

## RECENSIONE A: C. SINI, *INIZIO*, JACA BOOK, MILANO 2016

Fulvio Papi

Mi ero ripromesso di scrivere una recensione del libro di Carlo Sini *Inizio*, ma, leggendo e rileggendo, vedo che non è possibile. Si può recensire una «cosa» che abbia e voglia realizzare un fine attraverso un metodo. Si può, ad esempio, recensire un manufatto architettonico, come un libro di storia, quale che sia il suo oggetto. Bisogna tuttavia stare accorti a non adoperare categorie troppo rigide, sia per quanto riguarda gli stili, sia per quanto riguarda la qualità delle «epoche» temporali. Ci sono per lo più manufatti o opere che inglobano modalità di esperienza e di teoria che a noi possono parere incomprensibile e invece riescono benissimo a fondersi con una unità costruttiva.

Pure con queste precauzioni, il libro di Sini non sopporta una recensione. Sebbene l'autore sintetizzi (anche qui diamo un significato debole alla parola) l'insieme della sua vicenda filosofica in un'autobiografia teorica (che si vede nella disposizione strategica degli argomenti, non nell'ingenuità di un racconto), il libro interpella direttamente il suo lettore, ha una sua aggressività teorica, come capita in tutte le opere che infine vogliono tracciare un orizzonte di senso che invade la cognizione di sé che ognuno ha nella sua partecipazione al mondo. A uno stile del genere non si può rispondere che accettando (o meno) la sua verità con argomenti che siano appropriati. Forse ci sono solo alcune pagine, sul problema del rapporto di Heidegger con il nazismo, che meritano una considerazione nella «cosa». Sini sostiene che le due tesi opposte (che ora riassumo) sono entrambe fuori strada. L'una sostiene che la filosofia di Heidegger è la filosofia del nazismo; l'altra, opposta, che un conto è il valore filosofico del filosofo, un altro è la sua compromissione politica. Sini cerca di mostrare come nella costituzione biografica (nel senso educativo, poi partecipativo al mondo) i due elementi sono fusi in una esperienza che «si vive» teoricamente in una sua continua rielaborazione e in una esistenza che la supporta, mantenendo, nella propria identità, i suoi elementi costitutivi. Pensiero, politica, forma di esistenza risultano fusi tra loro secondo diversi equilibri. Non per tutti i filosofi una prospettiva di questo tipo sarebbe necessaria, e tanto meno per quei politici che, una volta per tutte, hanno fatto la loro «scelta di vita». Anche se può parere il contrario. Quanto a Heidegger, colgo la circostanza per dire che il suo comportamento con la sua allieva Hannah Arendt mi pare quello di un professore che usa male il suo prestigio, che ha una psicologia da piccolo borghese conformista, una superficialità emotiva, il desiderio di un disimpegno personale etc. Cioè non mi piace per niente, ma non è detto che, nel mondo che c'era, una simile attitudine non fosse coerente con il fare quella filosofia (che, per noi interpreti, vale per quanto ci mette in questione).

Sini inizia il suo lavoro con una ripresa entusiasta e radicale del tema del «mondo della vita» di Husserl. Ripresa emozionante, tuttavia con qualche somiglianza con le pagine che Habermas contrappone a Derrida, dove «il mondo della vita» è in primo piano. La scienza del mondo della vita sa che azione, *doxa*, progetto, identità appartengono tutti a una connessione che è la forma materiale della vita, che non si può ridurre ad alcuna forma fenomenologica, poiché coinvolge ogni modalità del proprio essere nel mondo. E qui Sini evoca (un po' in ombra, ma del

tutto efficace) il tema darwiniano della evoluzione. Ogni epoca ha la sua vita materiale, la sua *doxa*, le sue forme comunicative, le sue forme di verità e quindi, in questo contesto, anche le sue forme di pensiero. Che non sono il «soggetto» dell'epoca, ma un possibile risultato di una determinata prassi epocale. Questa vita materiale è dominata sempre da un «potere invisibile» che è dato, in senso antropologico, dalla «cultura»: l'insieme di ragioni per cui tutti fanno quello che fanno. Questo «potere invisibile» Sini lo chiama, con una grande dovizia di argomenti, la macchina (l'intellezione). Credo che questo sia vero, tuttavia osserverei che la cultura come unità è lo sguardo che noi gettiamo su un'epoca, ma, nei vissuti dell'epoca, la cultura ha forme e poteri differenti che seguono, con il linguaggio, le relazioni sociali esistenti. Un poeta trobadorico ha poco a che vedere con un contadino provinciale, che pure un rapporto immanente e materiale ce l'hanno certamente. Ma, necessariamente, in uno scambio ineguale. Lo stesso il signore e il vescovo (Manzoni – che Sini cita a proposito – vede bene che Renzo, il sarto, e tutti gli altri sono in un mondo diverso da quello del cardinale Federigo). Sono osservazioni che, mi pare, siano compatibili con il disegno dell'Autore.

Nella evoluzione dell'uomo sul pianeta si può segnare come momento centrale il passaggio dalla dimensione non linguistica a quella linguistica. Il linguaggio configura il mondo umano, così come ogni essere vivente ha una sua particolare relazione con il mondo. Il problema della nascita del linguaggio mi pare sia un argomento importante, ma la sua descrizione è solo plausibile; sono gli effetti che, invece, sono investigabili con relativa facilità. Plausibile è sostenere che il linguaggio nasca da una modalità cooperativa: il monologo interiore è una raffinatezza di una cultura estremamente evoluta. Sul rapporto lavoro-linguaggio il vecchio Engels ha pagine affascinanti (che derivano dall'antropologia del suo tempo), ma l'autore arriva per altre strade a un risultato analogo, aggiungendo una osservazione teorica preziosa: è l'essere nel linguaggio che codifica intellettualmente (poiché l'effetto della testa contro il muro era lo stesso) il rapporto tra il soggetto l'oggetto.

Parliamo cooperativamente di oggetti. Ma perché parliamo? Il mondo che inventiamo è lo stesso mondo nel quale bisogna vivere e quindi occorre entrare in una relazione produttiva (che è sempre antropologicamente determinata). In questo contesto, l'essere umano inventa strumenti; anzi, l'Autore nota che la prima macchina deriva proprio da un elemento dell'ambiente che fa da tramite tra chi agisce e l'ambiente stesso. La storia delle macchine sarebbe molto interessante da sviluppare come implicitamente hanno fatto gli enciclopedisti che hanno dedicato pagine e pagine alle tecniche artigianali come forme materiali della ragione. D'altro canto (come aveva visto anche Marx analizzando la prima rivoluzione industriale), la macchina forma il corpo. Il corpo umano è «gettato» nella catena degli automi. E qui Sini dà ragione a una osservazione che mi capitava di fare contro le celebrazioni del lavoro informatizzato come liberazione dalla «alienazione». Ora, lasciando perdere l'alienazione (concetto che rinvia a un umanesimo filosofico-idealistico), il fatto è che anche nel lavoro informatizzato viene selezionata una modalità del corpo, e ovviamente non quella delle mani e delle braccia del contadino dell'antica agricoltura. Noi usiamo in una intuizione, pragmaticamente comunicativa, la parola «natura». Nella *Ideologia tedesca* Marx ed Engels dicevano che la natura «in se stessa»

esiste solo in qualche atollo del Pacifico. E Sini dice, giustamente, che la natura è «installazione» del lavoro, ma che in questa forma si ripresenta come natura. È proprio questo rapporto a provocare la possibilità – a noi tragicamente nota – per cui il lavoro (nella forme storicamente determinate) è anche un elemento di distruzione. Sini non discerne la terapia, e credo ritenga che vi sono margini di imprevedibilità che possono essere favorevoli. Non saremo noi a fare questa verifica. Ma ora siamo noi a doverci occupare della «verità» nel mondo così come esso si è evoluto. Ancora Darwin: vi è solo una specie che, in qualche modo, è riuscita a mantenere, trasformandosi, la propria esistenza, sino al punto di andare al di là della «sapienza» per cercare la «verità» filosofica di un «soggetto».

In *Inizio* (ma il tema ricorre nella filosofia di Sini) è di grande rilievo il tema delle «pratiche», che potrebbero anche essere tradotte come forme materiali della vita nella quale vi è un fattore pratico prevalente, ma tali che sono sempre in relazione l'una con l'altra. Un avvocato sarà prevalentemente impegnato nella conoscenza delle norme giuridiche e nella interpretazione delle sentenze, tuttavia la sua vita è destinata ad avere relazioni dirette (o indirette) con altre pratiche di vita. Ogni pratica, del resto, è in relazione con quei poteri invisibili (quel dare per scontato il complesso sistema causale che rende possibile la pratica medesima) che sono strutturati nel mondo. Il dare per scontato ciò che rende possibile il nostro modo di essere nel mondo, è ovvio in ogni pratica. Questa condizione, che non è mai tematizzata in alcuna pratica, può essere oggetto di una forma particolare di domanda, la domanda genealogica. Ciascuna pratica invece è certa della propria verità, non c'è nessun «saper fare» che non dia come ovvia una verità. Le *doxai* che percorrono il nostro mondo sono sempre in relazione a una loro verità. Ma se la verità, o le verità, sono tutte dislocate nelle pratiche, tutto ciò che esiste è già giustificato. Non resta che prendere posto laddove siamo attesi quando ci orientiamo nel nostro mondo. In questo senso ogni possibile forma di soggettività si annullerebbe nella «ruolo». Esiste invece – ci dice Sini – la possibilità (che si può certo dire nel discorso che stiamo facendo, ma in realtà ha radici materiali piuttosto profonde) di autorappresentarsi nella pratica che si esercita e la risposta che si ottiene da questa indagine sdoppia chi domanda. È qui che può nascere una dimensione di senso (o di non-senso). La pratica in ogni caso è sempre più forte di un eventuale non-senso che a sua volta potrebbe essere interpretato da un'altra pratica dominante.

La scena cambia se interviene una dimensione etica, se «io» mi metto in relazione etica con il mondo che «è», e in questa relazione si dà la possibilità di aprirsi un varco nella dimensione della invisibilità. Questo non significa affatto unificare il sistema obiettivo delle pratiche in una significato univoco. In questo caso la «trascendenza» del significato restituirebbe pieno valore alla credenza nella possibilità di una conoscenza filosofica di tipo totalizzante. E allora dobbiamo ricercare non quale atteggiamento residuo ci resta, ma se è possibile – e come – avviare una pratica filosofica che apra un varco nella dimensione della invisibilità. Confesso che è soprattutto su questo tema che il lavoro di Sini mi ha chiamato alla riflessione e al discorso.

Proviamo a pensare a un fare filosofico che abbia più di una somiglianza, nella sua stessa differenza, con le pratiche a cui facciamo riferimento. La filosofia, come è stato detto molte volte, sono i filosofi. I filosofi costituiscono una comunità istituzionale che soddisfa alcune condizioni di vita, ma, in quanto al loro «saper fare», non sono affatto una comunità nel senso che questa parola ha quando si parla di una comunità scientifica. Il saper fare filosofico non è mai interno a un sapere scientifico organizzato in cui occorre prendere posto. Il saper fare filosofico è individuale come quello dei poeti, dei pittori, dei musicisti, degli scrittori, anche se tutti hanno riferimento a una tradizione, a un sapere, a una finalità, in relazione alle quali si sviluppa, come dicevo, un proprio saper fare. Non esiste affetto, e mai una solitudine, che vada oltre una tendenza psicologica.

Oggi la filosofia è al margine delle forme culturali dominanti che costituiscono la relazione tra il mondo e le macchine che lo costruiscono come «nostro». Così al margine da non entrare (se non eccezionalmente) in quel mercato il cui accesso è aperto ad altre pratiche individuali come la pittura e la musica. Questa situazione del proprio essere nel mondo non toglie nulla al fatto che anche la pratica filosofica abbia le sue componenti essenziali: la tradizione filosofica considerata non come oggetto di conservazione e/o di informazione, ma come uno strumento del saper fare; le condizioni dominanti della cultura (per «parlare di» non si può «ignorare che»); la stessa costituzione di un se stessi come radice biografica della vocazione o della possibilità del tentare di fare filosofia. Queste sono le ragioni per cui nessuno oggi penserebbe che un certo impegno filosofico non appartenga a una biografia, anche se una biografia è a sua volta un problema.

Per ogni caso, tenendo presenti tutte le condizioni che ho cercato di ricordare, direi che il saper fare filosofico appartiene a una pratica che, rispetto alle pratiche dominanti, si mette in questione proprio in ordine alla sua verità. Il problema, mi pare, è considerare come sia possibile costruire una verità filosofica così come ogni altra pratica ha la sua forma di verità che è già implicita nel suo fare. Una pratica filosofica ha in comune con tutte le altre la dimensione della temporalità: se non si accetta questa condizione, anche se ovviamente è diverso il consumo temporale di ogni pratica, non si fa che secolarizzare, come diceva Adorno, la dimostrazione ontologica di Dio. Senza temporalità non può esistere una pratica filosofica che sia una forma di comunicazione per i contemporanei. Occorre un «saper fare» filosofico che, rispetto ad altre pratiche, è sempre in via di compimento. E «saper fare» in ordine a una verità significa saper scegliere gli strumenti adatti che sono a disposizione in tutti gli apparati teorici esistenti: antropologia, storia, psicologia, economia, saperi scientifici. A una condizione fondamentale: il saper fare filosofico deve decondizionare giusti strumenti dalla modalità oggettivistica in cui si trovano, quindi assumerli come tesoro linguistico che può essere (o divenire), nella sua trasformazione, lo strumento di una intenzionalità filosofica verso la sua forma di verità. Una verità che si chiama fuori da quelle implicite in ogni altra pratica e che, simile a un costruito architettonico, tenta uno sguardo sul mondo laddove esso è nascosto («invisibile») quando si è gettati in una prassi che è sempre autogiustificata. Questo «sguardo» può avere molte sorti, se entra in relazione con il mon-

Fulvio Papi, Recensione a C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016

do. E qui i problemi si complicano ancora, rendendo più difficile il farsi perdonare di non essere riuscito a fare una recensione.