

## A PEZZI E BOCCONI: IN GIRO PER IL MONDO

Carlo Sini

Se mi chiedo che cosa ha accomunato il lavoro della filosofia attraverso i secoli, pur tenendo conto delle notevoli variazioni di stili, di parola e di scrittura, indicherei almeno due cose. La prima è la pretesa della verità (la pretesa di dire la verità); la seconda è l'intenzione della totalità (cioè di un sapere onnicomprensivo e non meramente settoriale). In questo senso la filosofia, almeno da Aristotele e almeno sino a Hegel, si è presentata come «scienza del vero», scienza, per esempio, nel senso della *Wissenschaft* fichtiana. Naturalmente bisogna tener conto anche delle numerose filosofie che hanno contestato queste pretese cosiddette metafisiche, dagli scettici antichi a Hume e oltre: essi hanno argomentato *contro* la ragione filosofica. Lo stesso è da dire dei mistici, che nondimeno si sono impegnati a dar conto, in qualche modo, della esperienza dell'inesprimibile. Gli uni e gli altri, però, non avrebbero potuto svolgere il loro intento senza un preventivo riferimento all'argomentare della ragione, del *logos*, di fatto a loro volta frequentandolo, e questo, ai fini di ciò che tento di dire, mi basta e avanza.

Nell'impresa della verità e dell'intero del sapere ciò che mi sembra sia rimasto costante è soprattutto un certo lessico, durevolmente affidato a una catena indispensabile di tradizioni, o scuole, e soprattutto di testi. Ciò ha dato luogo all'impressione, non ingiustificata, di una certa autonomia del discorso filosofico nel tempo. Vincenzo Vitiello, con le ammirevoli e sottili riflessioni che hanno messo capo a ciò che lui intende con la parola 'topologia', ha efficacemente contrastato una banalizzante riduzione della filosofia alle mere ricostruzioni storiografiche, sostanzialmente ignare di usare a loro volta una ragione filosofica (platonico-aristotelica o hegeliana o lockiano-humiana) e cioè di presupporre una filosofia per spiegare *storicamente* la filosofia. A sua volta Heidegger aveva significativamente mostrato la necessità di distinguere tra *Geschichte* e *Historie* e aveva parlato della tradizione filosofica come di un dialogo che si ripercuote di vetta in vetta, come un'eco, ovvero come un risponderci e un corrisponderci dei grandi maestri, collocati, direbbe Nietzsche, alle alte quote del pensiero. A conforto di queste visioni si può per esempio ricordare che i lettori di cose filosofiche sono, in ogni tempo, una esigua minoranza (quanti, già nel mondo antico, avevano letto il poema di Parmenide?); ma le opere dei filosofi svolgono la loro efficacia non per la capacità di raggiungere partitamente gli uomini di cultura o magari le folle, ma per la loro continua ripresa, oltre ogni epoca e società determinate, da parte di una minoranza agguerrita che costantemente rinasce. Questi rari cultori della filosofia rinnovano ogni volta l'efficacia dei pensieri del passato, essendone a loro volta e in qualche modo *selezionati*; gli esseri umani dicono infatti un sacco di cose, che dopo poco appassiscono come foglie al vento, ma quello che dicono i grandi filosofi rinasce regolarmente, diceva Campanella, dopo tre giorni o tre secoli. La costanza del messaggio, lo stile di lavoro che esso suggerisce e ispira, hanno la meglio sulle banalità e le folle che comunemente si dicono e in ciò consiste la durevole forza delle dottrine filosofiche, sebbene la grande massa della popolazione lo ignori del tutto. La *Logica* di Hegel la capiscono in pochissimi (anche certi studiosi di filosofia la ignorano), ma l'efficacia nascosta del suo messaggio e delle sue in-

numerevoli interpretazioni e traduzioni è tale che nulla oggi sarebbe com'è senza di essa.

A mio avviso questi effetti certo singolari della tradizione filosofica sono più modestamente spiegabili in base alla costanza delle funzioni strumentali del messaggio (l'alfabeto, i codici, la stampa, i messaggi audiovisivi, internet) e dei luoghi istituzionali della loro fruizione: strumenti e istituzioni che sono affetti da una costante metamorfosi, coniugata ogni volta con un tessuto di continuità lessicale e, più latamente, politica. Scuole, stanze del potere, chiese e abbazie, università e accademie, editoria e televisione..., i luoghi istituzionali influenzano in ogni tempo il messaggio della filosofia, ma il lessico filosofico e la sua pervasiva intenzione di verità e di sensatezza globale delle forme della vita e della cultura riscrive e ritrascrive ogni volta in sé i termini e le dialettiche delle situazioni presenti. Così per esempio Trasimaco torna in Hobbes o Platone in Rousseau: topologie cangianti e riciclaggio di pensieri persistenti, costantemente reinterpretati (non c'è filosofia senza ermeneutica, non c'è lavoro filosofico senza alessandrinismo del commento testuale).

Avrei ancora altro da aggiungere circa il rapporto tra ciò che in ogni tempo si dice (Foucault parlava con efficacia di formazioni discorsive e Wittgenstein di giochi linguistici) e il lessico e le dottrine della filosofia. Questo rapporto è più complesso, credo, di ciò che comunemente si pensa e per quanto mi riguarda chiama in causa l'azione di ciò che sono solito indicare con l'espressione «pensiero delle pratiche»; ma ora è altro che mi preme ricordare. Provo a dirlo nel modo più semplice e diretto. Per esempio così: dopo Hegel la filosofia come scienza della verità e sapere della totalità ha sostanzialmente fatto bancarotta. Essa è progressivamente venuta meno, di diritto e di fatto, direbbe Kant. Questa situazione tante volte designata come «crisi della ragione» ha una sua emblematica espressione nell'opera di Nietzsche e in quella di molti altri ancora. Ci tornerò più avanti, ma intanto voglio chiarire meglio perché il lavoro della filosofia si è di fatto grandemente ridotto rispetto alle sue pretese di verità e di senso.

La produzione e l'insegnamento della filosofia oggi più che mai sono in crisi, il peso culturale e in generale politico della filosofia anche di più: chi lo nega è un'anima bella a buon mercato, che scambia la verità con l'ostinazione. In Italia la filosofia sta di fatto progressivamente scomparendo dall'insegnamento nella scuola secondaria (altrove già da tempo). All'università svolge sempre più un ruolo emarginato di nicchia, come dottrina specialistica, il che è esattamente il contrario del suo spirito e della sua storia. I professori di filosofia si fanno dire che cosa devono fare dal ministro, che un tempo era almeno uno di loro o un qualificato collega accademico, mentre ora può essere un qualsiasi passeggero burocrate della politica; poi si fanno dire come farlo dai pedagogisti, che un tempo, nell'università di una volta, erano dei laureati di serie B e oggi non sono più nemmeno quello. Le filosofie accademiche residue vivono spesso nella ossessione di apparire «scientifiche», non nel senso di Fichte, che molti «colleghi» non sanno neppure più chi sia, ma nel senso delle scienze attuali, disciplinarmente specializzate in alto grado. Come ha detto in una recente intervista Roberto Calasso, e io concordo, la filosofia accademica è oggi autoreferenziale e culturalmente irrilevante. Cioè ha perso il nesso con la cultura. L'antica ambizione della filosofia di essere la regina dei saperi, quindi in un dialogo e in uno scambio costante con le scienze, le arti, la letteratura, l'economia, la politica, la religione, l'estetica, è oggi del tutto desueta. Le ragioni

sono tante. Anzitutto l'Possessione specialistica e l'imitazione penosa quanto culturalmente immotivata degli stili delle università anglosassoni: fare del Dipartimento di Filosofia un luogo di lavori analitici per pochi eletti (la filosofia come la conosciamo da secoli «non è *scientific*»). Poi una ragione ben più profonda e importante, che vorrei esprimere così: il dialogo fondamentale con la cultura in tutte le sue espressioni non è, anche di fatto, più possibile, perché *la* cultura non esiste più. E qui si apre un'altra serie di considerazioni che tenterò di svolgere facendomi aiutare da un esempio (a parte un riferimento alle conclusioni del mio libro del 2008 *Da parte a parte. Apologia del relativo*).

Neri Pozza ha testé pubblicato (2016) la raccolta di saggi di Ezra Pound, autorizzata dall'Autore tre mesi prima della morte, che reca il titolo *Dal naufragio di Europa. Scritti scelti 1909-1965*. Giorgio Agamben vi ha posto una breve Introduzione nella quale sostiene che non si comprende l'opera di Pound se non la si colloca nel contesto di una frattura senza precedenti della tradizione dell'Occidente: una frattura dalla quale non siamo ancora usciti. Già dopo la fine della prima Guerra Mondiale, continua Agamben, il nesso tra il passato e il presente si era infranto, generando una catastrofe nella lingua e in generale nei sensi, catastrofe di cui i poeti e gli artisti più profondi si erano lucidamente resi conto. Le avanguardie del Novecento hanno tentato di rispondere a questa catastrofe. Già esse, secondo Agamben, non avevano più propriamente a che fare con la poesia e con le arti, ma proprio con il venir meno delle condizioni che le rendevano possibili. Il passo ulteriore è stato «la trasposizione in termini estetico-mercantili della crisi epocale che si era espressa nelle avanguardie», trasposizione che è «una delle pagine più vergognose della storia dell'Occidente, di cui i musei di arte contemporanea rappresentano oggi l'estrema e più ignava propaggine». Qui «la sopravvivenza dell'uomo in quanto essere spirituale viene ridotta a un fenomeno di moda e liquidata una volta per tutte in forma di produzione di nuove merci» (p. 9).

Consequentemente pretendere di comprendere Pound, come anche *The Waste Land* (1921) di Eliot, di cui lo stesso Pound è in un certo senso coautore, è una cosa incongrua. Più che di leggere si tratta qui di decifrare «un *collage* di frasi e figure provenienti dall'intera storia della cultura occidentale (non senza inserti orientali) [...]. Questi frammenti non si compongono, come suggeriva Curtius paragonando Eliot a un poeta alessandrino, in un mosaico intelligibile: restano, piuttosto, dadaisticamente isolati e senza alcuna rispondenza reciproca, perché il loro unico senso consiste nella loro incomprendibilità» (p. 10). Il medesimo è da dire di *Finnegans Wake* di Joyce (1939), dove alla tecnica straniante del montaggio si accompagna addirittura lo sfacelo della lingua: operazione nella quale «in questione è nulla di meno che la rovina e il divenir opaca a se stessa della tradizione teologica, filosofica e poetica dell'Occidente». In questo affastellamento casuale di testi e di riferimenti «decisivo non è ciò che viene trasmesso, ma l'atto stesso della trasmissione, quand'anche esso dovesse risultare affatto privo di senso» (p. 11).

Soltanto tenendo conto di questo contesto problematico, dice Agamben, si rende a suo modo comprensibile l'opera di Pound: sin dai primi *Cantos* egli si è posto con più rigore di Eliot di fronte alla catastrofe della cultura occidentale, costruendo un universo poetico composto da frammenti filologicamente evocati senza note a margine, figure riportate in vita (una vita spettrale, direi) come un panorama di macerie che trasmette la sua stessa impossibilità di

trasmissione. «Nella frase del Canto LXXVI, in cui Pound evoca se stesso di fronte al naufragio dell'Europa (*From the wreckage of Europe, ego scriptor*), *scriptor* sarà ovviamente da intendere “scriba” e non scrittore. Di fronte alla distruzione della tradizione egli trasforma la distruzione in un metodo poetico e, in una sorta di acrobatica *destructio detructionis*, mima ancora, come *scriptor*, un atto felice di trasmissione». Ma che tutto questo possa ancora essere davvero *letto e compreso* costituisce in verità l'intero «problema Pound» (p. 13).

Ho letto queste frasi di Agamben con un senso di sollievo. Più e più volte i miei reiterati tentativi di entrare nei *Cantos* si sono risolti, tranne rare eccezioni, in un sostanziale fallimento: dunque non era tutta colpa mia. A mia volta, come anticipavo pocanzi, avevo parlato di una fine della cultura e della storia, usando proprio l'esempio del museo. Ne riprendo in sintesi qualche passaggio. Le sale, dicevo, si succedono in ordine cronologico: dai materiali preistorici al mondo classico, poi l'alto e il basso medioevo e così via. Vediamo evocata, in contemporanea, la *storia del mondo*, così come *noi* l'abbiamo via via concepita. Il tutto si organizza mediante formule magiche: «romanico», «gotico», «barocco» e via dicendo. Poi veniamo più vicini a noi. L'arte diviene meno artigianale e più rivoluzionaria, grazie al sorgere di una nuova coscienza individualistico-borghese: gli artisti si ribellano ai «Signori» e alle censure ecclesiastiche e si appellano direttamente al «pubblico». Ma a un certo punto anche il pubblico non basta più o non va più bene. L'artista accusa proprio i borghesi di essere diventati conservatori e reazionari: eccoci finalmente nella avanguardia, molto vicini a casa nostra e facilmente o ampiamente solidali. Solo qualche altra sala, ed ecco però che noi stessi ci sentiamo messi in questione: ecco le più recenti espressioni della «transavanguardia» e simili, e noi cominciamo a non capire più. Dappertutto pure gestualità provocatorie che esibiscono e ripetono se stesse (di fatto autoannullandosi) in un gioco di negazione di ogni tradizione e di ogni senso. Il museo, spesso deriso proprio da questi materiali, se ne appropria con fatica (anche logistica), ma non siamo alla fine. Ci sono altre sale e qui le opere e i materiali sono raccolti sostanzialmente alla rinfusa, poiché ogni criterio logico o storico è volontariamente escluso. Ciò che si vede, infatti, non ha più alcuna derivazione plausibile e storicizzabile rispetto a ciò che lo precede. Ogni gerarchia di valori e di senso, presente o passata, è spenta. Ogni opera fa a sé, inserendosi in orizzonti lontani e incompatibili. Nessuno potrà fare la *storia* di questa produzione, solo proporselo sarebbe insensato. Al di là di ogni questione estetica è qui importante notare che è proprio la cultura storica a venir meno. Ciò che ha formato i nostri occhi a leggere e a vedere, le nostre orecchie ad ascoltare, le nostre menti a pensare non conta più: se questo è infine il mondo (della moda, del consumo, della cultura di massa, della informazione), noi, che ostinatamente vorremmo ancora *capire*, non siamo più di questo mondo.

Ho ricordato tutto ciò per suggerire in che senso ritengo che anche il cammino della filosofia negli ultimi centocinquanta anni abbia seguito vie molto affini a quelle degli scrittori e degli artisti. Citavo sopra l'opera di Nietzsche: questo *scriba del caos*, come suona il titolo del libro di Ferruccio Masini (a mio avviso il più bello e profondo che sia stato scritto in Italia a proposito di Nietzsche). La scrittura aforistica è qui un palese sintomo della distruzione dell'opera. Dove l'opera prende forma, o è un poema profetico dell'oltreuomo, o è la esposizione ragionata della fine di ogni forma e di ogni *ethos*, di ogni senso *logico* e di ogni teologia ragionata. Quando invece i filosofi sono logici, come

Peirce e Wittgenstein, di nuovo forma e tradizione saltano in aria, come nei grafi esistenziali del primo e nell'affastellamento di pensieri nel secondo, impossibilitato, per sua stessa ammissione, a dare forma alle sue *ricerche*. Penso poi al lavoro ostinato di Husserl, impegnato a trascrivere con sistemi originali di stenografia la viva voce delle sue osservazioni descrittive e un mondo di apparizioni inaggrabili. Penso alla rincorsa dell'universale singolare in Sartre, tradotto in una biografia idealmente infinita, impossibile davvero a scriversi e a concludersi. Penso agli archivi sterminati di Foucault. Penso soprattutto a Heidegger, ai suoi illeggibili *Contributi alla filosofia (Vom Ereignis)*, dove possiamo leggere: «Il cercare stesso è la meta [...]. Ci muoviamo già, sebbene solo transitoriamente, in un'altra verità» (p. 47 della traduzione Adelphi, 2007). Penso ai fin troppo celebri *Quaderni neri*, centone indescrivibile di pensieri. Più di ogni altro, credo, Heidegger ha avuto chiaro che la filosofia, come l'abbiamo intesa per due millenni e mezzo, è finita; che ciò che resta è il suo simulacro, nelle forme della dispensa per le edicole dei giornali o nella forma delle «pubblicazioni» buone solo per le attività burocratiche di valutazione del Ministero, ai fini della carriera dei professori e dei loro concorsi; valutazioni debitamente quantificate, soprattutto in base alla collocazione editoriale del «prodotto» e ad altri elementi esteriori, indipendenti da ciò che quelle pubblicazioni dicono e trasmettono. Vorrei aggiungere, come esempi di una originale frammentazione del messaggio e del lavoro filosofici, le decostruzioni derridiane e i baleni dei mille piani di immanenza rizomatica deleuziani. Ma per restare a casa nostra, ricordo il dialogo dell'ultimo libro di Vincenzo Vitiello con la cultura artistica e il suo scandaglio sterminato in Massimo Donà, per citare infine il tentativo di riscrittura di Spinoza da parte di Massimo Adinolfi<sup>1</sup>. Rispetto alla tradizione, qui la filosofia è uscita dai cardini e il mondo sembra procedere a pezzi e bocconi. Un destino di fatalità inarrestabile conduce da Nietzsche alla *Destruktion* heideggeriana e da Baudelaire a Pound, se questo accostamento non sembra troppo stravagante.

Vorrei tornare a un'osservazione di Agamben, che resta in lui non sviluppata e che invece può essere per noi abbastanza decisiva. Dice dunque Agamben che le avanguardie poetiche del Novecento tentano di rispondere alla catastrofe culturale dell'Europa. Il loro tentativo però «non ha a che fare con la poesia e con le arti, ma con la loro radicale impossibilità, col venire meno delle condizioni che le rendevano possibili» (p. 9). Quali sono queste *condizioni*? Esse naturalmente mettono in gioco l'intero complesso della vita materiale, ovvero della vita economica e sociale. Provo a immaginarmi le serate e le merende sull'erba di Virginia Woolf, John Maynard Keynes e gli altri amici del celebre Bloomsbury Group, inizialmente giovani laureati di Cambridge; oppure gli incontri notturni, non precisamente sobri, del Metaphysical Club di Cambridge: Wright, Peirce, James e altri giovani laureati di Harvard. I loro liberi costumi, la loro mentalità intellettuale condivisa, gli stili di vita, le opportunità professionali, i destini individuali sarebbero inconcepibili e impossibili senza l'intero apporto della società in cui vivono: essi ne sono per molti tratti il risultato, anche se il loro lavoro intellettuale contribuì a sua volta a definire lo stile di un'epoca,

<sup>1</sup> V. Vitiello, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Bompiani, Milano 2014; M. Donà, *Joseph Beuys. La vera mimesi*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2004; Id., *La filosofia di Miles Davis. Inno alla irresolutezza*, Mimesis, Milano-Udine 2015; M. Adinolfi, *Continuare Spinoza. Un'esercitazione filosofica*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2012.

colta, per così dire, ai piani superiori della condizione sociale. Ora, è la metamorfosi di questa condizione (rivoluzione industriale, capitalismo, lotta di classe, imperialismo, conflittualità delle grandi potenze europee, formazione delle imprese multinazionali ecc.) a far sì che vengano progressivamente meno le condizioni per una cultura «poetica» tradizionale. Sono gli eredi di questa grande cultura a vivere il disagio del suo tramonto: l'evoluzione (o, se si preferisce, l'involuzione) del pensiero filosofico e religioso di Eliot è in proposito emblematica. Non parliamo poi delle sventure politiche di Pound, di Heidegger o di Gentile. Bene, anche noi (intendo quelli più o meno della mia generazione) non possiamo che avvertire la tragedia della *finis Europae* e della sua cultura. Resta però da chiedersi quanto questo avvertire sia diretta conseguenza della mentalità che ci caratterizza e della formazione che abbiamo ancora potuto ricevere. La mia impressione è che questo sguardo tragico o quanto meno pessimistico sullo stato della cultura, e più in generale del mondo in cui viviamo, non sia affatto diffuso e condiviso universalmente, per esempio a partire dalle generazioni più giovani. Un ordine intellettuale e morale è venuto meno; noi che ancora ne deriviamo possiamo ben dirlo e suffragarlo con molti esempi. È vero che sono scomparse tutte le tradizionali gerarchie, che gli spiriti creatori, come diceva già Nietzsche, producono uova sempre più piccole, anche se numerosissime. In un piccolissimo supporto telematico stanno per esempio migliaia e migliaia di canzoni, in questo conformistico universo della rimbambita canzonite universale e dello schitarramento globalizzato. C'è in giro di tutto, è vero, ma è anche vero che in questo tutto stanno cose meravigliose, mai viste prima: nel piccolissimo supporto telematico sta l'intera opera di Leibniz (così mi mostrò un collega anni fa alla Statale di Milano). Poi penso al teatro di ricerca (l'Odin Teatret di Eugenio Barba, il Workcenter of Gerzy Grotowski and Thomas Richards di Pontendera, la Fonderie di François Tanguy a Le Mans); penso alle rassegne mondiali di danza moderna di Rovereto, dove si assiste a esibizioni straordinarie di gruppi di artisti provenienti da tutti i paesi del mondo, e così potrei continuare con altri esempi di altri campi e di altre creazioni spirituali. Il mondo è pieno di cose banali e volgari, stupide e violente, o che a me e ad altri come me sembrano tali; ma è anche pieno di luoghi di nicchia, molto meno conosciuti ed economicamente poveri, nei quali la creatività attinge vette mai prima immaginate o possibili, combinazioni che sconvolgono ogni precedente ordine e partizione disciplinare. Qui il caos partorisce talora una stella, per citare ancora Nietzsche. Sembra che dobbiamo dunque abituarci a un nuovo sguardo e a nuovi criteri di partecipazione e di giudizio, assieme a una tollerante modestia che lascia essere ciò che è, senza pretese critiche universali e definitive, nella fiducia che nel tempo sarà il meglio a fare catena.

Dicevo sopra della scarsa conoscenza dei prodotti più alti della cultura da parte dei più. Non bisogna guardare questo fatto come un male in sé. Piuttosto bisogna capovolgere lo sguardo e considerare che l'ufficio di un messaggio può non esser quello, tipico della cultura di massa, di diffondersi il più possibile e a ogni costo, ma di essere invece quello di selezionare drasticamente i propri interpreti, ovvero coloro che saranno in grado di comprenderlo, di conservarlo e di trasmetterlo in futuro, nel contemporaneo sfacelo delle cose di successo rapidamente scomparse per la fragilità stessa dei loro messaggi e dei loro cultori. È sempre stato così ed è ancora così. Nel contempo non bisogna esagerare lo sconvolgimento del mondo al quale assistiamo, sebbene la sua attuale portata planetaria sia senza confronti. Tra il XII e il XIII secolo la Scuola

dei traduttori di Toledo, da Gerardo da Cremona a Domenico Gundisalvo e numerosissimi altri, diede vita alla traduzione della grande collezione di manoscritti lasciati da precedenti governatori arabi e questo lavoro, attirando nel contempo studiosi da tutta Europa, poté continuare imperturbato per molti decenni, indifferentemente sotto illuminati, o disinteressati, governatori arabi e cristiani. Questi chierici traducevano dall'ebraico e dall'arabo in latino, e poi direttamente in castigliano, libri di filosofia, di teologia, di astronomia, medicina, matematica, arti meccaniche, letteratura, geografia, protetti, nel momento del loro massimo splendore, dal grande Alfonso X. Il loro lavoro modificò profondamente tutti i saperi tradizionali e ne inaugurò di nuovi, innescando una sorta di rinascimento culturale che modificò la mentalità diffusa degli europei. Proprio quel lavoro rese infine possibile la grande rivoluzione scolastica del tomismo. Senza dubbio non tutti vissero allora pacificamente questo sottosopra del mondo conosciuto e delle sue tradizioni culturali, rivolgimento del quale noi moderni siamo ampiamente debitori. Certamente alcuni e forse molti si disperarono e si scandalizzarono, denunciando la fine della buona cultura cristiana e dell'umana pietà, e compatendo un mondo che, secondo loro, procedeva ormai a pezzi e bocconi.

Anche il nostro mondo sta vertiginosamente cambiando e noi ci chiediamo se in esso la filosofia abbia ancora un ruolo e, se sì, quale. A mio avviso dobbiamo intendere bene quell'inciso sopra citato, in qualche modo riguardante le condizioni di possibilità della cultura superiore. In ogni tempo la condizione umana è caratterizzata e scandita dalle peculiari modalità di innumerevoli discorsi comuni (Vico ne aveva pur inteso qualcosa), quelli che si potrebbero identificare, per certi versi, con la rivalutazione della *doxa* che troviamo nell'ultimo Husserl: ne ho trattato in dettaglio nel mio ultimo libro, che ho intitolato non a caso *Inizio* (Jaca Book, 2016). Molta parte di questa «chiacchiera», come direbbe Heidegger, è destinata a un rapido oblio, ma senza di essa, innescata com'è dalle generali pratiche di vita entro comunità storiche ben definite, e nel contempo in continua metamorfosi, mancherebbe il terreno di coltura delle costruzioni intellettuali e morali più consistenti e durevoli. I filosofi, gli artisti e gli scienziati non possono mai prescindere. Anche loro albergano, assieme ai loro contemporanei, cioè come tutti, una continua elaborazione discorsiva relativamente al senso o non senso di ciò che accade, alla richiesta di spiegazioni e alla denuncia delle modificazioni che suscitano la percezione di pericoli e di degenerazioni, reali o immaginarie. Questa analisi profonda dei discorsi così intesi non è mai stata avviata in maniera sistematica e consapevole; soprattutto non è stata rivolta ai soggetti stessi che praticano il lavoro culturale, a partire dagli scienziati delle scienze della natura e poi da quelli delle scienze umane: sociologi, antropologi, psicologi e così via. Forse si apre qui un campo di analisi e di riflessioni che non si può esaurire entro le competenze intellettuali e linguistiche delle specializzazioni tradizionali, comprese le specializzazioni abitate dalla storiografia filosofica, dalle logiche formali e dalle cosiddette ontologie analitiche. Mondi del sapere spesso, se non addirittura sempre, nati nell'ambito delle teorie filosofiche procedono ormai completamente dimentichi delle loro origini, dell'intero mondo culturale e dello spessore dei discorsi entro i quali sono potuti nascere. Penso per esempio al variegato universo delle scuole psicoanalitiche, tutte più o meno rinchiusi nel loro particolare gergo, oblioso di ogni ulteriore orizzonte di eredità e di senso. Queste scuole sono per lo più autisticamente convinte di poter dominare, e tradurre in un gergo largamente

inconsapevole e presuntuoso, fenomeni dei quali viene stabilita sia l'esistenza esclusiva in sé, sia la loro supposta corrispondenza «oggettiva» con un apparato meccanico di designazioni linguistiche e di interpretazioni diagnostiche lessicali. Ma qualcosa di molto simile potrebbe dirsi anche dei costrutti e delle credenze «naturalistiche» delle scienze fisico-matematiche. In tal modo, nel cuore delle più meravigliose e straordinarie scoperte e costruzioni scientifiche della modernità, soprattutto prese nella loro declinazione attuale che è accentuatamente specialistica e tecnicizzata, si annida un irrazionalismo superstizioso e un conformismo foriero di molti pericoli. Qui mi sembra di scorgere un compito ancora decisivo che forse la riflessione filosofica può svolgere fruttuosamente, facendosi coraggiosamente carico delle conseguenze intellettuali e morali della rivoluzione scientifica, che è nata dalle origini stesse della ragione filosofica e che non si può ridurre, come in generale si fa, a ingenuità «metodologiche» e strumentali. Un lavoro che, beninteso, la filosofia non può svolgere, se non mettendo anzitutto in questione se stessa, la propria ragione critica, e quindi immaginando nuovi modi di costruzione e di comprensione della verità e della realtà, secondo orizzonti certamente molto più ampi della tradizione che si è avuta sinora.

In secondo luogo la filosofia dovrebbe a mio avviso non disperdere, ma rinnovare in sé, il compito generale della formazione umana, cioè il suo intento tradizionalmente «pedagogico». Questo compito non pare più possibile assolvere nelle università e nelle attuali scuole, tutte arrese alla (e compiaciute della) loro risoluzione disciplinare, professionale e specialistica. Bisogna inventare nuovi luoghi e nuovi tempi di formazione e di trasmissione di una cultura idealmente unitaria; bisogna costruire nuove procedure, nelle quali la consapevolezza filosofica sia come il sale che dà sapore alla costruzione di saperi organicamente connessi e reciprocamente fecondantisi. Bisogna abbandonare ogni pretesa arcontica e fare del lavoro filosofico, rinnovato e trasformato in nuove traduzioni, in nuove scritture, in nuove parole, semplicemente un esempio, destinato a confluire nel più generale lavoro delle culture planetarie, tutte oggi fatalmente provocate a mostrare i tesori delle loro tradizioni e, contemporaneamente, ad abbandonare ogni pretesa di supremazia idolatrata.

In questo senso è forse necessario tornare sulle strade dalle quali siamo venuti, avendo alle spalle millenni di lavoro umano, millenni di discorsi che a nostra volta, riducendoli spesso alle nostre presuntuose categorie interpretative, cioè proprio discorrendone e parlandone, abbiamo avuto il torto di dimenticare.

Sosteneva Husserl che la filosofia non nasce dai libri, ma dalle cose e dai problemi. A questo proposito vorrei tentare di approfondire un poco e di dire meglio le cose che ho poco sopra accennato. Le «cose» dalle quali la filosofia è nata sono molte e molte la pratica filosofica ha generato nel tempo, tra le quali i libri stessi, che sono a loro volta «cose» in quanto risultato di tecniche, di istituzioni, di provvidenze sociali ed educative, politiche ed economiche ecc. Sciogliere la filosofia da questi legami costitutivi, ridurla a una serie di significati e di dottrine teoriche che corrono in tempo per la delizia dei manuali e delle storie della filosofia (costrutto immaginario fortemente incongruo e disorientante: ne ho anch'io responsabilità pregresse), tutto questo può obbedire a modeste esigenze di informazione, ma è del tutto privo di significato culturale in senso forte. Ha ragione Husserl: la filosofia, come ogni altra forma di sapere, in

ogni tempo ha frequentato la vita, cioè le sue tipiche espressioni «precategoriale», come il fare, il dire, lo scrivere di tutti e di ciascuno. Il luogo di raccolta di queste espressioni, e anche di preoccupazioni, intenzioni, risoluzioni ecc., lo abbiamo indicato con la parola *discorso*: di che si tratta?

Apprendo con curiosità e interesse che anche Zygmunt Bauman (l'illustre sociologo testé scomparso) ha toccato nel 2016 il tema del discorso. Nel suo ultimo libro, scritto in collaborazione con Riccardo Mazzeo (*In Praise of Literature*, Polity Press, Cambridge, in corso di traduzione da Einaudi), Bauman sostiene che ogni cosa è intessuta in un discorso, che noi siamo fatti sostanzialmente di parole dette in discorsi. Perciò ogni realtà, ogni cosiddetto (appunto!) «dato di fatto», ha nelle parole la sua tessitura indispensabile. E così Bauman, in questo «elogio della letteratura», si fa ispirare dal Milan Kundera di *Un incontro* la tesi secondo la quale, vivendo nei discorsi come i pesci nello stagno di Leibniz (direi io), ogni realtà necessariamente rimanda a un'interpretazione e ogni interpretazione all'aver già interpretato. Ogni interpretazione, infatti, è, *di fatto*, una reinterpretazione. E così i cammini della sociologia e della letteratura riscoprono Peirce («per interpretare bisogna aver già interpretato»), ovviamente Heidegger e, prima di Heidegger, Nietzsche.

Il tema dei discorsi, ho ricordato, è al centro del mio ultimo libro (il già citato *Inizio*); qui ne riprendo, molto in sintesi, alcuni passaggi<sup>2</sup>.

L'istanza del discorso ha anzitutto la caratteristica, già di per sé molto filosofica, di non lasciarsi ridurre a mero oggetto di analisi. Se l'espressione discorsiva viene assunta, come qui appunto si propone, quale premessa e soglia di ogni comunicazione, argomentazione, discussione, decisione, giustificazione e simili, ogni assunzione del discorso come cosa di cui discorrere, cosa da descrivere, cosa da analizzare nei suoi segni originari e così via, presuppone già il discorso o un discorso di qualche tipo. Si potrebbe dire che niente può giustificare il discorso, perché il discorso è esso stesso il luogo e il modo delle giustificazioni. Possiamo solo, stando nel discorso e utilizzandolo, farci mostrare dal discorso e nel discorso i suoi confini problematici e le sue sotterranee relazioni extradiscorsive. Così, per esempio, possiamo affermare, in forza di un discorso che ci sembra legittimo, che ogni comunità umana in ogni tempo e luogo dovette necessariamente ricorrere a discorsi per organizzare le cose e condurre la vita nei modi in cui ciò accadde. Qualcosa certamente si «dissero» i nostri progenitori 100.000 anni fa, quando cominciarono a uscire dalle sedi africane e a invadere il pianeta; in qualche modo bisognava pure intendersi nell'affrontare i pericoli della savana, nello stabilire luoghi di rifugio, nel modificare le tecniche di produzione degli strumenti litici e così via. Certo, non abbiamo la minima idea di che forma potesse avere allora ciò che oggi chiamiamo «discorso», ma nel contempo non ne possiamo mai escludere la presenza.

L'istanza del discorso vive sempre della e nella sua frequentazione operante: accade qui e ora nei modi delle sue esigenze e delle sue intenzioni. Le parole infatti non mostrano «cose» che starebbero fuori del detto. Le parole, le frasi, le interiezioni ecc. sono modelli concentrati di azione comunitaria, di ri-

<sup>2</sup> Importante sarebbe affrontare preliminarmente il problema e lo svolgimento della *Rede* in Heidegger, cosa che qui non è possibile. Posso però rinviare al Seminario di Filosofia 2015-2016 da me tenuto presso «Mechri / Laboratorio di filosofia e cultura», nel corso del quale il tema del discorso si è inizialmente articolato fra Heidegger e la retorica in Nietzsche. I materiali e le registrazioni audio di questo lavoro sono consultabili nel sito on line di Mechri all'indirizzo: <http://www.mechri.it/archivio/2015-2016/seminario-di-filosofia>.

sposte condivise, sempre determinate contestualmente dallo stile delle pratiche di vita concretamente in azione. È all'interno di queste pratiche che i discorsi acquistano il loro senso, suggerendo così l'idea diffusa di riferirsi a «cose», a «eventi», a «fatti» *reali*. In estrema sintesi si potrebbe dire che il mondo precipita di continuo nelle nostre pratiche di vita, esercitando ovunque la cogenza del suo «potere invisibile» ed esigendo una continua trasformazione del fare e del dire che vi sono connessi. È solo all'interno di questa dinamica inarrestabile che si ritagliano, in tempi e modi determinati, quei saperi e quelle pratiche operative e discorsive che assumono tratti specialistici, come costruire oroscopi, programmare canali di irrigazione, formulare calcoli o affrescare le pareti della basilica. Niente però di tutto ciò può immaginarsi, mettersi in moto, discutersi, valutarsi, programmarsi, attuarsi ecc. senza la continua presenza e influenza del dire contingentemente comune e dei discorsi circostanzialmente possibili ed efficaci. Nessuno può dire quale sarà il risultato del futuro esperimento del CERN di Ginevra, ma nessun esperimento è immaginabile, nessun suo senso è attingibile fuori dal contesto di un infinito intreccio interagente di pratiche del lavoro sociale e della espressione verbale che si declina in discorsi *ad hoc*: specialistici, tecnici, quotidiani e comuni. Questo intreccio di operazioni, di fatti e di detti è irriducibile: esso custodisce il confine della «cosa» e il senso della sua complessiva *realtà*. Ogni modo o figura del discorso è infatti un organismo vivente, qualcosa di «reale» e insieme il luogo dove realtà e verità si corrispondono nella loro transitoria, provvisoria ma sempre indispensabile credenza (*doxa*).

Ogni discorso è *preliminare*: precede e prepara le decisioni e i procedimenti. Ogni discorso è *postliminare*: li spiega, li giustifica, ne rende conto e se ne rende conto. Ogni discorso si intreccia sulla soglia del fare e del dire, del fatto e del detto e perciò delle loro azioni e reazioni reciproche (penso, per intenderci grazie al lessico filosofico, alla terza categoria della relazione in Kant e al sillogismo disgiuntivo hegeliano). Gli esseri umani di ogni epoca si progettano di continuo nei discorsi, cioè in un misto di parole, immagini, emozioni, visioni, intuizioni inscindibilmente intrecciate, in un brusio silenzioso e assordante che mai non ha requie. Già osservammo che una domanda che voglia precisare i segni originari del discorso è fuori luogo: nessuna via può condurci nei paraggi di una risposta, se non per allusioni vaghe e immaginazioni confuse. Le parole nascono nel discorso e poi educano il discorso, educate a loro volta dalla vita. La lava preverbale di questa soglia è già sempre perduta nella traduzione delle parole; nel contempo però proprio nelle parole questo fuoco conserva il suo riflesso e la sua eco: esso accompagna i discorsi viventi, balenando di continuo all'orizzonte del detto.

Mi accontento di queste indicazioni generiche e torno a interrogarmi finalmente sulla filosofia. Anche la pratica filosofica si è da sempre svolta in un indissolubile intreccio con le pratiche di vita, con il lavoro sociale e con le espressioni verbali dei comuni discorsi. *Dentro* questo intero inesauribile e dai confini imprecisabili ogni filosofo ha ritagliato il suo lessico, legandolo a eredità sia filosofiche sia extrafilosofiche, in modi più o meno rigorosi e con una coscienza variabile delle proprie operazioni. Queste relazioni vitali non sono evidentemente indifferenti rispetto alle teorie filosofiche e al gergo libresco della loro comunicazione scritta; è in forza di queste relazioni che i problemi e le «cose» della filosofia si rinnovano, acquistano, pur nella continuità delle loro pratiche, un nuovo senso e così via. A questo proposito si è soliti ovviamente invocare le competenze della coscienza storica, ma si dimentica di dire che essa

stessa è in un commercio continuo con i discorsi che contingentemente l'hanno nutrita e motivata: da dove altrimenti sarebbe nata *la coscienza storica*, se non dal mondo delle pratiche di vita intrecciate quotidianamente a problemi e discorsi di vario genere, senso, scopo e struttura? Lo sappiamo bene: non si passa *filosoficamente*, per via diretta o per via interna, da Cartesio a Montesquieu; la faccenda è ben più complessa e problematica.

Come questa consapevolezza possa ispirare nuove modalità dell'insegnamento storiografico della filosofia è già questione che meriterebbe notevoli riflessioni e confronti. C'è un commercio silenzioso e sotterraneo che va dalle nostre complessive pratiche di discorso e di vita, unitamente ai loro tratti e rilievi specialistici (per esempio in quanto storici della filosofia), alle (per noi in parte presunte) pratiche di vita e pratiche discorsive di Cartesio o di Montesquieu, con le loro espressioni specialistiche: come si affronta questo nodo? Come lo si rende interno al lavoro di ricostruzione storiografica, senza farsi l'idea che questo lavoro possa attingere o abbia lo scopo di attingere una *oggettività* del tutto immaginaria e mitologica? Come si può fare storiografia filosofica *da filosofi*, cioè non semplicemente imitando le metodologie degli storici: metodologie dimentiche e ignare di ogni problema di fondazione e di senso e persino del condizionamento «storico» e «materiale» che le ha innescate? Che cosa accade quando a lezione leggiamo e commentiamo un testo di Cartesio? Chi o che cosa parla nelle nostre parole? Quale complesso stratificato di discorsi e di non discorsi agisce dietro le spalle della nostra coscienza ermeneutica?

In questo ambito di problemi si colloca anche quella che chiamerei, in linea più generale e complessiva, la vicenda storica della filosofia, cioè la necessità, per chi pratica oggi la filosofia, di rendersi responsabile della propria provenienza, in tanti modi legata a quello che sovente si nomina come il destino dell'Occidente e della sua influenza, non certo e non sempre innocente, nelle vicende delle popolazioni e delle culture del pianeta. È nostro compito, credo, comprendere in dettaglio quali concrete condizioni e quali precise volontà operative hanno reso possibili lo sguardo e la parola filosofici, le loro istituzioni, le loro cosiddette verità, le loro grandezze e le loro miserie, applicando anzitutto a noi stessi il lavoro di quella coscienza critica di cui andiamo da sempre molto fieri; quindi per chiarire anzitutto a noi stessi in che consista, nella sua storia e per noi, il senso e il valore del nostro spirito critico.

Sebbene il lavoro della filosofia conservi modalità e posture che hanno, come direbbe Wittgenstein, un'aria di famiglia, non ha alcun senso per noi pretendere di essere riconosciuti come portatori di un sapere strettamente specialistico. Le nostre indubbie competenze culturali non traggono più alcun vantaggio dal ricevere riconoscimenti professionali da parte degli organi governativi e della scuola pubblica, sempre meno desiderosi di riconoscercele e orientati piuttosto a conferire una verniciatura di presunta scientificità alle loro provvidenze, facendole piuttosto avallare dai pareri «metodologici» dei pedagogisti ministeriali. Non siamo titolari di un sapere speciale, poiché il nostro compito è invece quello di imparare a *stare nei saperi*, facendone il punto e il luogo essenziale della formazione generale e «radicale» di tutti i sapienti. Cioè idealmente di tutti, poiché tutti, vivendo, sanno fare e sanno dire, sanno lavorare e sanno scrivere, nei modi in cui effettivamente lo fanno e lo fanno.

Questo ufficio realmente pedagogico, che è da sempre appartenuto alla filosofia e che non ha senso alcuno pensare di ridurre invece (come si fa) a «scienza positiva», è nel contempo il compito politico della filosofia, per esem-

pio il suo ufficio nel favorire un possibile dialogo delle culture planetarie, in un'epoca molto difficile e complessa del nostro vivere collettivo. In quanto mimi della nostra diveniente figura della verità, dobbiamo cercare nuove forme espressive sia per esporre al mondo la nostra storia e tradizione, sia per proporci di assumere il luogo comune dei discorsi come campo di autoriflessione esemplare, capace di suggerire figure possibili di *esposizione* e di *elaborazione* dell'unità profonda della cultura umana e delle modalità molteplici dei saperi, progressivamente e per quanto si può resi liberi da superstizioni, violenze e pregiudizi.

Resta da fare l'ultimo passo, che un po' mi pesa. Il vecchio professore in pensione sogna un cane nero, che si aggira sulla porta del suo studio. Come fece un giorno il nativo di Colofone, immagina di andare per le contrade del mattino a denunciare la superstizione dei sapienti, che nei loro ostinati e metodici discorsi quotidiani iscrivono Dei supposti *reali*, neri e camusi, occhi ceruli e biondi, candidi e rossi e così via. Vorrebbe fare tappa qua e là, il vecchio, senza più fissa dimora, per le strade del mondo: piccoli accampamenti intorno a fuochi provvisori e un carro di Diogene per ripartire. C'è una piccola tenda sul retro del carro, a simulare una *skené*, e un certo numero di maschere montate su bianchi buratti. A ventitré ore comincia lo spettacolo, ma poi se ne mostra l'inganno e si discute la trama, con i pochi che hanno scelto, o a cui è capitato, di assistervi. Bisogna sempre farsi attenti al luogo in cui si è e ai discorsi che si ascoltano e si dicono, perché i discorsi continuamente partoriscono fantasmi e personaggi da favola (come anche qui, dicendo degli strumenti del filosofare, è continuamente capitato).

Da sempre l'*homo sapiens* (ecco un nuovo fantasma: siamo pur sempre sulla scena del discorso), avendo casa nel linguaggio, viene sospinto nel discorso e dal discorso: figura ignara e precipitosa, quanto indispensabile. Se la osservi, scopri che nel discorso c'è sempre un profondo del sapere che sfugge al sapere. E così c'è un profondo del discorso che fa segno a muti intrecci di pratiche di vita, a figure e soglie molteplici di posture, di supposizioni, di presentimenti, di canti, di incanti e di canzoni stravaganti, diceva Nietzsche, ma anche innocenti e profetiche.

La *scholé* della filosofia non è un luogo ma un'azione; cioè un cammino, nel quale ognuno diventa il cammino del suo poter essere e diventare ciò che è. Sono giunti sino a qui sul fare della sera e resteranno finché dura la notte. E così la *scholé* in azione diventa una *skené*: scena, casa, tempio, tenda e palcoscenico (questo dice infatti la parola, non lo sapevi?). Qui l'azione del discorso si fa protagonista, perché ognuno, ascoltando e ascoltandosi, si fa proto e deuteragonista, e si fa insieme coro e testimone comune collettivo della verità del discorrere: non a caso, ma secondo il *nómos* della filosofia.

Questo *nómos* è il *próblema*: problema, certo, difficoltà e quesito; ma anche sporgenza e ostacolo che diventa a suo modo un riparo (questo, di nuovo, dice la parola). Qui un coro di giovani che si formano alla filosofia e alla scienza (*Teeteto*, 173a-c), in un temporaneo rifugio e in una provvida *epoché*, imparano ad ascoltare i fantasmi interiori, a ravvisare i luoghi delle madri e a interpretare i segni del futuro. Poi l'accampamento nomade spegne i fuochi e riparte. Ognuno porta altrove frammenti di discorsi, scorci di visioni, balenio di luci e di parole, a fecondare altre tende e altri discorsi. La scuola riprende la strada, dicendo addio a ogni stanza e a ogni favola che non cammini nel vento.

Così (vedi come anche noi abbiamo imparato l'arte «poetica» di andare a capo) la scuola disperde i semi a dissodare altri campi. Così camminano i suoi nomadi protagonisti. Ognuno ha nella bisaccia il necessario per accendere un fuoco e quanto basta all'accampamento di una *scholé*, che va nel mondo.