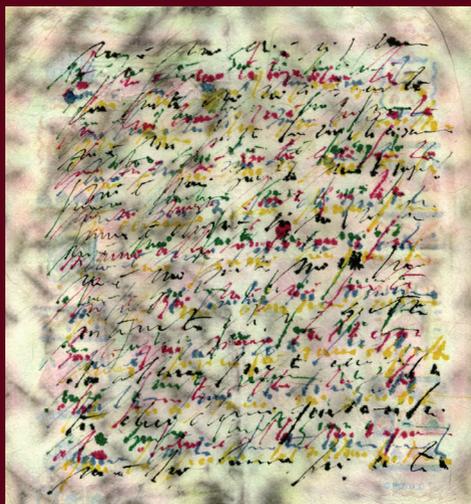


quaderni di dianoia 3

Il senso della filosofia

Un confronto a più voci



a cura di Alberto Burgio

Estratto

Mucchi Editore

Il senso della filosofia

Un confronto a più voci

a cura di Alberto Burgio

STEM Mucchi Editore

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Immagine di copertina: Sergio Bianchi, *Lettera 10*, 1995. Collezione privata.

isbn 978-88-7000-982-8

quaderni di dianioia 3 (nuova serie)

Grafica Mucchi Editore (MO), stampa Legodigit (TN)

© STEM Mucchi Editore - 2023

Via Jugoslavia, 14 - 41122 Modena

info@mucchieditore.it

www.mucchieditore.it

facebook.com/mucchieditore

twitter.com/mucchieditore

instagram.com/mucchi_editore

I edizione pubblicata nel mese di settembre 2023

*Alle studentesse e agli studenti
del Corso di laurea in Scienze Filosofiche
dell'Università di Bologna*

INDICE

- 7 Filosofia e vita quotidiana
Alberto Burgio
- 13 I filosofi antichi e la ricerca della felicità
Bruno Centrone
- 27 Un'avventura
Roberto Escobar
- 41 Filosofia, scienza, società
Raffaella Campaner
- 57 Il problema della conoscenza tra "neokantismo classico"
e "nuovo neokantismo"
Luca Guidetti
- 85 Il problema dell'intersoggettività come orizzonte
di senso della fenomenologia trascendentale husserliana
Stefano Besoli
- 113 Il senso di un'intervista un po' speciale
Marina Lalatta Costerbosa
- 123 Sobre el sentido y los retos de la filosofía del Derecho,
entre la política y la tecnología
Francisco Javier Ansuátegui Roig
- 149 Sul senso della filosofia (oggi)
Tempo e anima
Andrea Colli
- 169 Filosofare per sistemi
Diego Donna
- 181 Sul senso della filosofia: ricerca *versus* verità?
Carlo Gentili

- 199 Sul rapporto di vita quotidiana e filosofia
Manlio Iofrida
- 205 La 'mia filosofia'
Quattro libri e quattro 'movimenti'
Mariafranca Spallanzani
- 217 Sul senso della filosofia del diritto oggi
A partire da Norberto Bobbio
Serena Vantin
- 231 Per una filosofia della filosofia
Alberto Burgio
- 247 Gli autori

Per una filosofia della filosofia

Alberto Burgio

In proposing a balance sheet of this lively philosophical discussion on philosophy, the chapter starts from the consideration that at the basis of the pervasiveness of philosophical commitment in daily life there is the discovery of the non-obviousness of the apparently obvious: the experience of the problematic nature and of the inadequacy of the «world of life». This leads to the thesis according to which in philosophy is inherent the dissatisfaction with the given, a perplexity and a critical attitude. Antithetical to technical, operational, positive knowledge, philosophy reflects a tendentially polemical position, which however is not accompanied by the immediate rejection of the existent (of which, however, philosophy captures the absurd), but the obstinate search for a sense. The chapter concludes by observing that philosophy accompanies us in life as the daughter of amazement and perplexity, perhaps of discomfort and strangeness, underlying the continuous effort to generate meaning in our experiential path, whereby it can be argued that it is constitutively inherent in them a practical attitude.

Keywords: *Perplexity, Uneasiness, Criticism, Sense, Praxis.*

1. *Non un mestiere, ma un modo di essere*

Cominciamo questa nostra riflessione, che vuol essere anche un sommario consuntivo di questa discussione sul «senso della filosofia», da due testi, lontani tra loro, ma convergenti.

Negli anni del carcere Antonio Gramsci fece un'importante scoperta. Si rese conto della funzione-chiave (anche sul piano politico) del lavoro intellettuale (cognitivo) nella società contemporanea. A indurlo a questa scoperta fu senz'altro anche il rilievo della figura di Benedetto Croce nell'Italia del tempo. Come fu, sul terreno dell'analisi sociologica dei processi produttivi negli Stati Uniti, lo studio della funzione svolta dal personale tecnico nello sviluppo della città-fabbrica fordista. Si è cercato di leggere in chiave idealistica questa riflessione gramsciana sulla centralità del lavoro intellet-

tuale, tradendo un pregiudizio economicistico. Lo schema, alquanto rozzo, sotteso a tali critiche è che *se* si dà valore al tema cognitivo, *allora* si è idealisti, non materialisti storici. In realtà quella di Gramsci era un'intuizione di prim'ordine nel quadro del suo marxismo rivoluzionario; una riflessione, sottesa alla teoria dell'egemonia ideologica, che Althusser avrebbe ripreso e sviluppato a suo modo, ragionando sugli «apparati ideologici» dello Stato e sulla «filosofia spontanea» di chi si dedica a un qualsiasi lavoro *lato sensu* teorico.

Gramsci osservò che, data la sua pervasività, il lavoro intellettuale determina oggi (nel XX secolo) la forma delle relazioni sociali. E comprese come, giusta tale inedita pervasività, non sia più attuale né adeguata l'idea «tradizionale» di intellettuale quale figura specifica, distinta e separata dal resto del corpo sociale, destinata allo svolgimento di mansioni avulse dai concreti processi di produzione e riproduzione. Leggiamo in proposito qualche rigo tratto dalla prima nota del quaderno 12 (*Appunti e Note sparse per un gruppo di Saggi sulla storia degli intellettuali*):

Quali sono i limiti «massimi» dell'accezione di «intellettuale»? Si può trovare un criterio unitario per caratterizzare ugualmente tutte le diverse e disparate attività intellettuali e per distinguere queste nello stesso tempo e in modo essenziale dalle attività degli altri raggruppamenti sociali? L'errore metodico più diffuso mi pare quello di aver cercato questo criterio di distinzione nell'intrinseco delle attività intellettuali e non invece nell'insieme del sistema di rapporti in cui esse (e quindi i gruppi che le impersonano) vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali. [...]

Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali (così, perché può capitare che ognuno in qualche momento si friga due uova o si cucisca uno strappo della giacca, non si dirà che tutti sono cuochi e sarti). Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione coi gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante¹.

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1516 (q. 12, § 1).

Gramsci osserva dunque che la definizione di «intellettuale» è convenzionale, dipendente dall'organizzazione del lavoro in società (e funzionale alla lotta politica). E nota che nella sostanza tutte le occupazioni hanno una componente intellettuale, teorica, in definitiva: *filosofica*. Oltre un secolo prima, Hegel (che pure metteva in guardia dalle scorciatoie di quella che chiamava «filosofia naturale» e dalle semplificazioni del «buon senso») aveva fatto un discorso in qualche modo analogo: la filosofia non è una forma di sapienza riservata a pochi eletti: in quanto indagine razionale, la filosofia è di tutti, accessibile a tutti, patrimonio comune.

Leggiamo ora un brano tratto dalla «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito*:

Del resto non è difficile vedere che il nostro è un tempo di gestazione e transizione a una nuova epoca. Lo spirito ha rotto con il precedente mondo del suo esistere e rappresentare, e si appresta ad affondarlo nel passato mentre si impegna nel travaglio della propria trasformazione. [...]

Tuttavia, questa nuova epoca non ha realtà effettiva più di quanta ne abbia un neonato: ed è essenziale non trascurare questo punto. La prima comparsa è solo la sua forma immediata, il suo concetto. [...]

Nel manifestarsi della nuova figura, la coscienza avverte la mancanza dell'estensione e della determinazione del contenuto; e più ancora le manca quella elaborazione della forma per mezzo della quale le differenze sono definite con sicurezza e ordinate in relazioni stabili. Senza tale addestramento la scienza manca dell'universale *intelligibilità* e assume la parvenza di un possesso esoterico, proprio di taluni individui: *un possesso esoterico*, nel senso che essa è data ancora soltanto nel suo concetto, è solo il suo interno; *di taluni individui*, perché il suo manifestarsi privo d'estensione singolarizza la sua esistenza. Solo quanto è compiutamente determinato è al tempo stesso esoterico, comprensibile e tale da essere imparato e da essere proprietà di tutti. La forma intelligibile della scienza è l'unico cammino verso di essa offerto a tutti e uguale per tutti [...]².

² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden* (hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, Bd. 3, pp. 18-20.

Insomma: anche per Hegel nella società moderna (all'inizio del XIX secolo) il lavoro intellettuale è sempre più parte integrante della vita quotidiana. La filosofia è di tutti perché non è un mestiere (nel senso di una tecnica che si impara da un «manuale di istruzioni»), ma un modo di essere (di porsi nel mondo e di guardarlo).

Che cosa unisce queste considerazioni? Direi: un'idea del lavoro intellettuale (dell'impegno riflessivo, analitico; dell'attività di approfondimento; del *pensiero* teso alla comprensione) inteso quale componente essenziale della vita quotidiana. Non diremmo la stessa cosa di qualunque forma di attività cognitiva. Non lo diremmo – suppongo – se parlassimo della trigonometria o dell'entomologia e nemmeno di una teoria generale della statistica. Lo diciamo – come Hegel e con lo stesso Gramsci – per la filosofia: perché?

2. Stupore, curiosità, meraviglia

In molti incontri del seminario sono emersi elementi connessi a questa domanda. Aprendo il seminario, Bruno Centrone ha richiamato la funzione costitutiva della ricerca filosofica e storiografica osservando che lo studio del pensiero antico serve a comprendere la nostra cultura *proprio nella misura in cui siamo in condizione di riconoscere l'alterità* (e ha osservato che questa fecondità della ricerca storiografica separa la storia della filosofia dalla mera erudizione). Altri hanno sviluppato una riflessione organica collegando il tema del *metodo* storiografico in filosofia (che impone *autodisciplina* e *misura* per il riconoscimento della differenza tra sé e il proprio oggetto di studio) al tema della struttura *dialettica* della realtà (un tessuto di contraddizioni). Da queste riflessioni è venuta emergendo un'immagine della filosofia (e della storia della filosofia) come percorso dell'*uscita da sé* e dell'*auto-oggettivazione*, propedeutico alla comprensione del mondo. Dove mi pare sia implicitamente evocato un ideale regolativo di matrice universalistica, posto che lo sguardo è capace di oggettività quando l'osservatore si è negato in quanto soggetto *particolare* (un po' come nel caso dello «spettatore imparziale» di Adam Smith).

Ma se dovessi nominare il filo conduttore del seminario, direi che esso ha tratto consistenza dall'idea che la filosofia sorga e si alimenti dalla scoperta che l'apparentemente ovvio (semplice) non è tale. In effetti, si tratta di un tema importantissimo che dev'essere approfondito. È emerso che la filosofia è (anche, essenzialmente) produzione di domande. Roberto Escobar ci ha ricordato come la filosofia resti viva finché non ci si accontenta delle risposte trovate. Il che è come dire che la filosofia porta con sé e forse in larga misura consiste nella produzione continua di domande. Marina Lalatta Costerbosa ha aggiunto un elemento in chiave normativa con l'argomentare che, se filosofiche, le risposte via via trovate sono disinteressate (non nel senso dell'indifferenza, ma della non-dipendenza dal *particolare*). Dunque torna qui il tema dell'universalismo e – ancora con Smith – il tema della scoperta della complessità celata dall'apparente semplicità.

Ci si pongono moltissime domande perché dinanzi all'«ovvio» (cioè: al mondo della vita; al mondo dell'esperienza, della quotidianità; dinanzi al «fenomeno» che appare) si avverte, inopinatamente, stupore, curiosità, meraviglia. E forse anche – aggiungerei – perché si è insoddisfatti, delusi, perplessi, talvolta arrabbiati. Tornando a Hegel alla luce di questa idea del porre domande, potremmo dire che se la filosofia è *virtualmente* di tutti (nel senso che nessuno è escluso; nessuno ha l'autorità di escludere chicchessia e di imporre il proprio monopolio discorsivo), essa è tuttavia *effettivamente* soltanto di chi si pone domande: del curioso, dell'insoddisfatto, del perplesso, del critico.

A questo punto è emerso un elemento che mi preme ricordare, prima di continuare nel ragionamento. Due voci del seminario (Luca Guidetti e Stefano Besoli) ci hanno chiarito che una specificità del Novecento filosofico (e già del tardo Ottocento), tra Dilthey e Husserl, consiste nel fatto che questa interrogazione del mondo della vita non guarda più a un altrove. La scoperta (il sentore) della complessità, dell'enigma, non comporta più il passo verso una presunta verità (un'«essenza») trascendente, ma spinge appunto a interrogare il *fenomeno*. Si può dire che la filosofia contemporanea ha così portato a compimento il gesto immanentistico compiuto

to da Feuerbach nella critica della religione (e in verità già da Kant con l'orgogliosa rivendicazione dell'ispirazione *realistica* del criticismo).

Come la radice del divino è nell'umano, così la radice della complessità e dell'ignoto è in ciò che appare nel mondo umano (storico) entro il quale si svolge la nostra esperienza quotidiana. In questo senso già Spinoza e Hegel dicono che la ragione, la verità, dio, sono nel mondo: sono la «verità» di questo mondo. Leggiamo in proposito quest'altro luogo della «Prefazione» alla *Fenomenologia*, che suona, mi pare, come un'orgogliosa rivendicazione dell'ispirazione *radicalmente immanentistica* – terrena e terrestre – della cultura dell'uomo moderno:

Fu necessaria la forza per dirigere l'occhio dello spirito verso ciò che è terreno e trattenervelo; e occorre molto tempo perché l'oscurità e la confusione regnanti nel senso dell'al di qua ricevessero la chiarezza che prima aveva soltanto l'ultraterreno, e perché l'attenzione per il presente – attenzione che venne chiamata *esperienza* – ottenesse interesse ed efficacia³.

La modernità – la *Neuzeit* dell'umanità finalmente consapevole della propria dignità e autonomia – era nata dalla chiarificazione del senso dell'immanenza e dalla scoperta che nell'esperienza, a torto denigrata, risiede il senso e il valore della vita, non in un presunto aldilà al cospetto del quale genuflettersi.

3. Tre corollari

Torniamo brevemente al tema dello stupore dinanzi all'apparentemente ovvio, per cui possiamo sostenere che alla filosofia inerisca di necessità un momento scettico: il dubbio, la diffidenza. Segnalo tre corollari di questa idea.

Il primo corollario (a proposito di continua produzione di domande) è che, se l'ovvio non è tale, se dinanzi all'ovvio la filosofia pone domande, allora *le domande non sono meno importanti delle risposte* (dalle quali nascono sempre nuove

³ *Ibidem*, pp. 16-7.

domande): il cammino non è meno importante della mèta (ammesso che una mèta in questo caso si dia), come dice lo stesso Hegel nella *Fenomenologia*.

Un secondo corollario è che l'ovvio si scopre non-ovvio perché *quel che credevamo sino a quel momento si rivela insufficiente (non vero)*: in questo scarto che sempre di nuovo si manifesta, si dichiara *l'eccedenza dell'esperienza rispetto alla conoscenza*, la quale non esaurisce mai l'esperienza. Restano sempre e presto si manifestano aspetti oscuri, non chiariti, non colti, che vanno portati alla luce; oppure modi dell'essere e dell'esperire che non si erano compresi o sospettati e che in qualche modo ora si fanno sentire, chiedono di essere riconosciuti: come ci rammenta l'*Amleto* shakespeariano,

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy⁴.

Il terzo corollario infine: questa esperienza eccedente la conoscenza può ben essere interna a noi stessi: Il fatto è che *anche nella nostra mente* ci sono molte più cose di quante non *sappiamo* di pensare o di sapere; anche la nostra mente è solo apparentemente «ovvia» (semplice, trasparente), giacché non si limita alla coscienza (all'*io penso* consapevole di pensare). Molto di quanto pensiamo non sappiamo di pensarlo (Freud non fu certo il primo a scoprirlo) e questo apre un mondo di questioni, intorno alla nostra identità prima ancora che intorno a quello che chiamiamo *volontà* o *libertà*.

4. *Un gesto di disobbedienza*

Detto questo, vorrei sviluppare in due direzioni distinte il tema dell'apparentemente ovvio, l'idea che la filosofia sia figlia della scoperta dell'insospettata complessità e problematicità in ciò che appare banale o semplice. La prima direzione concerne la connotazione critica della filosofia.

C'è una posizione molto lontana (attenzione: lontana, lontanissima – ma non propriamente antitetica, per i motivi

⁴ *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, Act I, Scene 5.

che dirò tra breve) dalla posizione filosofica. È la posizione – potremmo dire *naturalistica* – di chi si appaga dell'apparente ovvietà o semplicità delle cose. Che cosa implica e a che cosa conduce questa posizione? Essa implica l'accettazione immediata (di norma inconsapevole) del dato. Così si muovono i saperi tecnici, operazionali, positivi: i saperi (del resto pragmaticamente preziosi) degli «esperti» e degli «addetti ai lavori».

C'è un compito o un bisogno? L'importante è che ci siano gli strumenti e le nozioni tecniche idonee a guidarne il compimento. E Marx direbbe che nozioni e strumenti ci sono sempre, *per definizione*, perché altrimenti quel bisogno non si manifesterebbe *come tale*, ma si configurerebbe come un desiderio, come una fantasia. Questa dell'operatività e dell'efficacia è la posizione di chi *funziona*, nel senso di rispondere a una funzione socialmente pre-definita. Ripeto: posizione e funzione preziose, senza le quali nessuna società potrebbe conservarsi e svilupparsi. Ma se questa fosse l'unica posizione "spirituale", mancherebbe un aspetto non meno vitale per la convivenza sociale e, soprattutto, per il progresso civile: mancherebbe la critica.

La posizione filosofica è propria di chi *mette in discussione radicalmente* quei compiti: ne revoca in dubbio la pertinenza, l'urgenza, il senso e il valore. È la posizione di chi non si limita a *prendere atto* di quei bisogni per ricercarne la possibile soddisfazione, né, a maggior ragione, si limita ad applicare quei metodi, a utilizzare quegli strumenti ecc. È, al contrario, una posizione *tendenzialmente polemica* – e non per nulla la filosofia è vista con sospetto dai benpensanti, che l'accusano di inutilità, ma in realtà la considerano pericolosa perché genera inquietudine, alimenta perplessità, apre spazi disponibili all'immaginazione. insomma, mette dei grilli nella testa delle persone.

In due incontri precedenti sono state citate affermazioni che vorrei ricordare a questo proposito: Raffaella Campaner ha richiamato un'affermazione di Rudolf Carnap, che nel *Logischer Aufbau der Welt* (1928) scrisse (più o meno) che «la filosofia è una delle cose più serie che ci siano» in quanto «riflette sui concetti che usiamo». Marina Lalatta Coster-

bosa ha citato a sua volta una frase di Cornelius Castoriadis che suona più o meno così: «la filosofia si pone criticamente nei confronti dell'immagine costituita del mondo». Se le consideriamo insieme e le prendiamo sul serio, queste due affermazioni si integrano alla perfezione mostrando come la filosofia (così intesa) induca o costituisca di per sé un *gesto di disobbedienza* – forse il gesto più importante e radicale, che nega che ciò che è abbia legittimità per il solo fatto di esserci, e ciò non soltanto per quanto attiene alle istituzioni politiche ed economiche, alle strutture evidentemente controvertibili delle nostre società, ma anche ai nostri concetti, alle nostre idee, ai significati che attribuiamo alle parole, ai giudizi (apparentemente incontestabili) che recepiamo dall'ambiente in cui viviamo. Al contrario: tutto è suscettibile di critica; tutto è chiamato a giustificare se stesso – il che naturalmente non significa affatto che poi *nel merito* tutto si equivalga, che «tutto» sia «relativo», come la mentalità corrente (volgare) pretende, ignara non soltanto delle proprie contraddizioni (se «tutto è relativo», lo è anche il relativismo) ma anche del proprio esito nichilistico e reazionario (se «tutto è relativo», come confutare le argomentazioni di Eichmann?).

5. *L'assurdo e il senso*

L'altra direzione in cui vorrei sviluppare questa riflessione concerne la storia: la storia che la filosofia costruisce e racconta, che non è propriamente identica alla storia degli storici. (Com'è noto, tra storici e filosofi che parlano di storia non corre tradizionalmente buon sangue... un po' come tra filosofi e storici della filosofia. Come i filosofi pensano che gli storici della filosofia vogliano imprigionare i pensieri inchiodandoli all'epoca in cui videro la luce – mentre a me pare che lo storico della filosofia intenda soltanto precisare il rapporto tra testo e contesto, nella convinzione che senza conoscere i termini di tale rapporto risulti fatale fraintendere i testi; così – per contrappasso – gli storici accusano i filosofi che parlano di storia di non essere rispettosi della verità dei fatti, e in questo hanno senz'altro ragione, salvo omettere, loro per primi, di domandarsi che cosa significhi «verità dei fat-

ti»; che cosa sia un «fatto storico» e che cosa lo distingua da un fatto *non* storico; che cosa significhi raccontare i fatti, quali presupposti metodologici e ideologici ne permettano e condizionino la ricostruzione ecc. ecc.)

Ma veniamo alla questione della non-ovvietà dell'ovvio, della complessità, dell'apparentemente semplice. Io credo che all'origine delle domande che rivolgiamo (da filosofi) al mondo in cui viviamo, negandone l'ovvietà e la semplicità, vi sia, come dicevo, una insoddisfazione, una protesta. E che questa protesta spesso spinga a chiedersi: «perché le cose stanno così? da dove traggono origine? come è avvenuto che si siano determinate in questo modo?». Tutte queste sono appunto *domande storiche*, anche se il filosofo non se le pone nel modo in cui se le pongono normalmente si pongono gli storici.

Di norma, lo storico si propone di capire il presente mediante la ricostruzione di una catena casuale di accadimenti ed è soddisfatto quando riesce o ritiene di riuscire in questo compito. Il filosofo non vuole *soltanto* questo. Oltre alla sequenza evenemenziale e alla ricostruzione delle catene processuali, egli immagina *anche* un'altra catena *possibile*, alternativa a quella realizzatasi, e questo interesse *contro-fattuale* variamente interferisce con la ricerca di quanto è avvenuto. Questo intreccio eterodosso, eretico, critico, tendenzialmente ribelle sottende quella che i filosofi hanno via via chiamato «storia filosofica» o «storia ipotetica e congetturale» o «storia naturale» o «genealogia». Pensiamo a Rousseau, a Smith, a Kant; e rileggiamo quanto scrive al riguardo Hegel – proprio Hegel, tacciato di giustificazionismo, di cinico realismo, non soltanto dalla vulgata manualistica – in polemica con la Scuola storica del diritto:

il sorgere e lo svilupparsi di determinazioni giuridiche *che appare nel tempo* – questa fatica *puramente storica* – [...] resta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura in cui lo sviluppo da fondamenti storici non è da confondersi con lo sviluppo in base al concetto, e finché la spiegazione e giustificazione storica non viene ricondotta al significato di una giustificazione *valida in sé e per sé*. [...] una determinazione giuridica può apparire perfettamente *fondata e coerente* in base alle *circostanze* e alle istituzioni giuridiche *date* e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come avviene per tante determina-

zioni del diritto privato romano, derivanti in modo del tutto coerente da istituzioni come la patria potestà romana o il matrimonio romano. [...] Un tale presentare e conoscere (pragmatico) in base alle cause storiche più prossime o lontane è frequentemente definito: *spiegare* o ancor più volentieri *comprendere*, poiché si pensa che con il presentare il dato storico si sia fatto tutto, o comunque l'essenziale, al fine di *comprendere* – mentre invece quanto è veramente è essenziale, il concetto della cosa, non è con ciò emerso in alcun modo⁵.

Il testo è talmente chiaro che non occorre dilungarsi in commenti: semmai ci sarebbe da domandarsi come mai, a dispetto di tanta chiarezza, l'icona dello Hegel apologeta dell'esistente risulti inossidabile. E non sarebbe una ricerca di poco momento, perché coinvolgerebbe alcune figure di primo piano della sua Scuola e discendenza filosofica, e getterebbe luce sulle ragioni inconfessabili preposte alla costruzione del canone filosofico ufficiale. Sta di fatto che in questa pagina dell'Introduzione alla *Rechtsphilosophie* (l'annotazione del terzo paragrafo) il discorso è univoco: la filosofia del diritto (che Hegel intende come filosofia politica e come sapere storico inerente alla ragion d'essere e alla struttura delle comunità umane) non si appaga della fenomenologia storica (l'apparire delle «determinazioni» nel quadro contingente della loro genesi) in quanto prende in considerazione e pretende di comprendere (cioè di valutare quanto a razionalità) anche il significato degli accadimenti e delle istituzioni, la loro ragion d'essere, il loro «concetto».

6. *Nonostante l'assurdo*

Tornando alla questione della non-ovvietà dell'apparentemente ovvio e spingendo il ragionamento sino alle estreme conseguenze si incontra il tema del non-senso e dell'assurdo. Porrei la questione in questi termini: da una parte c'è l'atteggiamento che abbiamo definito «positivo» (operazionale, tecnico), l'attitudine di chi assume acriticamente come vero/ giusto il dato in quanto dato (il dato di qualunque genere:

⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 3A (*Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 7, pp. 35-6).

lo stato di cose politico o culturale o sociale o economico; le credenze, le convinzioni, le opinioni prevalenti; i costumi, le forme di vita, i comportamenti ecc. ecc.).

Qual è l'antitesi di questa posizione? È la posizione di chi nega al dato qualsiasi ragion d'essere, qualsiasi valore. Pensiamo a Kafka o a Beckett, per i quali il mondo è un non-senso, lo spazio dell'assurdo. Un importante testimone della *Shoah* (Imre Kertész, premio Nobel per la letteratura nel 2002) scrisse nel suo diario di considerare Auschwitz il simbolo più pregnante della realtà, appunto perché nel campo di sterminio la realtà dichiara la propria radicale assurdità.

Credo che la posizione filosofica si distingua da entrambe queste posizioni, anche se è più prossima alla seconda, per il nucleo critico che la ispira. La filosofia *vede* l'assurdo della realtà, nega legittimazione al dato per il solo fatto di essere dato; ma al tempo stesso *cerca* ostinatamente il senso: un senso in questa realtà o in una sua possibile trasformazione. Se disperasse della *possibilità* del senso (se disperasse di potere scoprire o conferire un senso), credo negherebbe se stessa. Abbandonerebbe la lotta (morale, etica, sociale, politica) che invece credo la connota e la motivi essenzialmente.

Perciò definirei la filosofia – figlia dello stupore e della perplessità; forse del disagio e dell'estraneità – come continua ricerca e sforzo incessante di *generare senso*: di scoprirlo dove si dà, nascosto da apparenze insensate o, più spesso, di produrlo attraverso la battaglia volta a trasformare una realtà che ne sia in larga parte priva.

7. *Noi e gli altri*

Vorrei dire infine due parole su questo nostro seminario. Lo definirei un seminario di *filosofia della filosofia*. Abbiamo provato a ragionare sulla scelta che ciascuno di noi ha fatto, sulle sue ragioni e sulle sue implicazioni. Credo che fosse indispensabile e che una riflessione del genere dovrebbe ricevere attenzione almeno una volta nel percorso di ciascuno di noi (non solo degli studenti, ma anche dei docenti) per evi-

tare che troppe cose importanti rimangano non dette, non indagate, nemmeno prese in considerazione.

Anche se non credo affatto che questi pochi incontri e i testi raccolti in questo «quaderno» bastino a dissodare la massa delle questioni emerse, almeno mi auguro che averle nominate sia servito se non altro a prendere coscienza della loro esistenza.

Mi sono spesso domandato, durante questi incontri, che cosa significhi avere vent'anni: che cosa significhi oggi, e che cosa significhi in sé e per sé – ammesso che quest'ultima domanda abbia un senso.

Il primo romanzo di Paul Nizan, *Aden Arabie* (un diario di viaggio scritto nel 1931), comincia con una frase celeberrima: «*J'avais vingt ans. Je ne laisserai personne dire que c'est le plus bel âge de la vie*»⁶. Nizan (che suggerirei di rileggere) aveva le sue buone ragioni. Aden (oggi nello Yemen) era allora una città coloniale e Nizan (venticinquenne) vi scoprì il rovescio della civiltà europea: violenza, sfruttamento schiavile, devastazione, miseria estrema e inauditi soprusi. Resta che questa frase, estrapolata, rischia di essere fuorviante.

Riguardati a distanza di mezzo secolo, i propri vent'anni appaiono, retrospettivamente, un momento importantissimo e potenzialmente decisivo. A vent'anni è davvero possibile ancora *quasi* tutto. Le potenzialità sono immense e anche gli studi possono aiutare a compiere le proprie scelte con consapevolezza, serietà e ragione, oltre che con fiducia in sé stessi. Vorrei leggere a questo riguardo ancora qualche rigo della nota gramsciana citata in apertura. Gramsci scrive:

scuola creativa non significa scuola di «inventori e scopritori»; si indica una fase e un metodo di ricerca e di conoscenza, e non un «programma» predeterminato con l'obbligo dell'originalità e dell'innovazione a tutti i costi. Indica che l'apprendimento avviene specialmente per uno sforzo spontaneo e autonomo del discente, e in cui il maestro esercita solo una funzione di guida amichevole come avviene o dovrebbe avvenire nell'Università. Scoprire da se stessi, senza suggerimenti e aiuti esterni, una verità è creazione, anche se la verità è vecchia, e dimostra il possesso del metodo; indica che in ogni modo si è entrati nella fase di

⁶ *Aden Arabie*, Rieder, Paris 1931, p. 1.

maturità intellettuale in cui si possono scoprire verità nuove. Perciò in questa fase l'attività scolastica fondamentale si svolgerà nei seminari, nelle biblioteche, nei laboratori sperimentali; in essa si raccoglieranno le indicazioni organiche per l'orientamento professionale⁷.

Spontaneità, autonomia, creatività, dunque. Però vorrei aggiungere un'ultima cosa che pure è venuta più volte in superficie in questi incontri. Nessuno di noi è una monade. Trattando di Husserl, Besoli ha insistito sull'importanza cruciale della relazione, dell'intersoggettività, e ha parlato di superamento del soggetto monadico. LaLatta Costerbo-sa ha insistito sul tema della responsabilità e io aggiungerei la questione del rispetto – del rispetto di sé che passa in primo luogo per il rispetto degli altri. Perché si tratta di capire che *noi siamo* gli altri (non solo perché banalmente siamo «gli altri degli altri» che ci attorniano, ma perché questi altri che ci circondano sono anche *dentro* di noi: ci costituiscono, non possiamo offenderli senza offendere anche noi stessi.

Volevo dire questo, da ultimo, perché in qualche modo credo che sia il modo più corretto di concludere questo discorso sul senso della filosofia per noi. La filosofia non ci insegna nulla di specifico, di immediatamente utile. Abbiamo detto però che ci accompagna nella ricerca di un senso, se cerchiamo un senso in quello che facciamo e che pensiamo. Credo che la qualità del nostro rapporto con gli altri sia un aspetto cruciale di questa ricerca, e che i nostri piani di vita dipendano in larga misura proprio dal modo in cui ci disponiamo in questo rapporto.

Rapporto con gli altri: si può dire anche in un'altra forma. Lo si può dire chiamando in causa la dimensione *pratica* della filosofia, che solo in apparenza è puro pensiero, meditazione fine a se stessa. Vorrei allora concludere con poche righe tratte da un frammento hegeliano, riconducibile a un corso di lezione (siamo probabilmente nel semestre 1801-1802, quindi nel periodo jenese; più precisamente nell'autunno del 1801; e il corso si intitolava precisamente *Introductio in Philosophiam*). Hegel scrive:

⁷ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1537-8 (q. 12, § 1).

Per quel che riguarda il significato universale del bisogno di filosofia, vogliamo tentare di chiarirlo nella forma di una risposta alla domanda: in che rapporto sta la filosofia con la vita? [*Welche Beziehung hat die Philosophie aufs Leben?*] Una domanda che è tutt'uno con questa: in che misura la filosofia è pratica? [*Inwiefern ist die Philosophie praktisch?*] Poiché il vero bisogno della filosofia non è rivolto se non a questo, da essa e per mezzo di essa imparare a vivere [*Denn das wahre Bedürfnis der Philosophie geht doch wohl auf nichts anders als darauf, von ihr und durch sie leben zu lernen*]⁸.

Mi fermo qui, con queste parole limpide e concretissime di un filosofo spesso inchiodato all'accusa di abbandonarsi a vane astruserie.

⁸ *Introductio in Philosophiam. Diese Vorlesungen*, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, Hamburg 1998, Bd. 5 (*Schriften und Entwürfe. 1799-1808*, hrsg. v. M. Baum und K.R. Meist), p. 261.

Se essere filosofi di professione (o storici della filosofia) significa stare «nella quotidianità» in un modo per qualche verso differente da come ci si sta non essendolo (ammesso che di una modalità comune di stare nel mondo abbia senso parlare), allora anche la filosofia si dimostra a modo suo concreta, anzi concretissima, proprio con il mostrarsi capace di imprimere una forma specifica al concreto e al vero della vita quotidiana. Di questa sua peculiare concretezza e veridicità parlano i testi qui raccolti, nella prospettiva – va da sé – più libera e personale. Muovendo, appunto, dall’esperienza che ciascuno compie nella vita di ogni giorno, quindi dal modo in cui ciascuno la propria esperienza percepisce e preferisce ordinare.

ALBERTO BURGIO insegna Storia della filosofia nel Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell’Università di Bologna. Suoi principali ambiti di ricerca sono il pensiero politico contemporaneo (con particolare riferimento al marxismo), la storia della filosofia della storia e l’analisi storico-critica delle ideologie razziste. Tra i suoi libri più recenti, tutti apparsi presso DeriveApprodi: *Gramsci. Il sistema in movimento* (2014); *Orgoglio e genocidio. L’etica dello sterminio nella Germania nazista* (2016, con Marina Lalatta Costerbosa); *Il sogno di una cosa. Per Marx* (2018); *Critica della ragione razzista* (2021); *Un marxismo “alquanto aristocratico”. Studi su Antonio Labriola* (2023).

isbn 978-88-7000-982-8



9 788870 009828

€ 24,00 i.c.