p. 696.

essere letto sotto un segno assai più positivo.

L'ambivalenza che così si crea – attraverso la combinazione in un'unica prospettiva dei due angoli visuali – ci interroga sul senso profondo sia degli elementi che costituiscono lo sfondo del nostro vivere sociale odierno, sia delle forme di pensiero e di sapere che in esso vengono espresse, nella misura in cui anche il coinvolgimento in una discussione di ordine filosofico e culturale può in realtà essere interpretato come una variante delle forme della biopolitica.

Vorrei però sostenere che lo strumento teorico dell'induzione, concepita come inferenza non-monotona, ha caratteristiche che gli consentono di svolgere un ruolo importante nella definizione dell'epistemologia che dovrebbe sottendere al dibattito entro cui le voci che alimentano quel pensiero e quel sapere trovano la loro collocazione. Elias vede il «processo di civilizzazione» come alimentato da motivazioni e iniziative individuali. Foucault potrebbe giudicare come quasi-illusoria questa pretesa, ma pure in un dibattito culturale – inteso nel senso più ampio possibile – è a queste voci che deve farsi ricorso. Come giustificarne le pretese epistemiche? L'idea di fondo è che sia proprio l'esperienza delle persone il termine ultimo attingibile per orientarsi in questo compito. Non si intende che la propria esperienza di vita sia oggetto di generalizzazioni induttive in modo semplice, meccanico e prevedibile. La finezza del ragionamento può accompagnarsi perfettamente al fondo di sapere che fenomenologicamente è offerto a ciascuno di noi dalle proprie esperienze. Un tale tipo di autocomprensione – nel dedicarsi a compiti di tipo intellettuale e culturale – è una premessa che fa da garanzia per un sentire più autenticamente democratico: la pluralità dei punti di vista trova la sua legittimazione nella pluralità dei vissuti. Insieme può essere visto, per questo stesso motivo, come un antidoto – anche se abbastanza parziale – alle paure di Foucault. I molteplici filtri imposti a ogni forma di comunicazione in pubblico possono far arrivare informazioni distorte alle fonte. La necessità in definitiva irrinunciabile di far appello a *testimonianze* individuali, e quindi a un valore della *fiducia* tra le persone che in una società caotica come quella odierna può essere difficile da coltivare, rende le induzioni che ciascuno può fare sulla *credibilità* dei suoi interlocutori come si possibili, ma comunque sotto molte condizioni aleatorie. È però la riflessione stessa su questi caratteri generali del vivere odierno – bene afferrabile all'interno della propria stessa esperienza per la maggior parte di noi – che permette di delineare i contorni di fondo che l'attività culturale o il dibattito filosofico possono avere. Ad esempio, un intellettuale che prende pubblicamente una certa posizione, verrà creduto se o fa riferimento nel suo ragionamento a un tipo di esperienze che lo stesso destinatario nel suo vivere ha verificato come presenti, oppure se la sua testimonianza – per ragioni da valutare di caso in caso – sembra attendibile. Il tipo di autocomprensione che qui si cerca di immaginare *non* prevede che per avanzare una pretesa di verità si debba avanzare anche una pretesa di *universalità* della verità del proprio punto di vista. La scelta di aderire a esso sarà elaborata dai destinatari dei nostri messaggi sulla base di dinamiche endogene alla loro esperienza, e questa *distanza* conoscitiva deve essere considerata un dato di fondo che non può venire in nessun modo alterato. Il modello di intersoggettività descritto da Apel e Habermas rischia di diventare esso stesso

un filtro che finisce per negare il contenuto delle esperienze delle persone. La condivisione nella comunicazione è una conquista che deve essere faticosamente attuata e confermata in ogni momento. Chi la contesta o si oppone ad essa – pubblicamente o con comportamenti che l'osservatore esterno può ricostruire per inferenza – nell'ambito di una discussione razionale può essere solo convinto facendo leva (con l'accompagnamento dei discorsi che si riterranno opportuni) su sue proprie esperienze. L'agilità dell'argomentazione filosofica è funzionale a rendere meno gravoso l'onere di un appello continuo all'esperienza personale – che ovviamente sarebbe impossibile. Componendo i riferimenti effettivi all'esperienza – pur necessari – in modo da allestire un quadro argomentativo che ne ottimizzi l'efficacia probatoria, si ottiene un'economia di fondo che risulta essere indispensabile per rendere possibile l'articolarsi dei discorsi in una società ultra-differenziata, dove la condivisione concreta delle esperienze si profila effettivamente nella maggior parte dei casi come una possibilità abbastanza marginale.

La sensibilità intellettuale per questo modo di procedere – che significa anche attenzione per contenuti di discorso apparentemente e superficialmente astrusi – deve essere *coltivata*. In un certo senso è necessario un intervento di tipo *artificiale*, tramite il quale la collettività fornisce stimoli e sollecitazioni che impediscono che l'individuo rimanga chiuso nel solo cerchio della propria esperienza. Una pratica di tipo istituzionale del discorso filosofico è forse così che può essere giustificata – politicamente e socialmente – nel modo più corretto, dato che un'epistemologia che si basa sul valore dell'esperienza non può proibire *ad hoc* le prassi – non filosofiche – che trovano la loro legittimazione nel vissuto dei soggetti direttamente coinvolti, spesso del tutto indifferenti a quello che per il filosofo è l'interesse che suscitano le sue indagini e le sue argomentazioni. La riflessione sulla struttura fondamentale di questa situazione – in particolare per il rischio evidente che essa possa creare spinte centrifughe in grado di indebolire la tenuta dell'ordine civile, anche quello più elementare – servirà a *moderare* l'enfasi che altrimenti si potrebbe essere portati a dare al valore primario dell'esperienza. È però sempre la nostra esperienza che ci fa capire la plausibilità di fondo di questo modo di vedere.

È forse possibile anche provare a dare alcuni suggerimenti utili a mostrare su di un piano più fenomenologico le implicazioni rintracciabili a partire da questo discorso. Vorrei richiamare in particolare gli importanti contributi di Jerome Bruner sul pensiero narrativo e sulla «costruzione narrativa della realtà», considerando anche le ricerche condotte in Italia da Andrea Smorti su questi temi¹¹. È evidente che in Bruner l'attenzione prevalente è verso gli effetti che le logiche di composizione di una narrazione hanno nei termini di una ristrutturazione globale e di una conseguente ricalibrazione di quelli che altrimenti sarebbero i semplici dati dell'esperienza (per brevità si prescinda qui da tutte le difficoltà insite nel compito di definire

¹¹ J. Bruner, *La costruzione narrativa della «realtà»*, in M. Ammanniti, D.N. Stern, a cura di, *Rappresentazioni e narrazioni*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 17-38 (ed. orig. 1991); Id., *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari 2002 (ed. orig. 2002); A. Smorti, *Il pensiero narrativo. Costruzione di storie e sviluppo della conoscenza*, Giunti, Firenze 1994; Id., *Il sé come testo. Costruzione delle storie e sviluppo della persona*, Giunti, Firenze 1997.

Nóema, 13 (2022): La filosofia in pratica

noema.filosofia.unimi.it

meglio una tale nozione di «dati»). Può sembrare quindi che la mia prospettiva – più centrata appunto sul concetto di esperienza – vada in una direzione diversa. In realtà se si dà il giusto peso al carattere non-monotono dell'induzione, si ottiene un duplice effetto: 1) si va proprio verso posizioni simili a quelle di Bruner: il rimodellamento continuo delle interpretazioni dei «dati» (per esempio a causa dei meccanismi dell'attenzione selettiva o degli *script*, che portano di volta in volta a soffermarsi su certi contenuti o a dare per scontate certe letture o interpretazioni dei fatti) è pienamente descrivibile ricorrendo al carattere non-monotono dell'inferenza induttiva, facendo leva in particolare sulla flessibilità cognitiva che esso comporta. 2) Al tempo stesso, rispetto a Bruner o Smorti, ci si mette in una posizione probabilmente più favorevole per dar conto del necessario radicamento che ogni narrazione deve comunque avere in un vissuto che qui si suppone dotato comunque dei caratteri dell'oggettività, anche se profondamente condizionato dai risultati di operazioni cognitive di tipo contestuale e soggettivo. In quest'ordine di idee appare del tutto spontaneo il confronto con il concetto di «narrazione» sviluppato e discusso da autori come Rorty o Lyotard. Un elemento di interesse della mia prospettiva di analisi potrebbe essere in effetti che, anche in questo caso, una «logica» induttiva può dimostrarsi in grado di cogliere sia l'elemento narrativo e, se così si può dire, «testimoniale», che la creazione di una filosofia in effetti ha, sia un elemento logico-dimostrativo che essa – rispetto alle narrazioni in senso strettamente letterario – può aspirare ad avere. Chi propone una nuova teoria filosofica, dovrebbe in sostanza avere una idea dei contenuti di esperienza da cui partono i suoi interlocutori e operare logicamente su di essi (sulla base di «regole di inferenza» che pure siano psicologicamente e intellettualmente accessibili ai suoi interlocutori), in modo da arrivare a conclusioni condivise. Si avrebbe quindi un concetto di condivisione intersoggettiva di tipo più o meno localizzato, che può assolvere ad alcuni dei compiti che la nozione di «verità» ha nel vivere sociale. È chiaro naturalmente che considerazioni come queste richiederebbero uno sviluppo e un approfondimento più ampi e sistematici.

3. Conclusioni

Foucault, parlando dei modi di guardare alla storia, scrive che

non ci si deve ingannare: quella che si piange tanto, non è la scomparsa della storia, è l'eclissi di quella forma di storia che era segretamente, ma completamente, riferita all'attività sintetica del soggetto; quel che si piange, è quel divenire che doveva fornire alla sovranità della coscienza un riparo sicuro, meno esposto, di quello che offrono i miti, i sistemi di parentela, le lingue, la sessualità o il desiderio; quel che si piange, è la possibilità di risuscitare per mezzo del progetto, del lavoro del senso o del movimento della totalizzazione, il meccanismo delle determinazioni materiali, delle regole pratiche, dei sistemi inconsci, delle relazioni rigorose ma irriflesse, delle correlazioni che sfuggono ad ogni

esperienza vissuta¹².

Questo modo di vedere può essere applicato anche più nello specifico alla storia della filosofia e allo stesso dibattito culturale che si avvale del riferimento a «autori». Il punto è però che non si può chiedere al linguaggio di compiere l'impossibile: nella discussione si offrono solo strumenti semantici che gli interlocutori – partendo da proprie iniziative, basate sulla propria esperienza – possono decidere di fare propri. La presenza di «argomentazioni» trasferisce e distribuisce i pesi dell'architettura del discorso in modo da farli ricadere su alcuni – possibilmente pochi – punti che auspicabilmente dovrebbero essere di più agevole valutazione da parte dell'interlocutore. Ma è in definitiva l'esperienza che dà la «copertura» epistemologica utilizzata per vagliare un argomento. Questo però implica che anche il punto di vista di Foucault può essere criticato: l'approccio qui difeso, ricorrendo all'esperienza e all'induzione, trova un fondamento per il giudizio, anche se relativizzato al solo insieme delle conoscenze del soggetto di riferimento. Il valore dell'autonomia del «soggetto» è in generale tutelato, pur riconoscendo l'intrico delle forze che la contrastano.

In ogni caso, al di là delle assunzioni filosofiche che si possono voler far valere, è realistico pensare che le persone che compongono il tessuto sociale *di fatto* e indipendentemente da ogni indicazione normativa tendano a fare uso in primo luogo della propria esperienza di vita per giudicare la sensatezza del proposito di dedicarsi all'attività filosofica, o di prendere le proprie decisioni concrete a seconda dei risultati di una riflessione di tipo filosofico. Anche solo per questo, una riflessione adeguata sulle caratteristiche odierne del dibattito culturale e filosofico dovrebbe dare il giusto rilievo alle considerazioni qui esposte sul valore dell'esperienza.

¹² M. Foucault, *Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Bur-Rizzoli, Milano 1997 (ed. orig. 1969), p. 16.