


La storia della filosofia, oggi
Gaetano Rametta
(Università degli Studi di Padova)
gaetano.rametta@unipd.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*
Ricevuto: 11/09/2020 – Accettato: 03/11/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: The History of Philosophy Today.

Abstract: The history of philosophy is a problematic concept. On the one hand, it seems that the notion of history necessarily implies a sort of conceptual relativism; on the other hand, the idea of philosophy tends to affirm the eternal validity of the truth. The present essay tries to offer an alternative vision, which also implies important consequences on the relationships between the history of philosophy and the other sciences. Some reflexions are offered with regard to the role and place of teaching the history of philosophy in the actual situation of the Italian university.

Keywords: Time; Eternity; History of Concepts; Monumental History; Criticism; Philosophical Teaching.

La storia della filosofia, oggi. In questa formulazione, forse nemmeno l'articolo è privo di problematicità. Dopo decenni di discussioni tra ermeneutica e decostruzionismo, non è più scontato che ci sia qualcosa come "la" storia. Che quest'ultima vada declinata al singolare, sembra diventato intollerabile. Ma alla svolta del nuovo secolo, per dare un'indicazione più o meno convenzionale, è accaduto qualcosa di più. Non solo è diventato scontato parlare di "filosofie", al plurale. Ciò che nell'orizzonte dei saperi è posto in discussione, tacitamente o esplicitamente, è il diritto all'esistenza della filosofia stessa. Non sto parlando di legittimazione teorica, ma di istituzione pratica. Pare che l'università stia per perdere la pazienza con la filosofia. Se c'è una cosa su cui i filosofi hanno concordato da sempre, è che pensare richiede tempo. Pensare richiede tempo, ma non solo: pensare fa passare moltissimo tempo, in cui non succede niente. Il piano del produrre, con buona pace dell'Anvur di turno, è sospeso. Per quanto "tempo"? Chi può dirlo... Dite una cosa del genere a un collega di Ingegneria, e proporrà immediatamente di tagliarvi i fondi.

Naturalmente, non intendo trascurare la parolina “della”. Una volta, alle elementari (o erano le medie?), mi hanno insegnato che la preposizione “di”, con i suoi derivati, può avere un senso soggettivo o oggettivo. Quando si riferisce a “filosofia”, che senso dobbiamo darle? Apparentemente, la situazione sembra sotto controllo. Il senso è o soggettivo o oggettivo. Ma qui si introduce una nuova parola: “o”. Niente paura, ci viene incontro il latino base. “O” può essere inteso a sua volta in due sensi: inclusivo (*vel*) o esclusivo (*aut*). E la “o” che ricompare in quest’ultima frase? Per non incorrere in un ragionamento di tipo sofisticato, che sposterebbe la questione all’infinito, dichiariamo subito d’intenderla in senso esclusivo. Quindi si tratterà di decidere se la storia (a proposito, anche di quest’ultimo termine bisognerà riparlarne), che viene attribuita alla filosofia, sia da intendere nel senso di un genitivo soggettivo o oggettivo, in un’accezione che prevede come possibile anche la compresenza di entrambi (*vel*) oppure la esclude (*aut*).

L’idea che mi viene in mente, mentre scrivo, è che forse esiste anche un’altra possibilità: quella di negare alla preposizione “della” ogni pertinenza di senso, in una qualunque delle accezioni comprese nel genitivo (soggettivo o oggettivo) e nell’alternativa (“o” come *vel* o come *aut*). Naturalmente, non me la prendo con la preposizione “della” in sé e per sé (è vero, scomodare Hegel è fin troppo), ma con la sua attribuzione a “filosofia”. Si potrebbe immaginare, infatti, che esista una “cosa” (la filosofia) che corrisponde a questo nome, di cui si tratta di decidere se “abbia” una storia oppure o no, e se ce l’abbia in senso soggettivo, oggettivo, in uno solo dei due, in entrambi o in nessuno dei due.

Proviamo dunque a staccare la preposizione “della” dal suo senso, e a prenderla come indice di una relazione tra i concetti di cui si tratta ora di discutere più a fondo, “storia” da una parte, “filosofia” dall’altra. Partirei da quest’ultimo, per capire cosa comporta il fatto di avergli tolto il sostegno del genitivo “della”. A prima vista (non dico nulla di nuovo, provo a ripetere meglio che posso l’abc della filosofia trascendentale di Fichte), ciò significa togliere alla filosofia lo statuto sia di “soggetto”, sia di “oggetto” (ricordate, erano i due sensi del genitivo). Se la filosofia non è soggetto, ma è comunque qualcosa, allora... No, devo fermarmi un’altra volta. L’inciso non va bene. Forse mettere in dubbio che la filosofia sia un soggetto, significa mettere appunto in dubbio che la filosofia sia qualcosa. Sorge di fronte a me nuovamente l’ombra del collega Ingegnere, che nella mia immaginazione coincide ossessivamente con la minaccia di un taglio ulteriore ai miei fondi di ricerca. Come si fa a finanziare qualcosa che non è qualcosa? “Questo è il problema”, ma non solo questo: come può qualcosa che non è qualcosa “avere” una storia?

In effetti, si tratterà di capire come pensare le relazioni tra filosofia e storia in termini diversi da quelli designati dal verbo “avere”. Quando facevo il liceo, andava di moda un libro – pessimo, a mio modesto avviso – di Erich Fromm, inti-

La storia della filosofia, oggi

tolato: “Avere o essere?”. Anche in questo caso, una via d’uscita sarebbe sottrarsi all’alternativa. Farsi aiutare da Gentile, pensando il pensiero come un divenire che *istituisce* una storia? Ma abbiamo accennato ai rischi dell’istituzione, quando quest’ultima diventa università, e l’università diventa amministrazione finanziaria. Allora, prima di pensare alla storia, proviamo a recuperare il rapporto col tempo, quando dicevamo che pensare richiede tempo... forse perché pensare non tanto istituisce, bensì costituisce un tempo incompatibile con la cronologia, un tempo “altro” da quello dell’istituzione. Nel fatto di *essere tempo* (senza “e”) si dà forse la possibilità di pensare a quel nesso, tra filosofia e storia, che *separa* il pensiero dalla sua storia, proprio perché in prima istanza il pensiero è tempo, e non storia.

Ma completiamo il ragionamento sul genitivo, del cui sostegno abbiamo privato la filosofia, per ora solo in rapporto al suo significato soggettivo. Che ne è, a questo punto, del lato oggettivo? Anche qui si pone un problema piuttosto grave, certo limitatamente al nostro discorso, che magari grave non è. Si tratta insomma di capire: se la filosofia non è oggetto, vuol dire che non ci sono appunto oggetti che possano di per sé vantare il predicato di “essere” filosofia. Arriviamo, forse inaspettatamente, al problema della filosofia come disciplina. Perché se non è oggetto, come può essere disciplina? Ma l’istituzione, se deve comprendere la filosofia all’interno del suo funzionamento, come può farlo, se la filosofia non assurge alla condizione di qualcosa? (Fra parentesi: può un’istituzione definirsi come tale, se non funziona? Non lo so, ma non credo).

Allora, da una parte avremmo la filosofia come qualcosa che non è qualcosa, come qualcosa che l’istituzione *deve* definire come disciplina, pur non potendo essa, senza genitivo, essere definita come tale. In questo caso, essere pensata *come* oggetto (o disciplina) e *avere* come proprio campo d’indagine un oggetto (l’ambito o il “tema” rispetto a cui si orienta la ricerca della disciplina) non sono la stessa cosa, ma si correlano necessariamente l’un l’altra. Si spiegherebbe così l’aria interrogativa che sempre più, dall’interno dell’università, si coglie quando si declina la propria competenza come attinente, in un modo o in un altro, alla cosiddetta filosofia. Dico “cosiddetta”, perché non solo inevitabilmente, ma forse anche giustamente l’università, come istituzione, non può fare a meno di circoscrivere, determinare, organizzare. Che ne sarebbe del funzionamento dell’istituzione, nel momento in cui, ad esempio, un insegnamento di filosofia si definisse a partire dalla sua mancanza di definizione? E poi, non dimentichiamo: il concetto di competenza e di specialità, per quanto di matrice economico-aziendale, non può essere separato dall’esercizio della filosofia! Altrimenti si fa di quest’ultima la filastrocca di opinioni, formulate per giunta senza grazia, che già Hegel irrideva nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*.

Ecco, forse proprio qui la storia aiuta. Perché se il pensiero è tempo, e non è storia, esso tuttavia si stratifica in storia, o diciamo meglio: diventa *interpretabile*

come storia, poiché – ancora banalità – non si dà pensiero senza linguaggio, e con il linguaggio si apre la relazione tra pensiero e testualità, tra piano del concetto e piano della scrittura.

Anche da questo punto di vista, però, ci troviamo di fronte a un'ambiguità. Il testo filosofico si presta infatti a essere inteso in molteplici modi. Per comodità, proviamo a considerarli come gradazioni variabili all'interno di una polarità, che nella sua forma estrema, del resto, difficilmente trova applicazione nella pratica. Il primo estremo sarebbe costituito dalla nozione di testo come oggettivazione letterale del pensiero. L'idea sarebbe quella di intendere il pensiero come interamente risolto nel testo. Al limite, ciò comporta l'azzeramento del rapporto di espressione tra interno ed esterno, tra il "dialogo silenzioso dell'anima con se stessa" e la sua manifestazione "pubblica" per il tramite della scrittura.

Benché Derrida non l'abbia mai praticata nella forma caricaturale che sto descrivendo, potremmo intendere questo rapporto col testo come una derivazione, sia pure nei termini del fraintendimento, dalla sua idea di decostruzione. Ho detto "idea", ma naturalmente avrei dovuto dire "pratica". Il rapporto con un determinato pensiero, in questa prospettiva, è il rapporto col testo in cui tale pensiero si risolve. A sua volta, la relazione col testo non coincide più con l'esperienza della lettura, ma con una sorta di palinsesto, come ripetizione in termini differenti di una medesima pratica di scrittura. Il risultato sarebbe che ci troviamo di fronte a due testi, differenti l'uno dall'altro, ma la cui matrice sarebbe appunto la ripetizione di un medesimo atto, che poi atto non è, proprio perché del pensiero, platonicamente inteso nel senso prima definito, non resterebbe nulla. In questo senso, allora, la decostruzione potrebbe configurarsi come una pratica di creazione, cioè di produzione di nuovi testi a partire dalla de-costruzione di certi altri testi, che una determinata tradizione ha codificato come pertinenti al canone della filosofia. Anche in questo caso, nonostante tutto, sarebbe impossibile non parlare di storia, certo una storia molto diversa da quelle solitamente intese come tali. In queste ultime, il tempo gioca una funzione cruciale, comunque venga inteso: scandito da una serie di eventi più o meno periodizzanti, o dilatato in processi di lunga durata, si tratta sempre di individuare delle successioni o delle simultaneità.

Nella decostruzione, invece, sembra che il tempo stesso venga azzerato. Questa paradossale storia senza tempo si dispiegherebbe, allora, come produzione di testi per il tramite di altri testi. Per questo, dicevamo, la decostruzione non si vuole più come attività di pensiero, né come creatività relativa a un atto, bensì come "disseminazione" di pratiche di scrittura, laddove "pratica" assume il significato per cui la de-costruzione di un testo diventa possibile solo per il tramite della ri-costruzione di un altro testo. Quest'ultimo non è mai elaborato *ex novo*, bensì appunto mediante lo smantellamento del primo, che avviene in coincidenza col dipanarsi del secondo.

La storia della filosofia, oggi

La storia della filosofia, in questa prospettiva, non avrebbe più a che fare col tempo, tradizionalmente distinto per epoche e autori, ma assumerebbe la forma di una spaziatura, anzi di spaziature sempre diverse in rapporto alle porzioni di testo che vengono de-costruite e ri-costruite. Porre la domanda “da chi?”, a questo punto, diventa improprio – ma non per questo meno impellente e necessario. Che cosa corrisponde, in questo caso, al nome proprio “Derrida”? Si potrebbe rispondere: “nessuno” che abbia a che fare con l’individuo biografico nato a una certa data, in un certo luogo, e scomparso in un’altra data e in un altro luogo. Lo stesso Derrida, in realtà, non è scevro di ambiguità, quando si tratta di nomi propri. Ma qui non dobbiamo parlare di Derrida, quanto di ciò che potrebbe comportare, per uno storico della filosofia, la meditazione su quanto egli stesso ha compiuto in rapporto ad alcuni dei testi che canonicamente hanno articolato qualcosa come una “storia della filosofia”.

Ecco, in questo caso, il rischio che intravedo è legato appunto all’azzeramento del tempo, e allo schiacciamento del tempo sullo spazio. Certo, si tratta pur sempre di uno spazio disseminato da una molteplicità di superfici, “costruito” in senso post-euclideo: ma per quanto disseminato e molteplice, che fine fa il tempo? La spaziatura, che si produce simultaneamente al dispiegarsi della scrittura, può porsi all’origine del tempo, posto che Derrida è il pensatore che forse più di ogni altro ha distrutto il concetto stesso dell’origine? Il pensiero, dicevamo, richiede tempo e prende molto tempo. E se proprio qui, in ciò che resta in fondo inoggettivabile sul piano della scrittura, si aprisse la possibilità per una riarticolazione non storicistica del rapporto tra il pensiero e la sua storia? Allora, forse, la filosofia potrebbe intendersi davvero come il farsi storia del pensiero, e la storia “della” filosofia assumerebbe positivamente, al proprio interno, la mancanza del proprio oggetto a se stesso. Il testo filosofico (già titolo di un bel manuale) assumerebbe felicemente la sua dipendenza da quegli atti di pensiero che la decostruzione aborrisce, ma senza presupporre i quali essa stessa sarebbe impensabile.

A questo punto, diventa per noi necessario affrontare l’ultima parola del nostro titolo: “oggi”. Sempre Derrida ha magistralmente mostrato il carattere enigmatico di questa parola. Forse risalta ancor più in francese, in cui significa letteralmente: “al giorno d’oggi”. Che giorno è “oggi”? Quand’è esattamente oggi? Il problema non è molto dissimile rispetto a quello affrontato da Hegel nel primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, a proposito della “certezza sensibile”. Lì si trattava di esprimere qualcosa di più attuale e istantaneo di quanto racchiuso nel senso della parola “oggi”. Era il momento attuale dell’esperienza vissuta, l’“ora” della sensazione immediata che Hegel mostrava in tutta la sua instabilità concettuale. Ma in fondo il suo discorso vale anche per l’oggi che non si riduce all’ora, ma il cui concetto non è lontano, nella sua struttura, da quanto intende esprimersi nell’ora. Si tratta sempre del rapporto al presente, che si voglia cogliere nell’“oscurità dell’attimo vissuto” di blochiana memoria, o distendere in una durata suscettibile di essere indicizzata su un calendario, fissata all’interno di una sequenza di date.

In quest'ultimo caso, il tempo sembra ritornare spazio, e in tale spazializzazione diventare finalmente dominabile: prima di tutto, nel senso di sfuggire all'evanescenza dell'attimo vissuto col venir posto di fronte a un soggetto (*vor-gestellt*) in quanto oggetto della sua rappresentazione (*Vor-stellung*). Da qui a quella che Debord ha designato come "società dello spettacolo", il passo è più breve di quanto sembri. Tutto ciò che accade in essa dev'essere messo "a portata di mano" (o di mente) rispetto ad un qualche soggetto osservante, anzi sembra poter ambire allo *status* di accadimento solo se *già* si presenta, fin dalle condizioni di possibilità del suo apparire, come un fatto *rappresentato* o comunque tale da potersi rappresentare di fronte a qualcuno. Non si tratta insomma di eventi, nel senso in cui molta filosofia – da Heidegger a Deleuze e oltre – ha cercato di pensare radicalmente questo concetto, per mostrare il sovvertimento che esso comporta rispetto alla logica della *Vorstellung*. Si tratta di qualcosa che è al tempo stesso più inquietante e più tranquillizzante, cioè della loro semplice "messa in scena".

Qui il discorso potrebbe facilmente allargarsi e chiamare in campo la questione della tecnica, sul modello di quanto ha fatto Stiegler in quello che resta forse il suo libro più bello, cioè il primo volume (1995) di *La technique et le temps* – e dà da pensare che nel nostro paese, in cui si traduce tutto, proprio questo libro non sia stato ancora tradotto... Ma non divaghiamo, torniamo al tema, come si diceva una volta. Che cosa comporta, per la storia della filosofia, il fatto che essa cerchi di sopravvivere in un contesto dominato dalla "messa in scena", all'interno della suddetta "società dello spettacolo"?

Credo che le conseguenze, per chi abbia anche soltanto una piccola esperienza d'insegnamento, siano sotto gli occhi di tutti, e si siano a loro volta, fin troppo, messe in scena. La profondità temporale, la differenziazione fra passato e presente, il distanziamento tra i due strati di realtà che queste parole dovrebbero connotare, non c'è più. Diciamo in modo meno drastico: nel momento in cui, per esistere, quella differenza dovesse mettersi in scena, sparirebbe immediatamente dall'orizzonte della nostra percezione. Conformemente alla norma della società dello spettacolo, secondo la quale "esse est percipi", essa dunque davvero cesserebbe di esistere. Ma in questo caso, come del resto già in Hegel, non si tratta soltanto di percezione, ma della sua possibile articolazione in un linguaggio. Se rappresentazione e messa in scena si stringono a braccetto l'una all'altra, infatti, ciò comporta conseguenze importanti sul piano dell'espressione linguistica. Poiché le parole veicolano inconsciamente, nel loro senso e nel loro impiego, secoli di storia, questi ultimi scompaiono con un colpo di bacchetta magica, nel momento in cui non solo vengano giustamente ignorati nel corso dell'uso ordinario, ma non vengano più neppure recuperati in una riflessione di secondo grado, che si dovrebbe accompagnare alla formazione e all'apprendimento.

Da qui un ulteriore aspetto dell'importanza della storia della filosofia. Se ciò che contraddistingue quest'ultima, in una tradizione che per limitarci alla mo-

La storia della filosofia, oggi

dernità va perlomeno da Hegel a Deleuze, consiste nell'elaborazione, nella creazione, nella sistematizzazione di concetti, allora il nesso della filosofia con la sua storia investe direttamente la connotazione dei concetti. Il senso dei concetti non è separabile dalla realtà, sempre storicamente determinata, che in quei concetti cerca di prendere coscienza di sé. Fin dalla sua creazione, dunque, il concetto è per così dire saturo di storia, e la filosofia non può sottrarsi all'esigenza di farsi carico del nesso in questione tra storia, concetti e storia dei concetti. Ma non complichiamo inutilmente il discorso. Ciò che intendo dire è che lo studio della filosofia, nella misura in cui è studio dei concetti, è già di per sé connotato storicamente. Anzi, fin dalla sua creazione, come ho accennato, il concetto sporge a partire da un contesto, sia esso culturale, economico, sociale, che è sorto storicamente e storicamente si è sviluppato.

Proprio per mettere in evidenza la sporgenza del concetto sul contesto dal quale si è generato, dunque, la filosofia deve farsi carico della propria storia, e viceversa solo facendosi carico della sua storia la filosofia può affermarsi contro ogni relativismo, di matrice storicistica o altro, rivendicando la sua tangenza con una dimensione che dall'interno del tempo supera il tempo, e forse non dobbiamo vergognarci di chiamare "eternità". Certo è un'eternità *sui generis*, perché non soltanto si produce nel tempo, ma è il frutto di un'invenzione contingente, densa di contenuti che il concetto riconduce alle loro "ragioni", ma non per questo tali da renderlo indipendente da quell'insieme di circostanze, in fondo aleatorie, senza le quali mai sarebbe stato pensabile.

Una storia non storicistica della filosofia, centrata sullo studio dei concetti, è dunque forse l'arma più forte con cui la filosofia, "al giorno d'oggi", può scongiurare il rischio della sua estinzione, assumendo una posizione – per così dire – offensiva, e non semplicemente difendendo le proprie ragioni mostrando quanto può essere "utile", e comunque innocua. Credo che debba essere il contrario: la filosofia deve affermare non solo e non tanto il suo carattere di inutilità, ma rompere con l'intera logica che governa questa coppia concettuale, perché proprio qui si annidano i rischi di quella che una volta si chiamava "ideologia". A partire dal concetto, carico di storia proprio perché dipendente dalle circostanze contingenti del suo sorgere, inaugura una nuova catena discorsiva, problematica, inventiva, è possibile recuperare anche quella profondità storica, che come accennavo prima rischia di scomparire, e che sola può produrre un duplice distanziamento: dal "passato" – che essa permette di ricostruire come "altro" da sé, – e dal "giorno d'oggi" – che tutto pretende di assimilare a sé.

Differenziazione temporale e differenziazione concettuale, per la storia della filosofia, dovrebbero fare un tutt'uno, e in questo modo anche porre in questione la necessità dell'alternativa tra storia dei problemi e storia degli autori, storia orizzontale (centrata sulle biografie e i relativi contesti) e storia verticale (centrata sulle opere e sui sistemi). Prendo un esempio a me caro: le modifi-

cazioni berlinesi della dottrina della scienza di Fichte, sono dovute alle accuse di nichilismo e di ateismo che gli furono mosse da Jacobi e da altri nell'*Atheismusstreit* di fine Settecento, oppure a motivazioni di carattere strutturale, dovute a problemi irrisolti nella costruzione concettuale? Un'alternativa del genere credo che non abbia molto senso: se c'è una risposta, forse, consiste nel dire entrambe le cose e nessuna delle due, se prese isolatamente l'una dall'altra. Ma il risultato qual è? È appunto la *Wissenschaftslehre*, in quella specifica configurazione che essa assume a Berlino, che è inseparabile dal suo contesto, ma in pari tempo sporge sul suo contesto, inaugurando un nuovo modo di porre i problemi, assieme a un nuovo modo di esprimere i pensieri. Un nuovo linguaggio, una nuova terminologia, una nuova serie di concetti, che danno tempo al pensiero, e che dando tempo al pensiero, certamente prendono tempo, ma soltanto prendendo tempo aprono una nuova storia, e pretendono, da chi vuole provare a comprenderli, che renda conto sia della loro eccedenza sul tempo, sia della loro immanente storicità.

Da questo lato, sembra che la storia della filosofia rechi implicitamente in se stessa una critica del presente. Se il presente promuove come ovvio il misconoscimento del contenuto storico implicito nei concetti, e dunque nei termini che li veicolano, il fatto stesso di mettere in rilievo quest'ultimo provoca una presa di distanza dall'appiattimento generalizzato che pone tutto sullo stesso piano, e pretende in questo modo di spacciarsi come "senso comune". Su questo terreno, la storia della filosofia si muove in consonanza con le discipline storiche che articolano il campo delle "scienze umane", ma non rinuncia alla sua specificità, legata all'impossibilità di prescindere dall'approfondimento teorico dei contenuti concettuali storicamente mediati. In questo senso, vi sarebbe la possibilità di una feconda collaborazione con discipline come la storia delle scienze, di pari passo con l'intreccio tra storia dei concetti e storia delle idee.

Si tratta evidentemente di aspetti molto complicati, poiché presuppongono, da parte dei singoli studiosi, l'acquisizione di competenze multiple, perché disposte al confine tra diversi tipi di sapere, ciascuno dotato di una propria tecnicità, e in pari tempo sporgenti sul campo occupato da altre competenze disciplinari. Un libro come *Le parole e le cose* di Foucault, a mio avviso, è ancora importante proprio perché mostra un'impostazione affine a quella che sto cercando di descrivere. Vengono affrontati gli aspetti epistemologici di una grande varietà di discipline, però ciascuna di queste viene collocata nell'orizzonte "epistemico" che permette di riconoscere i tratti costitutivi di una medesima struttura nella configurazione dei saperi. La determinazione storica diventa inscindibile dall'identificazione di categorie che attraversano i vari campi e permettono di caratterizzare una determinata epoca non perché compresa fra due date, bensì viceversa le date diventano significative in rapporto alla stratificazione e alla modificazione degli assetti concettuali messi in evidenza, per usare un'espressione del giovane Hegel, dallo "storico pensante".

La storia della filosofia, oggi

Naturalmente, non intendo affatto proporre un “ritorno a Foucault”, tanto più che il complesso di competenze che oggi sarebbero richieste per realizzare un’impresa analoga alla sua, esigerebbe un lavoro di squadra e difficilmente potrebbero essere concentrate in un unico studioso, sia pure di qualità eccezionale com’era appunto Foucault. Inoltre, all’interno di una prospettiva come quella foucaultiana una tensione si fa sentire, fra la ricerca delle costanti strutturali (costituite dalle singole configurazioni epistemiche che permettono di identificare diverse “epoche” nella storia dei saperi) e la definizione del ruolo che nella genesi di ciascuna episteme spetta alle grandi individualità. Perché lo stesso Foucault, inevitabilmente, è pur sempre costretto a fare dei nomi propri, che sembrano emergere con tanta maggiore pregnanza quanto più ci approssimiamo all’età moderna, segnata da filosofi come Kant e da poeti come Hölderlin, ai quali sembra difficile attribuire soltanto il significato di “indici” per contrassegnare un cambiamento epistemico, di cui essi sarebbero meri effetti e non certo – per Foucault – matrici originarie. Al contrario, proprio in rapporto all’intenzione che si rivolge, dall’interno del tempo, a spezzare il suo dominio tirannico e punta direttamente in direzione dell’eternità, diventa fondamentale, per lo storico della filosofia, affermare la singolarità dei “nomi propri”. Non si tratta, evidentemente, della riduzione del “grande autore” alle vicende biografiche della sua vita empirica, bensì a ciò che il suo nome significa in quanto centro di aggregazione di un complesso di “opere”, anzi forse come indice ricapitolativo di un’unica “opera”, per quanto questa si sviluppi in una molteplicità di scritti e preveda anche, eventualmente, la presenza di capovolgimenti e rotture.

Vorrei dedicare un ultimo gruppo di riflessioni al rapporto tra storia della filosofia e insegnamento, e sostenere che il coraggio di rivendicare l’eternità intratemporale del concetto dovrebbe rientrare fra le condizioni principali della nostra pratica d’insegnamento. In ogni caso, se rifletto alla mia esperienza, questo è il senso di ciò che tento di fare. Ciò significa che insegnare la storia della filosofia non può essere diverso dall’esercizio del pensiero nel corso stesso dell’insegnamento. Senza scadere nella banalità dell’esempio, per questo continuo a preferire lo schema disegnato alla lavagna col gessetto alla *slide* proiettata su uno schermo. Ciò che cambia, infatti, è che il primo si costruisce nel corso dell’insegnamento, può essere cambiato, cancellato, integrato a seconda dello sviluppo che assume la lezione, mentre la *slide* non solo si presenta come uno schema fissato una volta per tutte, ma dal mio punto di vista è irrimediabilmente compromessa con una tecnica di proiezione delle immagini, che la rende complice nei processi di virtualizzazione dell’esperienza e di dominio dell’immaginario che abbiamo toccato in precedenza. Per questo è importante “tornare in aula”. So che amici carissimi non sono d’accordo, e potranno imputare a questa mia posizione l’ingenua apologia di un “essere in presenza”, che concettualmente sfugge da tutte le parti. Ma non so se, nonostante tutte le difficoltà del caso, la dimensione corporea possa essere virtualizzata senza modificare l’insegnamento come esperienza non solo di trasmissione, ma di comunicazione.

E qui arrivo a un altro punto, cioè alla connessione tra insegnamento, comunicazione ed esercizio del pensiero. Uno dei saggi più straordinari di Kleist è senz'altro quello in cui viene mostrato che il pensiero si sviluppa nel corso della sua enunciazione concreta. Che cosa esista, prima di quest'ultima, è difficile a dirsi. Forse quello che Fichte chiama un "sentimento oscuro", la sensazione che ci sia qualcosa che vorremmo esprimere, ma non sappiamo ancora bene cosa sia. Ora, rispetto a Fichte, Kleist fa un passo avanti. Ciò che si produce nel corso dell'enunciazione, che Kleist immagina svolgersi in termini di comunicazione fra parlanti e non come puro "dialogo silenzioso", è che il contenuto del pensiero non resta lo stesso di quello che supponiamo presente nella mente prima della comunicazione, ma si modifica e cambia nel corso stesso del suo articolarsi nel linguaggio. Dal mio punto di vista, ciò che conta è che qui abbiamo una procedura di creazione del pensiero che rompe con la concezione platonica, ma che al tempo stesso non ha bisogno di assolutizzare la dimensione della scrittura. Il pensiero si sviluppa articolandosi nella pratica linguistica della comunicazione fra parlanti, e ancora una volta dà luogo a una cristallizzazione che il filosofo è chiamato a strutturare in forma di concetto.

Se l'insegnamento è pratica di comunicazione, dunque, sembra non poter andare disgiunto dall'esercizio di un pensiero in atto, che non soltanto si articola, ma nell'articolarsi si produce come pensiero nel corso dell'esperienza dell'insegnamento. Ma questo insegnamento è filosofico proprio perché, nella trasmissione del contenuto filosofico che coincide con la sua ripetizione attuale, o, nel migliore e più raro dei casi, direttamente con la sua invenzione, ciò che si afferma è ancora una volta l'eternità intra-temporale del concetto. Per questo dicevo, e ribadisco ora, che la rivendicazione del concetto come forma specificamente filosofica di attuazione dell'eternità dovrebbe costituire una condizione imprescindibile per l'insegnamento della storia della filosofia. Per me, almeno, è questo un modo per recuperare l'eredità della filosofia trascendentale. In fondo, quando Fichte (ancora!...) definiva la sua teoria come *Wissenschaftslehre*, metteva in rilievo il rapporto tra *Lehre* e *lehren*, sottolineava in altri termini come la "scienza" di cui tratta – la filosofia – non sia separabile dalla pratica del suo insegnamento, e quest'ultimo, dunque, non dovrebbe essere separato dalla prima, intesa dallo stesso Fichte come creazione di concetti e della loro esposizione sempre nuova, perché sempre contestualmente vincolata alle condizioni contingenti del suo dispiegarsi.

Ecco perché, se ciò che sto dicendo ha un senso, la comunicazione filosofica che si sviluppa – se e quando ciò accade – nel corso dell'insegnamento, realizza ogni volta una comunicazione che è di tutt'altro tipo rispetto a quella dominante. In altri termini, la comunicazione filosofica si esercita come vera e propria contro-comunicazione mediatica, e l'insegnamento storico-filosofico diventa non più soltanto la restituzione narrativa di una storia che è già accaduta, ma l'instaurazione effettiva di una storicità sempre in atto – "sempre" nel senso

La storia della filosofia, oggi

di: “ogni volta che...”. “Ogni qualvolta” si dia comunicazione didattica, questa comunicazione istituisce un’esperienza che nelle stesse modalità del suo svolgersi si dispone su un altro piano sia rispetto a quello rappresentato dalla “società dello spettacolo” e relativa virtualizzazione mediatico-informatica, sia rispetto alla temporalità che essa presuppone e in pari tempo impone come dominante.

Resto convinto, dunque, che l’insegnamento storico-filosofico costituisca, di per se stesso, una critica del presente che afferma il primato dell’attualità puntualmente intesa, e fa del provvisorio la sua sola parola d’ordine, irridendo come insensato tutto ciò che si voglia come eccedente l’ordine del giorno stabilito di volta in volta. L’attualità filosofica, che s’instaura come storicità nella pratica dell’insegnamento, non è in questo senso sovrapponibile a quella pubblicitaria e giornalistica che sbandiera l’ultima novità, sia essa costituita da una notizia o da un libro. L’attualità della filosofia induce in questo senso una sfasatura inevitabile nel contemporaneo, qualora quest’ultimo venga inteso come simultaneità di tutto a tutto. Dal punto di vista terminologico, se distinguiamo tra contemporaneo e simultaneo, e attribuiamo al primo il significato che ho cercato di dare all’eternità intra-temporale del concetto, potremmo dire che il contemporaneo è ciò che per principio sfuggirà sempre alla sua riduzione in mero simultaneo, e in pari tempo costituirà una riserva e una *resistenza* – non mi vergogno di dire il termine – nei confronti di tutto ciò che a quest’ultimo lo voglia forzatamente ricondurre.

Il rinvio a Nietzsche, a questo punto, può sembrare fin troppo scontato. La contemporaneità come in-attualità (o secondo le traduzioni francesi, come “intempestività”) è una delle grandi scoperte delle *Considerazioni* che portano tale appellativo. Da questo punto di vista, una storia *monumentale* della filosofia potrebbe trovare fra le sue articolazioni anche quella, che per Nietzsche sarebbe tacciabile di eccessivo hegelismo, che insiste sulla dimensione intemporale dei concetti e delle “opere” entro le quali essi si sono presentati per la prima volta. Ma non occorre per forza rivolgersi a Nietzsche. Tra i grandi storici della filosofia novecenteschi, forse è stato Gueroult a sostenere maggiormente le ragioni di una storia monumentale della filosofia, intendendo con questo termine lo studio monografico dell’opera dei grandi autori, che hanno costellato col loro “nome proprio” la storia del pensiero occidentale.

Certo è che la storia monumentale della filosofia non può andare senza l’apporto di quella “critica” e neppure di quella “antiquaria”, posto che quest’ultima non sia intesa come fine a se stessa, ma come punto di partenza per l’esercizio scientificamente controllato delle prime due. Queste ultime sembrano difficilmente compatibili l’una con l’altra, ma questa è solo un’impressione. I grandi “monumenti” della storia della filosofia non sono mai nati senza la critica distruttiva di ciò che i predecessori più diretti avevano compiuto. Pensiamo al trattamento inflitto da Hegel a Kant e a Fichte, ma pensiamo anche alla riduzione caricaturale che il giovane Moore, seguito da Russell, dovette fare delle posizioni

di Bradley, per poter inaugurare un nuovo stile di pensiero. Sembra dunque che senza “critica” non sia possibile la creazione di nuovi “monumenti”, e che entrambe abbiano costantemente cooperato, aspramente confliggendo l’una con l’altra, per la creazione di quei concetti che, nell’apparente pallore della loro astrattezza, sono le tappe monumentali della storia della filosofia.

Essi sporgono, nel tempo, oltre il tempo e permettono perciò quell’instaurazione di storicità che abbiamo collegato all’insegnamento della filosofia in quanto pratica di comunicazione. Una comunicazione, dicevamo, che se letta alla luce del presente si determina come contro-comunicazione vera e propria. Ma questo “contro” non è più che un’ombra, che viene proiettata sull’insegnamento filosofico se si assume come punto prospettico la comunicazione giornalistica, mediatica, virtuale. Privo di opposizione, scevro di reattività, esso si afferma come positività pura nel momento del suo esercizio ed in ciò che, sperabilmente, esso lascia a sua volta in eredità. Eredità quest’ultima fragilissima e più che mai aleatoria. L’importante, secondo me, è non cedere alla falsa popolarità del compromesso, il cui nome atroce è diventato: divulgazione. Ciò che è difficile deve restare tale, ed *insegnare non è divulgare*.

In questo senso, il nesso di condizionalità dev’essere quello del rapporto tra filosofia e insegnamento, in quanto entrambi condizionanti le modalità della comunicazione didattica, e non viceversa, come purtroppo il pedagogismo prevalente rischia di voler imporre: la comunicazione didattica come ciò che deve condizionare, attraverso l’imposizione di metodi e strumenti prefissati, ciò che è suscettibile di essere insegnato e *come* deve esserlo. Solo così la storia della filosofia diventa affermazione del concetto, e dunque a suo modo forma di sapere scientificamente strutturato, di contro all’onnipervadenza della *doxa*, come sapere platonicamente “misto” di ignoranza e di arroganza.

Qui dovrò dire allora un’eresia, cioè che l’insegnamento, così come la filosofia, è *incompatibile con la discussione* nell’accezione liberal-democratica e del suo immiserimento contemporaneo. Piuttosto, essa è più affine a una pratica di *allenamento*. Anche per questo tante volte ho insistito sul termine “esercizio”: certo per mettere in luce il carattere sempre “attuale” (nel senso che spero di avere sopra determinato) del pensiero, ma anche per sottolineare l’incidenza che tale esercizio ha rispetto alle attitudini del *corpo* e agli *stili di vita*. Nel suo ultimo corso al Collège de France (1984), Foucault ha molto insistito su questi aspetti. Lo stesso Gramsci ricordava la disciplina richiesta per poter studiare molte ore al giorno. Lo studio richiede l’acquisizione di capacità che sono intellettuali solo nella misura in cui la mente, in quanto piega espressiva del corpo, fa di quest’ultimo la palestra del suo potenziamento e della sua stessa costruzione. L’insegnamento dovrebbe dunque essere propedeutico ad uno studio che faccia della riflessione un’*abitudine*, la quale sarebbe impossibile confondere con una torpida *routine* proprio perché l’ambiente a cui dovrebbe acclimatarsi è quello dell’al-

La storia della filosofia, oggi

tezza, di ciò che fa irrompere l'eterno nel temporaneo: la singolarità irriducibile del concetto, che proprio perciò si presta ad essere appreso e ripetuto, di contro alla scontatezza dell'ordinario che si perpetua come banalità del sempre uguale. Qui sta il rapporto, dal lato di chi apprende, tra monumentalità e insegnamento: l'abitudine a studiare come allenamento a pensare, l'atletismo del pensare come agilità nel muoversi tra un concetto e l'altro.

Ma che cosa a che fare, tutto questo, con la "creditizzazione" – mirabile invenzione burocratica – dei corsi di studio? Come commisurare la monumentalità dell'eterno ritorno nietzschiano alle ore-studio che dovrebbero essere necessarie e sufficienti per comprenderlo? E così torniamo al nodo dei rapporti tra storia della filosofia e università. A questo proposito, mi viene in mente un'affermazione fatta da Umberto Eco sul "silenzio" come privilegio non contrattabile dell'università. Aule studio, biblioteche, sale di lezioni o per seminari: tutto questo dovrebbe consentire una sospensione nei rapporti con l'esterno, la creazione di uno spazio in via di principio raccolto in se stesso, dove la ricerca e la comunicazione fra studenti e professori dovrebbe potersi svolgersi in modo *libero*. Certo non è il caso di discutere ora il concetto di libertà, ma uno dei suoi tratti fondamentali vale la pena di essere ricordato. Sto pensando all'idea kantiana dell'*autonomia*, e al fatto che quegli spazi dovrebbero costituire, nella solidità della loro stessa forma architettonica, i luoghi attraverso i quali la ricerca possa svilupparsi secondo le sue proprie *leggi*, così come la trasmissione dei saperi dovrebbe avvenire secondo modalità comunicative protette dall'invasività dei media e dei loro stilemi.

Tutti sappiamo che non è così, ma ciò non toglie che almeno per me, così *dovrebbe* essere. In fondo, la discrepanza tra la realtà e l'Ideale è sempre stata una delle matrici fondamentali per la creazione filosofica e per la sua diffusione mediante l'insegnamento. Ora questa forbice rischia di chiudersi, o perlomeno sempre più forti sono le voci di chi, dall'interno dell'università, opera perché essa si chiuda. Non nascondiamoci il fatto che le trasformazioni dell'università negli ultimi decenni sono state se non caldegiate comunque accompagnate senza opposizione di rilievo dalle componenti dell'università, fatte salve alcune manifestazioni di dissenso da parte di alcuni strati studenteschi. Non voglio aprire un discorso politico, ma accennare a quanto potremmo fare come storici della filosofia in rapporto alla situazione dell'università e della storia della filosofia nell'università.

Ho voluto menzionare Umberto Eco perché le sue riflessioni, anche se non si riferivano strettamente alla storia della filosofia, mostrano quanto importante sia l'università per la storia della filosofia ed il suo insegnamento. La parte più difficile è sostenere in modo convincente la relazione inversa, cioè l'importanza che la storia della filosofia potrebbe rivestire per l'università e nell'università. Avrete notato che dall'indicativo sono dovuto a passare al condizionale. Al momento, infatti, non si può dire che tale importanza ci sia, né tantomeno che essa venga

invocata o riconosciuta da altri, che a loro volta non siano storici della filosofia. S'intuisce che in questo caso i motivi dichiarati non siano identici ai motivi reali per cui tale importanza viene richiamata. Ma in proposito è ancora più difficile non ripetere cose note. Qui la differenza non la fanno i discorsi, ma la *convinzione* con la quale i discorsi vengono sostenuti. Siamo dunque nell'ambito dell'opinabile e del facilmente contestabile, ma azzardiamo lo stesso. È giunto, infatti, il momento di concludere, e proverò a farlo nel modo più coerente possibile con ciò che ho sostenuto fino ad ora.

Se la storia della filosofia è innanzitutto la storia dei suoi concetti, ciò significa che il rapporto della filosofia con le altre discipline differenti dalla filosofia andrà cercato appunto sul piano dei concetti, dal punto di vista della loro storia da una parte, della loro strutturazione teorica, dall'altra. Ciò vorrà dire che la storia della filosofia, senza rinunciare al suo statuto disciplinare, dovrà positivamente affermare la sua irriducibilità a tale statuto disciplinare, proprio perché i concetti, almeno in Occidente, hanno attraversato e attraversano da sempre tutto l'orizzonte dei saperi e delle scienze, sia per quanto riguarda la loro costituzione storico-genetica, sia per quanto riguarda la formalizzazione dei rispettivi statuti epistemologici. In questo senso, non è presunzione affermare che la storia della filosofia potrebbe rivendicare legittimamente la sua presenza in *tutti i corsi di laurea*, poiché è l'unica disciplina ad avere uno statuto meta- ed infra-disciplinare, nel doppio senso per cui essa è differente sia rispetto alle competenze che sono richieste per il suo esercizio (le competenze restano dunque *sotto* il livello dell'assestamento propriamente disciplinare), sia rispetto alla possibilità che essa si esaurisca nella sua definizione in senso disciplinare (qui non riprendo le considerazioni che ho svolto all'inizio).

Che cosa significa tutto ciò? Che solo la storia della filosofia, essendo in grado di ricostruire la genesi storica dei concetti, è in grado di mostrare come *i concetti non si esauriscono nella loro storia*, e di mettere dunque in evidenza *la mobilità dei concetti* non solo al di là dell'epoca in cui sono sorti, ma anche al di là delle configurazioni epistemiche che ne sono state inizialmente all'origine. Ciò significa che i concetti trasmigrano non soltanto da un'epoca all'altra, bensì anche tra i diversi campi del sapere. In questo modo, il concetto certo si trasforma, ma anche tali trasformazioni del concetto possono essere adeguatamente messe in luce solo all'interno di una prospettiva che coniughi riflessione teoretica e competenza storico-filosofica.

Qui sta dunque la possibilità, che in realtà io leggo in termini di auspicabile *necessità*, di una comunicazione feconda fra storia della filosofia da una parte, e le cosiddette discipline tecnico-scientifiche dall'altra, perché proprio la storia della filosofia è in grado di mostrare non solo la genesi delle scienze dalla filosofia (se e quando c'è stata), ma soprattutto in che modo i concetti della filosofia continuano ad operare nelle scienze diverse dalla filosofia e in secondo luogo,

La storia della filosofia, oggi

cosa forse oggi ancora più importante, essa permette di “estrarre” i concetti anche laddove questi si generano e operano *nei saperi e nelle scienze “al di fuori” della filosofia e della sua storia*.

Ma qui, temo, veniamo a scontrarci con *due* idee di università, che si fronteggiano sempre più duramente, nonostante lo squilibrio evidente di forze, *all'interno* dell'università. Da una parte, l'idea che con le idiosincrasie del caso ho cercato implicitamente di difendere, di un'università che nel rispetto delle rispettive competenze rimanga aperta a uno scambio e a un confronto fra le discipline, rompendo la dicotomia di matrice idealistica fra saperi che “pensano” e saperi che “fanno”, fra saperi umanistici e saperi autenticamente tecnico-scientifici: i primi incerti nei loro fondamenti epistemologici, notoriamente inutili perché economicamente improduttivi, e quindi liberi di dire ciò che vogliono, purché accettino il loro inevitabile confinamento in spazi – fisici ma soprattutto finanziari – sempre più ristretti; metodicamente e scientificamente “duri” i secondi. Tale terminologia machista, su cui non vale la pena neppure di ironizzare, vorrebbe affermare come per sé evidente che in quelle discipline l'università, come appendice o infrastruttura del sistema economico complessivo, deve trovare le ragioni “produttive” della sua esistenza.

Uno storico della filosofia, anche non particolarmente brillante, fa presto a notare la dipendenza di questo schema di ragionamento da una mentalità di tipo primitivo, se per “primitivo” intendiamo ciò che Levi-Strauss imputava a Sartre: l'impiego acritico, appunto, di schemi concettuali di ragionamento che si vorrebbero pienamente contemporanei, e invece riproducono senza saperlo modelli arcaici. Nel nostro caso, come prima accennato, si tratta della riproduzione della dicotomia tra filosofia e scienze, letteralmente inventata dai nostri idealisti del primo Novecento – penso soprattutto a Croce – i quali parlavano dei concetti scientifici come pseudo-concetti, e riservavano alla filosofia il privilegio di elaborare i concetti veri e propri. Ciò che è cambiato è il segno di valore, che da meno è passato a più, ed anche questo è un segno dei tempi. Ciò che non è cambiato, però, è lo schema del ragionamento, sintomo di un'arretratezza che investe non solo l'impostazione “teorica” del rapporto tra filosofia e scienze, né la stessa assunzione dogmatica di quella distinzione come intangibile, ma che non manca di riflettersi sulle storture *economiche e imprenditoriali* del nostro stesso sistema produttivo. La storia della filosofia, tacciata da molti di arcaismo, potrebbe invece affermarsi come disciplina massimamente contemporanea, se non cerca di diventare come le altre, con la scusa che “così fan tutte”, bensì afferma con forza la propria specificità, di messa in questione dei concetti e degli statuti disciplinari ad essi connessi – come abbiamo visto, a partire dal proprio.