

Il codino di Münchhausen
Sul rapporto della filosofia con la storia
Andrea Tagliapietra
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
tagliapietra.andrea@hsr.it

Title: Münchhausen's pigtail. On the relation between philosophy and history.

Abstract: The starting point of this essay will be the questioning of the thesis that historical knowledge is unable to complement scientific knowledge and to foster the awareness scientists have of their work. The article will discuss the position adopted, especially in the past, by analytical philosophers according to which the history of philosophy is not philosophy. The focus will be on the possible meta-philosophical, that is on the historical, cultural, and ideological, reasons which motivate this exclusion. Symmetrically, the essay will discuss whether and how the history of philosophy can properly be understood as "history". Finally, the article will outline the particular relationship between the history of ideas on the one hand and philosophy and history on the other.

Keywords: history of sciences, analytical philosophy, history of philosophy, philosophy, Philosophology, history, history of ideas.

Un giorno volli saltare attraverso una palude che, a prima vista, non mi era parsa larga come di fatto la trovai quando mi vidi fluttuare proprio in mezzo ad essa. Allora tornai al punto di partenza, lanciavi di nuovo il cavallo al salto, ma presi ancora lo slancio troppo breve, tanto che caddi vicino alla riva opposta, tuffato fino al collo nel fango. E sarei perito senza fallo se, con la forza del braccio, preso il codino della mia capigliatura e sollevatolo con energia, non avessi tratto su me e il cavallo, che strinsi forte tra le ginocchia, di mezzo a quel pantano.

G. A. Bürger,
Le meravigliose avventure del Barone di Münchhausen (1786)

1. Contra Quine. *Utilità della storia per le scienze e per la formazione degli scienziati*

Una definizione colloquiale e non convenzionale della filosofia, esente dalle sue più comuni etichette storiche e costruita, invece, a partire da una sua plausibile finalità strategica, dovrebbe essere quella che ne fa la disciplina della critica e della messa in discussione dell'ovvio. Una di queste ovvietà da criticare

e discutere, nel quadro del tema della relazione, ancora possibile, fra storia e filosofia, dovrebbe certo essere l'opinione influente di Quine¹, spesso, soprattutto in passato, accolta in chiave autoritativa dalla scuola analitica del pensiero contemporaneo, che sosteneva l'eterogeneità se non la controfinalità tra scienza e storia della scienza, ossia, per meglio dire, tra le scienze (si ritiene che il plurale corrisponda meglio agli oggetti e alla ricca modulazione dei metodi e dei campi disciplinari di cui stiamo parlando) e la loro vicenda storica. Per estensione Quine e i suoi simpatizzanti, convinti assertori della prossimità metodologica fra filosofia e scienze, giungevano così a ritenere la storia della filosofia superflua, inutile o persino dannosa per la filosofia propriamente detta, fino a raccomandarne programmaticamente l'esclusione dall'organizzazione accademica degli studi filosofici.

La tesi, con i suoi risvolti nella vita dei dipartimenti di filosofia del mondo angloamericano, è riportata e criticata, da un punto di vista interno alla tradizione analitica, nell'intervento di Anna Marmodoro², che chi scrive ha avuto l'opportunità di leggere in bozza e per la cui circostanza colgo qui l'occasione di ringraziare.

Da parte mia mi riservo, in questo primo paragrafo, di criticare la posizione quiniiana, per così dire, dall'esterno e dal *prôton pseûdos*, ossia dalla falsa premessa di partenza, che induce alla successiva estensione della tesi in direzione della filosofia. Infatti, muoveremo la nostra critica proprio problematizzando l'affermazione per cui lo scienziato non avrebbe alcun motivo d'utilità per interessarsi alla storia della sua disciplina, dal momento che questa si presenterebbe come una vicenda composta di oscurità, questioni ingarbugliate, complessità, ineleganze logiche e metodologiche (in una parola *errori*), da cui egli si allontanerebbe, colmo di gratitudine per gli "eroi" delle scienze, responsabili dei luminosi progressi cumulativi del sapere disciplinare e della conoscenza nel suo insieme. Così lo scienziato si affretterebbe a lasciarsi alle spalle e a dimenticare quella complicata ed astrusa *storia di errori* – o, se la guardiamo da un punto di vista positivisticco, trionfale e agiografica *storia di eroi* – immergendosi a capofitto nella dimensione attualissima della realtà e dei problemi posti *sub specie aeternitatis* dal campo disciplinare, dove gli errori, semmai, sono solo i propri o quelli registrati nel presente della disciplina³, in cui risiede esclusivamente il significato del suo lavoro.

Contro questa tesi sosteniamo, invece, che la conoscenza della storia delle scienze e dello sfondo culturale e storico-sociale in cui sono maturate le teorie e le scoperte scientifiche, ammesso che non incrementi *direttamente* il sapere com-

¹ W. V. Quine, *The Time of My Life: An Autobiography*, MIT Press, Cambridge 1985, p. 194.

² Cfr. *supra*, pp. 31-42.

³ Qui sarebbe opportuno osservare come il meccanismo selettivo delle pubblicazioni sulle riviste scientifiche talvolta non favorisca la messa in comune degli "errori" sperimentali e/o teorici, tendendo a rendere pubblici, sia per questioni di spazi editoriali, sia perché non tutti i ricercatori sono disposti a farlo (riconoscendo implicitamente di aver seguito una strada improduttiva), in prevalenza i risultati positivi o che fanno intravedere un esito positivo.

Il codino di Münchhausen

plussivo del singolo campo disciplinare, migliora la consapevolezza strategica dello scienziato riguardo alla collocazione del suo lavoro intellettuale e lo educa a padroneggiare la direzione delle sue ricerche in rapporto alla comunità, dal momento che esibisce isomorficamente questo rapporto, con una gamma notevole di variazioni, nei contesti descritti dalla storia della disciplina. Inoltre, contestualizzando e comparando con le altre scienze gli elementi logico-simbolici che hanno fornito l'impianto metodologico della disciplina, la storia disciplinare di una scienza contribuisce a scongiurare la costruzione ipostatica della "scienza" come soggetto e insieme oggetto di un sapere unitario e autoritativo, che costituisce il primo passo in direzione della creazione ideologica dello *scientismo* (infatti, per un'analoga ragione di laicismo intellettuale si definisce il campo disciplinare della "storia delle religioni" piuttosto che quello della "storia della religione").

La storia delle scienze, al di là della rappresentazione caricaturale che fa da sfondo alla tesi di Quine, mostra che la ragione scientifica si afferma man mano che cresce l'autonomia relativa del campo d'indagine rispetto ai vincoli e alle determinazioni esterne, sicché comprendere la genesi dei campi del sapere assieme alle pratiche disciplinari che ne regolano e garantiscono l'indipendenza, consente una padronanza riflessiva e critica sulla natura stessa dell'autonomia degli scienziati e delle scienziate oggi, e sugli effetti voluti e non voluti che essa può produrre sui risultati del loro lavoro domani. Come scrive Pierre Bourdieu,

coloro che sono immersi, in qualche caso sin dalla nascita, in universi scolastici risultanti da un lungo processo di autonomizzazione, sono portati a dimenticare le condizioni storiche e sociali d'eccezione che hanno reso possibile una visione del mondo e delle opere culturali poste sotto il segno dell'evidenza e della naturalezza⁴.

In sintesi, educare la capacità critica degli scienziati rispetto al loro lavoro non può che avere effetti benefici *anche* sul miglioramento della capacità critica degli scienziati *nel* loro lavoro. Purtroppo ritroviamo gli effetti della prospettiva ideologica adottata da Quine nell'istantanea di come oggi sono organizzati gli studi universitari delle discipline scientifiche, in Europa e nel mondo, là dove gli spazi per le storie disciplinari – della biologia, della chimica, della fisica, della matematica, della medicina, ecc. e, ovviamente, per la storia delle scienze in generale – sono ridotti al minimo, risparmiati per le curiosità accessorie di quei pochi studenti che li vogliono mutuare dai dipartimenti di storia, se non del tutto cancellati da una più rigorosa e meno flessibile organizzazione dei programmi. Ma ciò non deriva dall'influenza diretta della tesi di Quine, quanto dalla rifunzionalizzazione dello scopo delle università e degli istituti di ricerca, che stanno abbandonando rapidamente la vecchia immagine del "lavoro intellettuale" (a proposito del quale si è recentemente rispolverata, "in tutta la sua *attuosa potenza*", l'etichetta weberiana e primonovecentesca di "lavoro dello spirito come

⁴ P. Bourdieu, *Meditations pascalienes*, Editions du Seuil, Paris 1997; tr. it., *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 34.

professione”⁵) per rispondere più efficacemente e senza controfinalità ai bisogni del sistema capitalistico di produzione e alla parcellizzazione tayloristica di ogni tipo di lavoro. È il processo, in atto da tempo, ma accelerato negli ultimi decenni non solo in Italia ma a livello globale⁶, della trasformazione delle università in *politecnici*, che, per l’istruzione secondaria superiore, trova corrispondenza nella penalizzazione del vecchio modello scolastico dei licei a vantaggio di quello degli istituti tecnici e professionali.

Ecco pertanto, di contro all’invocazione all’interdisciplinarietà, recitata come un *mantra* in ogni dichiarazione e in ogni documento pubblico sull’università e la ricerca delle istituzioni nazionali e sovranazionali, l’effettiva e continua *segmentazione intradisciplinare*, sicché è sempre più raro incontrare studiosi o studiose, soprattutto delle nuove generazioni, in grado di abbracciare, con relativa padronanza strategica, l’interesse del *loro* campo di studi e, di conseguenza, avere la consapevolezza della relazione tra le conoscenze specialistiche in loro possesso, l’insieme del sapere disciplinare e il contesto della società in cui si svolgono le loro ricerche. Lo specialista o l’esperto, così, non riescono ad essere, per dirla con Antonio Gramsci, né *intellettuali organici*, consapevoli di rappresentare nel sapere determinati interessi sociali e dell’aver preso partito per essi, né *intellettuali tradizionali* (quelli che altrove chiamiamo scolastici), ossia «rappresentanti di una continuità storica ininterrotta anche dai più complicati e radicali mutamenti delle forme sociali e politiche»⁷.

Allora, la storia delle scienze, che non è – ripetiamo –, né *storia di errori*, né *storia di eroi*, ma *storia critica* del succedersi delle formazioni epistemologiche e della loro pretesa di autonomia in rapporto all’evoluzione e alla variabilità del rispettivo contesto istituzionale, culturale e sociale in cui esse accadono, aiuta gli scienziati e le scienziate di oggi a comprendere l’effettività sociale e storica del lavoro che essi stanno compiendo mentre studiano, sperimentano e ricercano. Proprio alla luce di questa aspirazione all’autonomia che caratterizza il percorso delle scienze e la loro stessa consapevolezza metodologica a partire almeno dall’epoca di Copernico, Galilei, Keplero e Newton, gli scienziati contemporanei possono cogliere, di contro all’illusione ideologica della persistenza di problemi *sub specie aeternitatis*, l’elemento *attuale* di dipendenza concreta, economica, politica, culturale, che influisce sulla motivazione, sulla forma e sui risultati delle loro ricerche e tentare di porvi rimedio. In questo modo, infatti, gli scienziati sono messi in grado di esercitare criticamente (e quindi efficacemente) il *valore di verità* insito nelle conoscenze scientifiche particolari a cui stanno lavorando, smentendo il feroce aforisma di Giorgio Colli per cui «lo scienziato spesso pre-

⁵ Cfr. M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020, il corsivo è dell’autore.

⁶ Il processo ha subito una decisiva accelerazione con la fine della Guerra Fredda (1989-1991) e con l’affermazione *urbi et orbi* del modello capitalistico dell’unificazione dei mercati, la cosiddetta globalizzazione, che ha tolto buona parte delle ragioni ideologiche che motivavano la persistenza di intellettuali scolastici.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. III, p. 1514 (Quaderno 12 [XXIX], 1932).

Il codino di Münchhausen

tende di vivere per la conoscenza. La realtà è più modesta, si tratta della ricerca di un cantuccio in cui sentirsi sicuri, di un atteggiamento difensivo in un individuo di scarsa aggressività»⁸.

La storia, mostrando *in actu exercito* gli eventi di compromesso, di manipolazione, di sottomissione, ma anche di resistenza e di opposizione del sapere al potere di individui, mentalità e istituzioni, contribuisce alla formazione degli scienziati e allo sviluppo del loro senso critico assai meglio, per esempio, di quei corsi di *etica della scienza* con cui si cerca di porre un rimedio palliativo ed edificante alla tendenziale indifferenza valoriale dei ricercatori, al loro conformismo ideologico e al rischio che pongano le loro capacità e il loro sapere specialistico al servizio di moventi direttamente o indirettamente dannosi per i propri simili e per il bene comune del pianeta. Tuttavia, come si è detto, tale indifferenza non è un problema etico-morale che riguarda il singolo ricercatore e la sua buona coscienza, quanto un problema, appunto, politico-ideologico, che rinvia all'organizzazione sociale della ricerca scientifica e al ruolo svolto dalle scienze nel più ampio contesto culturale ed economico che ne indirizza gli studi e ne utilizza i risultati. Sono le scienze e il lavoro vivo degli scienziati, nel momento in cui si mostrano le tensioni in atto, nel corso del tempo, tra i campi, non isolati ma sovrapposti, del potere e del sapere, ad esibire le concrete contraddizioni in cui incorre la pretesa di autonomia della ricerca scientifica.

Si pensi, come esempio attuale, alla pandemia di Covid-19 che ha colpito la popolazione umana del pianeta a partire dai primi mesi del 2020 e alla palese frammentazione e segretezza delle ricerche di antidoti e di vaccini efficaci, per cui ambiti nazionali e aziende private, gareggiando per la conquista del "mercato" e per i ricchi profitti assicurati dal bisogno globale, hanno custodito gelosamente le conoscenze sperimentali acquisite – ma è ciò che accade ormai per ogni farmaco, non solo salvavita, brevettato dalle multinazionali farmaceutiche –, rallentando di fatto l'uscita dalla pandemia degli individui e delle collettività, aumentando esponenzialmente vittime e disagio economico, nonché ostacolando fattivamente i progressi del sapere in conseguenza alla secretazione dei risultati di laboratorio. La *garanzia formale* della neutralità e dell'universalità degli spazi pubblici del dibattito scientifico (riviste, pubblicazioni scientifiche, ecc.) si è dimostrata inefficace a preservare l'interesse generale della conoscenza e della condivisione dei suoi risultati. Anzi, per un processo facilmente spiegabile con le logiche suggerite da Ivan Illich in *Nemesi medica*⁹, accade sempre più spesso che di fronte al bivio prospettato ai ricercatori e alle ricercatrici di risolvere una patologia grave e potenzialmente letale con la guarigione dei pazienti mediante una terapia risolutrice o, piuttosto, con la sua cronicizzazione, mediante una terapia di mantenimento, il finanziamento che promuove la ricerca con *grants* pubblici e privati, vada in questa seconda direzione, che garantisce al finanziatore – una

⁸ G. Colli, *Dopo Nietzsche. Come si diventa un filosofo*, Adelphi, Milano 1974, p. 45.

⁹ I. Illich, *Medical Nemesi*, Calder & Boyars, London 1974; tr. it., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

delle multinazionali di Big Pharma nel caso della medicina e della farmaceutica, ma ovviamente si potrebbe portare una vasta casistica per ognuna delle scienze applicate – cospicui profitti. A tal proposito non sarebbe meglio, proprio in vista del progresso del sapere e del bene pubblico, che i ricercatori e le ricercatrici possedessero una maggior consapevolezza della collocazione storico-sociale del loro lavoro?

Emerge, infatti, a margine di questo e di innumerevoli altri esempi e in palese contraddizione con il disinteresse scientifico proclamato dall'autorappresentazione ideologica del sapere accademico, il nesso sempre più stretto tra il finanziamento, pubblico e privato, della ricerca e l'orientamento stesso delle ricerche in base alla redditività economica delle loro possibili applicazioni o al vero e proprio *marketing* con cui esse vengono presentate da ricercatori divenuti nel frattempo *fundraisers*, il cui prestigio scientifico viene misurato dalla quantità di finanziamenti che sono in grado di raccogliere. Viene presupposta una *falsa connessione* tra la competizione economica dei committenti e la competizione scientifica tra *équipes* e laboratori di ricerca indotta dalla modalità con cui vengono ripartiti i finanziamenti, quando in realtà mentre la prima verte sulla concorrenza prevista dalla struttura del mercato capitalistico la seconda non ha ragione di esistere, dal momento che il metodo scientifico in generale, a differenza del liberismo capitalistico, è basato su un *agire cooperativo* dei soggetti coinvolti e non sul loro isolamento competitivo. Così nessuna “mano invisibile” restituirà alla capacità di crescita comune del sapere collettivo quanto l'educazione istituzionalizzata alla competizione e all'isolamento ha sottratto.

Pertanto alla garanzia formale della neutralità e dell'universalità degli spazi pubblici del dibattito scientifico va accostata la *garanzia critica*. La formazione critica degli scienziati diventa necessaria per l'*ethos* operativo dei ricercatori: sia per gli individui coinvolti in prima persona che per le comunità e, infine, *direttamente* per l'incremento del sapere nei campi disciplinari, dal momento che impedisce la manipolazione e il prevalente o totale impegno dei fondi di ricerca nei campi di sviluppo delle applicazioni (è la deriva tecnologica delle scienze), che beneficiano delle conoscenze interne ai paradigmi della scienza “normale” e che sono in grado di esibire, in tempi medio-brevi, oggettivi tornaconti economici o – il che è lo stesso – la loro percezione sociale.

Infatti, la storia delle scienze mostra l'interazione tra la struttura concettuale dei saperi scientifici e la concezione della realtà e, di conseguenza, tra la realtà politica e sociale dei bisogni e l'evoluzione delle conoscenze e il differenziarsi delle discipline. Lo sviluppo scientifico non è isolato dalla società e non è un processo continuo e irreversibile, a cui ciascun ricercatore apporta il suo contributo positivo e unidirezionale, bensì, come ha suggerito Thomas Kuhn, un succedersi di *crisi* e di *rivoluzioni* che interrompono, di volta in volta, le continuità dei paradigmi della scienza “normale”, giungendo a mutare la stessa concezione del mondo. Solo così si produce un salto e un incremento sistemico della conoscenza, che a un certo livello di sviluppo dei problemi è possibile soltanto in base alla *variazione*, ossia alla *differenza* che è stata introdotta e diviene *misurabile* a

Il codino di Münchhausen

partire dal punto di vista costituito dai nuovi paradigmi. «La storia», scrive Kuhn in apertura del suo libro più famoso, «se fosse considerata come qualcosa di più che un deposito di aneddoti o una cronologia, potrebbe produrre una trasformazione decisiva dell'immagine della scienza dalla quale siamo dominati»¹⁰.

La storia non è confusione e oscurità, come sembra suggerire la tesi di Quine, ma semmai archivio di errori preziosi per il contributo che danno al contenuto stesso della verità e per la rifunzionalizzazione di «teorie fuori moda»¹¹ che, consentendo alla conoscenza di crescere in complessità, rendono ragione del *legame biunivoco* tra i campi disciplinari del sapere e del potere – qui la citazione degli studi di Foucault sul nesso fra la storia delle istituzioni (clinica, scuola, fabbrica, carcere, ecc.) e la disciplina dei saperi appare inevitabile –, allontanandoci dal «primo e fondamentale mito della ragione»¹², ovvero il *semplice*. Quella semplicità, quella presunta linearità e uniformità dei progressi del sapere, che finisce per limitare il riconoscimento della portata euristica dell'immaginazione umana come motore del conoscere, giustificando il purismo esclusivista dei “mandarini” della conoscenza, i quali sembrano più preoccupati a rinsaldare i confini dei campi disciplinari, tenendone alla larga gli “indisciplinati”, che a promuovere la conoscenza del mondo, che ha il ricorrente difetto di presentarsi come impura e complessa, fatta di salti paradigmatici e di continuità istituite a posteriori. Qui possiamo ricordare le parole di Paul Feyerabend là dove sosteneva che, «non c'è alcuna idea, per quanto antica e assurda, che non sia in grado di migliorare la nostra conoscenza. L'intera storia del pensiero viene assorbita nella scienza e viene usata per migliorare ogni singola teoria». E, subito dopo, le sue conclusioni, ancora più provocatorie rispetto alla tesi di Quine: «la separazione fra la storia di una scienza, la sua filosofia e la scienza stessa non ha alcuna consistenza effettiva e lo stesso vale per la separazione fra scienza e non scienza»¹³.

Per concludere questo primo paragrafo del nostro discorso, solo il *realismo critico e riflessivo* fornito dalla *razionalità storica* – una razionalità in movimento, non dogmatica, liberata dall'illusione oggettivistica e di matrice teologica della *view from nowhere*¹⁴ – funge da antidoto sia nei confronti dell'assolutismo logico-epistemico, sia verso un relativismo che rimane tale solo perché si arresta, con analogo dogmatismo astorico, innanzi alla proliferazione postmoderna dei punti di vista, sostenendo una tesi altrettanto teologica della precedente, ossia

¹⁰ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago, Chicago 1962; tr. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, p. 19.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹² I. Valent, *Asymmetron. Microntologie della relazione*, in Italo Valent – *Opere*, a c. di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2007-ss., vol. V, p. 155.

¹³ P. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, NBL, London 1975; tr. it., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 40.

¹⁴ T. Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; tr. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988.

quella di una *view from everywhere*¹⁵. La critica è incisiva in quanto abita il conflitto, perché prende posizione in esso, non perché lo trascende. Nascondere il punto di vista critico dietro il paravento della neutralità non è un segno di forza, ma semmai di debolezza della critica. Situare storicamente le teorie e le pratiche scientifiche, presentarle nel loro tessuto evenemenziale di discorsi e fatti che appartengono all'orizzonte del piano d'immanenza di una società e di una cultura, non significa *relativizzare*, bensì semmai precisare, rendere tanto più rigorosa ed efficace quanto più umile, la conoscenza che se ne trae: restituire *qui e ora* come *lì e allora*, le scienze all'esperienza concreta degli esseri umani¹⁶, della vita degli uomini e delle donne a cui appartengono.

2. Il caso Popkin. Storia, filosofia e ideologia

Nel 1960, quindi una generazione prima del cartello esposto nel Dipartimento di filosofia di Princeton – “storia della filosofia: basta dir di no” –, che a quanto pare riecheggiava ironicamente lo slogan della First Lady Nancy Reagan nella lotta contro la droga¹⁷, la *Storia dello scetticismo* di Richard H. Popkin¹⁸, uno dei lavori più influenti e innovatori per la comprensione non solo dello scetticismo filosofico moderno, ma dello stesso quadro culturale ed epistemologico in cui prende le mosse l'impresa scientifica di Galilei e Newton, veniva respinto dalla Princeton University Press. Questo accadeva nonostante il lavoro avesse il sostegno di due presentatori del calibro di John Herman Randall, professore di filosofia alla Columbia University di New York e di lì a poco presidente della *Metaphysical Society of America*, e di Paul Oskar Kristeller, eminente studioso dell'umanesimo e rinascimento, espatriato dalla Germania hitleriana in Italia e in seguito, dopo le leggi razziali del 1938, giunto, con l'aiuto di Giovanni Gentile, negli Stati Uniti, dove divenne professore prima a Yale e poi alla Columbia. Nelle pagine della

¹⁵ Dio, nei testi religiosi della tradizione mistica ebraico-cristiana, è concepito metaforicamente mediante entrambe le forme di *atopia* (nessun luogo/ovunque) e, come recita la *secunda diffinitio* del *Liber* medievale dei ventiquattro filosofi con un'immagine, ripresa in seguito da una folta schiera di autori, da Eckhart a Henry More, da Cusano e da Giordano Bruno fino a Pascal, è una sfera infinita il cui centro è ovunque e la cui circonferenza in nessun luogo (*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*) (*I libro dei ventiquattro filosofi*, testo latino a fronte, a c. di P. Lucentini, Adelphi, Milano 1999, pp. 56-57).

¹⁶ Per una valorizzazione critica, storica e teorica, dell'esperienza mi permetto di rinviare ad A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

¹⁷ Lo slogan “Drugs, Just Say No” è stato ideato da Robert Cox e David Cantor, dirigenti presso l'agenzia pubblicitaria Needham, Harper & Steers/USA di New York, all'inizio degli anni '80 e adottato pubblicamente da Nancy Reagan nel 1982, durante la presidenza del marito, Ronald Reagan (1980-1988).

¹⁸ R. H. Popkin, *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960, poi ampliata in Id., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Oakland (CA) 1979; tr. it., *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2000, esiste una terza e definitiva edizione: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Il codino di Münchhausen

sua *Autobiografia intellettuale* Popkin ricorda le circostanze in cui maturò la sua “bocciatura”. «Mi trovai intrappolato», egli scrive, tra «chi considerava i materiali di storia della filosofia come una fonte di munizioni per i dibattiti in corso e chi difendeva l'importanza di comprendere lo sviluppo storico delle idee». Era, prosegue Popkin, il periodo in cui i filosofi analitici «stavano eliminando la storia della filosofia dai corsi universitari, dai programmi dell'*American Philosophical Association* e dalle riviste scientifiche». Così il libro di Popkin finì cestinato dalla Princeton University Press, perché «quella non era filosofia»¹⁹.

Il disinteresse per la storia della filosofia appartiene alla cultura filosofica americana e precede la comparsa della filosofia analitica. Come scrive Diego Marconi «è noto che l'accademia di lingua inglese, ma specialmente quella americana, per molto tempo non solo non ha premiato, ma ha penalizzato la storia della filosofia e chi vi si dedicava». E aggiunge, a mo' di precisazione, che le ragioni di questo scarso impegno storiografico, «sono anzitutto accademiche, ma, come spesso avviene, dietro le ragioni accademiche vi sono ragioni culturali»²⁰.

Per sottolineare questa differenza culturale possiamo usare le parole impiegate da George Steiner nella splendida “orazione” *The Idea of Europe*, tenuta ad Amsterdam per la decima delle *Nexus Lectures*, nel 2003. In Europa, sottolineava Steiner, la storia diventa paesaggio, esperienza presente e persino toponomastica, come attestano i nomi delle strade delle città europee, non solo delle grandi capitali, ma anche dei piccoli centri, in cui non è infrequente imbattersi in una Calle Schiller, in una Goetheplatz o in una Rue Descartes. Negli Stati Uniti, invece, spesso le *Streets* e le *Avenues* sono semplicemente numerate, con, al limite, in aggiunta, un'indicazione d'orientamento: North o West, South o East. E prosegue: «quando Henry Ford ha dichiarato: “La storia è una sciocchezza”, lanciava la parola d'ordine dell'amnesia creativa, inneggiando a quel potere di dimenticare che è necessario all'inseguimento pragmatico dell'utopia».

In America, conclude Steiner, che chi scrive ricorda protagonista di una memorabile lezione su Platone tra gli affreschi secenteschi di Palazzo Arese Borromeo²¹, «gli edifici più moderni hanno un fattore di obsolescenza che si aggira intorno ai quarant'anni»²².

Steiner, secondo la tipica declinazione del dotto umanista d'altri tempi, che chiunque abbia avuto il piacere di ascoltare o di leggere i suoi libri ha imparato a conoscere ed apprezzare, collocava il fenomeno della rimozione storica all'interno di una *Bestimmung* malinconica della cultura europea vo-

¹⁹ R. H. Popkin, *Intellectual Autobiography: warts an all*, in R. A. Watson – J. E. Force, *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Springer, Dordrecht 1988, pp. 103-149, p. 116.

²⁰ D. Marconi, *Tradizione analitica e filosofia angloamericana*, in «Rivista di storia della filosofia», vol. 56, n. 2, 2001, pp. 275-285, p. 275.

²¹ Cfr. G. Steiner, *A sentence in Plato*, 27 marzo 2007, Università Vita-Salute San Raffaele, Palazzo Arese Borromeo (MB).

²² G. Steiner, *The Idea of Europe*, Nexus Institute, Amsterdam 2004; tr. it., *Una certa idea di Europa*, pref. di M. Vargas Llosa, Garzanti, Milano 2006, p. 39.

tata al crepuscolo non per decadenza, ma per eccesso epocale di chiaroveggenza, ossia per l'acquisita consapevolezza della dismisura tra la raffinatezza dei prodotti dell'arte e del pensiero e i fallimenti e le semplificazioni selvagge della realtà²³. Eppure la citazione di Henry Ford, ossia del celeberrimo magnate statunitense, l'industriale dell'automobile a cui si deve l'introduzione della catena di montaggio nei processi produttivi sul modello dei mattatoi di Cincinnati e Chicago²⁴, in poche parole l'esempio più emblematico del capitalismo rampante dell'inizio del XX secolo (per tacere delle discusse compromissioni di Ford con Hitler²⁵, che nel 1938 lo insignì della più alta onorificenza del regime conferibile ad uno straniero per il suo aiuto nel processo di riarmo della Germania, per i sostegni economici dati al partito nazionalsocialista e per il suo mai ritrattato antisemitismo²⁶), rende perspicuo, sebbene in forma apparentemente non intenzionale, il significato politico che si cela sotto il tema dell'oblio della storia e sotto la trascuratezza dell'elemento storico nella cultura statunitense.

La cultura americana eredita, proprio dalle caratteristiche salienti della sua avventura storica (la colonizzazione che si lascia gradualmente alle spalle le vicende e gli scontri dinastico-religiosi della "vecchia Europa", la feroce cancellazione delle culture dei nativi americani, il mito espansivo della frontiera come terra di nessuno da conquistare, vuoi anche l'elemento utopistico-edenico insito nell'idea stessa di un "nuovo mondo", ecc.), un rapporto con la realtà in cui l'esperienza stessa appare *povera di storia* ma, proprio per questo, più genuina, più vicina ad una sorta di purezza originaria. Di qui la propensione a sostituire la storia con il mito, che appare ad ogni livello della vita culturale statunitense, dai monumenti pubblici – si pensi ai volti dei presidenti americani scolpiti in scala colossale sulle pendici del monte Rushmore²⁷ – ai prodotti dell'industria cinematografica di Hollywood. L'elemento propriamente storico viene concepito come secondario, artificioso e derivato, alla stregua di un'incrostazione della realtà che nella sua integrità promette, piuttosto – basta leggere le opere di Emerson o di Thoreau, ma anche quelle, ben più complesse, dei maestri del

²³ G. Steiner, *Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought*, in «Salmagundi», n. 146-147 (2005), pp. 3-32; tr. it., *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero*, Garzanti, Milano 2007.

²⁴ Cfr. D. D. Stull – M. Broadway, *Slaughterhouse Blues: The Meat and Poultry Industry in North America*, Case Studies on Contemporary Social Issues, Wadsworth Publishing, Belmont 2003.

²⁵ Cfr. S. Link, *Rethinking the Ford-Nazi Connection*, in «Bulletin of the German Historical Institute», XLIX, Fall 2011, pp. 135-150 (https://zeithistorische-forschungen.de/sites/default/files/medien/material/2009-2/Link_2011.pdf); M. Löwy, *Henry Ford inspireur d'Hitler*, in «Le Monde Diplomatique», Avril 2007, pp. 22-23 (<https://www.monde-diplomatique.fr/2007/04/LOWY/14601>), ma cfr. anche M. Löwy – E. Varikas, *Précurseurs et alliés du Nazisme aux Etats Unis*, in «Le Monde Diplomatique», Avril 2007, pp. 22-23 (<https://www.monde-diplomatique.fr/2007/04/LOWY/14602>); S. Nehmer, *Ford, General Motors and the Nazis: Marxist Myth About Production, Patriotism and Philosophies*, AuthorHouse, Bloomington (IN) 2013.

²⁶ Cfr. A. Lee, *Henry Ford and the Jews*, Stein and Day, New York 1980; N. Baldwin, *Henry Ford and the Jews: The Mass Production of Hate*, Public Affairs, New York 2001.

²⁷ Si tratta del *Mount Rushmore National Memorial* (1927-1941), nel Dakota del Sud.

Il codino di Münchhausen

pragmatismo americano, come John Dewey²⁸ –, un rapporto diretto e non mediato con la natura. Questo immaginario culturale serve tuttavia a coprire, nel corso del tempo, l'autentica funzione ideologica della rimozione della “sciocchezza” della storia, per dirla con Ford, che ha come scopo la naturalizzazione dei rapporti sociali di produzione e, in genere, della storicità delle istituzioni umane, compresi, quindi, i dispositivi di quelle scientifiche ed accademiche, in cui si produce il sapere e se ne determinano le “forme” canoniche.

In particolare, nel secondo dopoguerra, ovvero negli anni in cui avviene l'episodio del rifiuto della *Storia dello scetticismo* da parte della Princeton University Press, l'espulsione degli storici della filosofia dai dipartimenti di filosofia risponde ad una più generale strategia di epurazione, in sintonia con la “caccia alle streghe” avviata dal senatore Joseph McCarthy e dalla sua commissione contro le attività “antiamericane” e le infiltrazioni comuniste nelle istituzioni statunitensi, nella stampa e soprattutto nel mondo dello spettacolo e della cultura²⁹. È facile comprendere come lo studio della storia e dei suoi risvolti ideologici potesse apparire, allora, come l'anticamera dell'adozione di una prospettiva marxista in filosofia. Nel 1958, introducendo i lavori del convegno internazionale di Royau-mont dedicato alla filosofia analitica – un vero e proprio modello del dialogo tra sordi che si inaugurava tra i cosiddetti “analitici e continentali”³⁰ –, Jean Wahl individuava le tre principali correnti che, alla metà del XX secolo, “si contendono la Terra” (*qui se disputent la Terre*). Si trattava del materialismo dialettico, della, a suo giudizio, “mal definita” filosofia continentale, composta allora soprattutto dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, e della filosofia analitica, per cui il relatore impiega anche i termini di positivismo logico o neopositivismo (*de quelque nom qu'on la nomme*)³¹.

È significativo che mentre Wahl sentiva il bisogno di precisare i contenuti delle categorie di “analitici” e “continentali” con ulteriori riferimenti storiografici, il materialismo dialettico si presentasse in modo compatto e immediatamente riconoscibile. Non fa meraviglia, quindi, che nel clima della Guerra Fredda fosse proprio il *non filosofico*, ossia quello che i filosofi analitici spingevano fuori della filosofia, a rientrare dalla finestra *dentro* alla filosofia, diventando il motore di un atteggiamento esclusivo altrimenti francamente inspiegabile e irriducibile alle questioni squisitamente accademiche o teoretiche. Qui accenniamo soltanto ai nessi, non ancora sufficientemente indagati a livello storiografico e teorico

²⁸ Cfr. J. Dewey, *Experience and Nature*, Open Court, Chicago 1925; tr. it., *Esperienza e natura*, a c. di P. Bairati, Mursia, Milano 2014.

²⁹ Per i documenti cfr. A. Fried, *McCarthyism. The Great American Red Scare, A documentary history*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997. È il periodo in cui scienziati come Albert Einstein e Linus Pauling furono messi sotto sorveglianza.

³⁰ Quando Merleau-Ponty, nel corso del suo intervento, pose la domanda retorica “Il nostro programma non è forse lo stesso?” la risposta ferma e netta di Ryle e degli altri interlocutori analitici fu “Spero proprio di no!”.

³¹ Cfr. *La Philosophie Analytique. Colloque de Royau-mont sur la philosophie analytique. 8-13 Avril 1958. Communications et discussions*, Éditions de Minuit, Paris 1962.

e confinati nell'aneddotico, tra l'attività di *intelligence* – cioè di spionaggio – al servizio dei loro paesi, svolta da alcuni filosofi analitici durante la Seconda Guerra Mondiale (e, a quanto pare, almeno per alcuni di questi, non interrotta in seguito, nella cornice anticomunista della Guerra Fredda), come Ayer, Austin, Ryle, Sellars e Quine, e l'articolazione ideologica delle loro posizioni filosofiche³². Come interpretare, del resto, l'ostilità programmatica (si tratta di una vera e propria caratteristica distintiva) dei filosofi di scuola analitica per lo sviluppo di visioni del mondo o di discorsi più ampi sull'articolazione concreta dei saperi e dei poteri, se non come l'accettazione passiva e *acritica* dell'esistente che finisce per istituire una barriera ideologica protocollare per l'adozione e la promozione di eventuali visioni *alternative*? Come non vedere nel rifiuto del nesso tra teoria e storia una vera e propria *rimozione* della vocazione *politica* della filosofia, relegata, semmai, come nel caso eclatante di Bertrand Russell, alle opinioni personali dell'individuo? Valga, a implicito monito nei confronti di questa rimozione, la vicenda dell'episodio dell'autunno del 1939, concernente un fallito attentato a Hitler in cui si sospettava coinvolta l'*intelligence* inglese, che anni dopo Wittgenstein ricordava in una lettera al suo allievo americano Norman Malcolm:

Un giorno, mentre passeggiavamo insieme lungo il fiume verso il ponte ferroviario, avemmo un'accalorata discussione, durante la quale Lei disse qualcosa a proposito del 'carattere nazionale', qualcosa che mi colpì per la sua superficialità. Pensai allora: a che vale studiare filosofia se serve solo a metterci in grado di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica, ecc., e se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della vita quotidiana, se non ci rende più coscienti di un qualunque.... giornalista nell'uso delle *pericolose* frasi fatte che costoro adoperano per i loro fini personali³³.

Per tornare, in conclusione del paragrafo, a Popkin e alla vicenda della pubblicazione della *Storia dello scetticismo*, possiamo osservare come la contrapposizione tra un *tollerante illuminismo scettico* e un *intollerante illuminismo dogmatico* che lo studioso americano ha avuto il merito di evidenziare nei luoghi natali del pensiero scientifico moderno, con la piena affermazione settecentesca del secondo all'ombra della figura "eroica" di Newton (già presentato in questo ruolo nelle *Lettere inglesi* [1733] di Voltaire), abbia influenzato la successiva autorappresentazione delle scienze e del loro rapporto con l'idea di verità e con il valore della conoscenza congetturale. È la svolta ideologica che inaugura quella plurisecolare fase *positivistica* del pensiero moderno e della vita intellettuale che, malgrado le decise correzioni epistemologiche novecentesche, ancora permane nell'uso dogmatico della "scienza" nel discorso pubblico, nella superficialità con

³² E. Petris, *Filosofia e servizi segreti. Il doppio mestiere dei filosofi analitici*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2016.

³³ L. Wittgenstein, lettera a Norman Malcolm del 16 novembre 1944, in id., *Lettere (1911-1951)*, Adelphi Edizioni, Milano 2012, pp. 321-322 (per il testo inglese cfr. N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, Oxford 2001).

Il codino di Münchhausen

cui non si distinguono i diversi gradi di attendibilità dei saperi etichettati sotto il nome collettivo di “scienza”. È questa, senza dubbio, la “visione del mondo” che ritroviamo, non tematizzata proprio in virtù del rifiuto preliminare dell’incidenza del contesto storico-sociale sulla teoria, come sfondo di una delle matrici culturali della filosofia analitica, quella *neopositivistica*.

3. Ma gli storici della filosofia in che senso sono degli storici?

Nella questione del rapporto, ancora possibile, fra storia e filosofia non si può fare a meno di notare un’asimmetria linguistica, quella che deriva dall’*uso onorifico* dei termini “filosofo” e “filosofia”, legata ad una certa concezione “eroica” del pensiero³⁴. Secondo questa asimmetria, mentre la figura dello storico appare descrittiva di una pratica di indagine tendenzialmente neutra, quella del filosofo risulta possedere una sorta di valore aggiunto distintivo, di prestigio sociale e intellettuale, la cui portata “mitologica”, al di là della differenziazione delle scuole e dei metodi di indagine, deriva, se non si vogliono scomodare i soliti esempi agiografici di Socrate o Giordano Bruno, almeno dalla stagione illuministica dei *philosophes*. Come si può vedere dal punto di vista “esterno” della connotazione dei personaggi delle messe in scena teatrali³⁵, la figura del filosofo subisce, nel corso del XVIII secolo, un mutamento significativo che trasforma *le philosophe* da generico, pedante e noioso “parruccone”, riproduttore delle conoscenze organiche trasmesse dalle università quali luoghi di conservazione del vecchio sapere scolastico dominato dalla teologia, a intellettuale critico, eroe della ragione, alfiere dell’illuminismo e del rinnovamento delle scienze e della società (si pensi all’impresa dell’*Encyclopédie*), campione dell’unica rivoluzione realizzata, quella borghese. È interessante osservare come questa riconfigurazione del filosofo nei panni dell’intellettuale critico per antonomasia³⁶, ne determini ancora oggi la sua percezione sociale, soprattutto là dove viene sottolineato il suo ruolo pubblico nei *media* e in funzione del dibattito intorno ai grandi temi della politica e della società. Si tratta di una rendita di posizione, alimentata dalle grandi figure di *outsider* del pensiero Otto-Novecentesco, da Marx a Nietzsche fino a Benjamin e a Sartre (e da alcuni eventi che ne favorirono l’esposizione, si pensi all’*affaire Dreyfus*), ma che, a partire dal secondo dopoguerra, si è avviata alla sua progressiva normalizzazione accademica, soprattutto, appunto, nell’ambito della filosofia analitica, grazie alla quale, per usare l’espressione di un recente lavoro di Marconi, la filosofia è entrata “nell’epoca del professionismo”³⁷.

³⁴ Cfr. A. Tagliapietra, *Il filosofo come gaffeur. Per finirla con l’eroismo del pensiero*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LVII, n.1 (2018), pp. 29-45.

³⁵ Cfr. P. Hartmann (a c. di), *Le philosophe sur les planches. L’image du philosophe dans le théâtre des Lumières (1680-1815)*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2003.

³⁶ Cfr. E. W. Said, *Representations of the intellectual*, Pantheon Books (Random House Inc.), New York 1994; tr. it., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁷ Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.

A questo proposito si deve registrare un singolare cortocircuito, per cui l'uso onorifico dei termini "filosofo" e "filosofia" è ancora ritenuto una posta in gioco, un valore da conferire o da negare, come nel caso del giudizio negativo espresso sul libro di Popkin, ma ciò avviene quando, esplicitamente discredito il ruolo nei *media* della "filosofia" e del "filosofo"³⁸, il professionista del "mestiere di pensare" va effettivamente in direzione contraria, restringendo il campo dei suoi interlocutori agli esperti e agli specialisti del settore o cercando di riconfigurarne la funzione sociale nelle improbabili vesti di arbitro della correttezza del "discorso pubblico". Insomma, il filosofo "professionista" sarebbe una sorta di vigile urbano che controlla il traffico delle argomentazioni impiegate nei dibattiti politici e sociali, facendo leva sull'autorevolezza della *neutralità* delle sue competenze tecniche. Qui avviene, però, un singolare effetto controfinale per cui, benché l'entrata della filosofia nell'epoca del professionismo annunciata da Marconi significhi che essa è ormai un'attività praticata non da pochi saggi, ma da decine di migliaia di studiosi in tutto il mondo, va registrato come un dato di fatto difficilmente smentibile che l'impatto culturale e sociale della filosofia in quest'epoca di professionismo si è alquanto ridotto e, anche là dove ci potrebbe essere, ossia nel campo più generale della conversazione sociale della cultura, è preventivamente dequalificato dagli stessi professionisti del mestiere di pensare, rendendo impermeabili le pareti della disciplina. Non sarà forse perché le migliaia di filosofi inquadrati nei corpi accademici delle varie università e centri di ricerca del mondo non sono nient'altro che degli onesti "professori di filosofia"? Dei professionisti, quindi, che, conformemente ai dispositivi di autotutela corporativa studiati dalla sociologia dei gruppi, riducono la filosofia all'esercizio autoreferenziale della *filosofologia* (*philosophology*)³⁹, cioè dello studio dell'attività (soprattutto articoli "scientifici" e comunicazioni in convegni per i filosofologi analitici, "commenti" e monografie sui testi autorevoli del canone, ma sempre più spesso articoli "scientifici", anche per i filosofologi continentali) che la comunità ristretta degli specialisti produce sulle questioni poste e ritenute rilevanti secondo il giudizio insindacabile dei suoi stessi membri. Qui, la comunità ristretta dei "professionisti" del pensiero, che qualcuno potrebbe azzardarsi a paragonare alle "comunità scientifiche" che radunano i ricercatori delle varie scienze, presenta una sostanziale differenza. Essa, diversamente da queste ultime, non può avvalersi di nessun riscontro empirico, calcolo o analisi di laboratorio (la deriva di settori della filosofologia contemporanea verso le cosiddette neuroscienze cerca, in alcuni casi, di sopperire a questa mancanza rivolgendosi alle basi neurofisiologiche dell'attività mentale). I contro-esempi e gli esperimenti mentali messi in campo dai "professionisti" del pensiero non possono essere paragonati, neppure vagamente, al valore dell'esperimento probatorio o alla sua ricerca. La loro portata retorica, al di là delle consuetudini

³⁸ *Ibidem*, pp. 47-60.

³⁹ Mutuo il termine dai due bei romanzi di Robert M. Pirsig, *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta* (1974) e *Lila* (1991), in Italia pubblicati da Adelphi.

Il codino di Münchhausen

linguistiche e stilistiche solo superficialmente ritenute “non creative”, appare evidente, mentre appare piuttosto dubbio che possano essere sottoposti ad un criterio falsificazionista. Certo, nelle scienze si paventa il rischio di una “scienza senza esperienza”⁴⁰, ma questo semmai è favorito dallo sviluppo tecnologico degli apparati strumentali necessari per la verifica empirica, non dal significato che le si attribuisce. Si pensi ai fisici teorici che, ricavata per via calcolatoria l’ipotesi di una nuova particella subatomica, come il bosone di Higgs che conferisce la massa alle particelle elementari, ne hanno ricercato verifica sperimentale con tecniche di analisi estremamente sofisticate, nell’*ATLAS Detector* del CERN di Ginevra. Così i “professionisti” del pensiero, a differenza di quanto avviene con i riscontri applicativi delle scienze – chi metterebbe in discussione gli effetti del (quasi) vuoto dopo aver usato un aspirapolvere?⁴¹ –, non possono avvalersi di nessuna forma di verifica da parte del pubblico di inesperti e dilettranti, né di alcuna occasione probatoria “esterna” alla comunità professionale, ma solo del lavoro delle argomentazioni logiche e della loro riconosciuta correttezza scolastica rispetto all’interpretazione condivisa dei testi e alla fallacia naturalistica del linguaggio comune formalisticamente idealizzato.

Tuttavia, come ben evidenzia Claudia Bianchi in un suo recente lavoro, la presunta neutralità del linguaggio e l’idealizzazione logica delle situazioni comunicative, tipiche di un certo approccio analitico da “professionisti” del pensiero (ma non solo), finiscono per non rendere ragione della forza performativa delle pratiche linguistiche concrete e del loro essere immerse nelle dinamiche storiche della società e strettamente connesse alle pratiche individuali e collettive di dominio e repressione o, viceversa, di emancipazione e liberazione. Ne consegue, scrive Bianchi, che

la filosofia del linguaggio tradizionale viene vista come l’espressione di un punto di vista teorico maschile, lontano dagli obiettivi di critica delle strutture di potere e oppressione, inefficace per l’azione politica di emancipazione. Il linguaggio deve invece essere studiato criticamente in contesti concreti, in quanto usato da soggetti in carne ed ossa, dotati di un genere o impiegati a costruirlo e modificarlo⁴².

Non si può non sottoscrivere l’appello di Bianchi, dal momento che significa il riconoscimento della natura intrinsecamente storica del linguaggio e dell’attività simbolica dell’essere umano, che si riflette inevitabilmente sulla storicizzazione della pratica analitica, che, abbandonato il purismo procedurale logico-grammaticale e l’isolamento scolastico, deve tornare ad abbracciare la concretezza dei problemi veicolati dal linguaggio nella loro effettiva dimensione storica. Si tratta, semmai, di non limitare il potere critico della storicizzazione dei soggetti alle

⁴⁰ Cfr. P. Feyerabend, *Science Without Experience*, in Id. *Realism, Rationalism, and Scientific Method. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1981, vol. 1, pp. 132-137.

⁴¹ Rinvio in proposito a C. Bartocci, P. Martin, A. Tagliapietra, *Zerologia. Sullo sero, il vuoto e il nulla*, il Mulino, Bologna 2016.

⁴² C. Bianchi, *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2021, p. 9.

pur importanti questioni di genere, bensì di collocare la costruzione stessa dei soggetti nella complessità della dimensione sociale, culturale ed economica dei singoli, là dove torna all'ordine del giorno la questione dell'intrinseca storicità della filosofia e la necessità di tenerne conto nel suo metodo d'indagine, nella posizione e nell'individuazione stessa dei problemi.

Qui bisogna ammettere che l'oblio, il disinteresse, l'estraneità se non la dichiarata ostilità nei confronti della storia non sono una caratteristica soltanto delle correnti analitiche del pensiero contemporaneo, ma appartengono, se vogliamo risalire alla causa interna, alla stessa pretesa *autofondativa* del sapere filosofico che, anche là dove viene professato un esplicito impegno storico, come appunto nel campo degli studi di *storia della filosofia*, appare prediligere i panni del Barone di Münchhausen⁴³, che, come ricordato dall'esergo all'inizio di questo saggio, nel corso di una delle sue mirabolanti avventure si tirava fuori dalle sabbie mobili afferrandosi per il codino della propria capigliatura. Come scrive Bourdieu:

il rifiuto del pensiero della genesi e, più ancora, del pensiero della genesi del pensiero è probabilmente uno dei principi fondamentali della resistenza che i filosofi oppongono, più o meno universalmente, alle scienze sociali, soprattutto quando queste ultime ardiscono prendere a oggetto l'istituzione filosofica e, quindi, il filosofo stesso, figura per eccellenza del "soggetto", rifiutandogli lo statuto di extraterritorialità sociale che egli si attribuisce e di cui intende organizzare la difesa. La storia sociale della filosofia, che mira a mettere in rapporto la storia dei concetti o dei sistemi filosofici con la storia sociale del campo filosofico, sembra negare nella sua stessa essenza un atto di pensiero considerato irriducibile alle circostanze contingenti ed aneddotiche della sua apparizione⁴⁴.

Ecco allora che la storia della filosofia nel suo complesso e al di là delle principali variazioni dei suoi approcci, ovvero a prescindere se prevalga il metodo della *ricostruzione razionale*, come negli storici della filosofia di matrice analitica, che costringono i testi degli autori del canone filosofico ad assumere la stessa configurazione logico-formale dei problemi che si discutono nelle riviste filosofiche attuali, o che invece si sostenga la tradizionale *ricostruzione storica* del pensiero di un autore, cercando di riprenderlo nei suoi stessi termini mediante una sorta di filologia del pensare, condivide il punto di vista generale che mette tra parentesi tutto ciò che collega l'evento del testo o la posizione di un determinato problema a un campo di produzione simbolica e, attraverso tale campo, alla società storica in cui esso accade. Del resto la scelta di assolutizzare le opere in un canone di

⁴³ G. A. Bürger, *Wunderbare Reisen zu Wasser und zu Lande: Feldzüge und lustige Abenteuer des Freiherrn von Münchhausen* (1786); tr. it., *Le meravigliose avventure del Barone di Münchhausen*, a c. di M. Merlini, Garzanti, Milano 2006. Si usa l'espressione "trilemma di Munchhausen" per definire l'impossibilità di provare qualsiasi verità assolutamente certa, eccetto che per le tautologie, cfr. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968; tr. it., *Per un razionalismo critico*, il Mulino, Bologna 1974.

⁴⁴ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 50-51.

Il codino di Münchhausen

testi o in un canone di problemi è possibile solo mediante la loro effettiva *destoricizzazione*, che garantisce la riduzione delle “filosofie” o di ciò che di volta in volta si ritiene tale, alla “filosofia” identificata con un determinato metodo o con un consolidato contesto teorico.

Pensiamo, per esempio, alla “storia filosofante della filosofia” che Kant propone in chiusura della *Critica della ragion pura*, negli ultimi due capitoli della *Dottrina trascendentale del metodo*, e che ritroviamo riproposta nelle lezioni di Logica. La storia della filosofia viene risolta dal maestro di Königsberg nella *storia della ragione* e questa, a sua volta, riconosciuta nella sua dimensione *architettonica* – ossia atemporale e schematica –, che mostra *ex principiis* ciò che storicamente si dà *ex datis*, ossia nella casualità dei testi, in cui i singoli sistemi filosofici «paiono, come i vermi, essere nati per una *generatio aequivoca* dal semplice concorso di concetti raccolti insieme»⁴⁵. Così il carattere storico della filosofia è solo accidentale ed estrinseco (è il senso della metafora della generazione spontanea dei vermi), mentre la vera storia della filosofia è quella che, appunto, si presenta *a priori* nella storia della ragione, ossia nell’ordine delle idee presentate nel loro sviluppo logico. Le filosofie del passato possono allora essere ricomprese in modo *astorico* in quanto opzioni essenziali, fondate sulla natura dello spirito umano e da esso dedotte *formaliter*, sicché il loro accadere storico, pur oggetto di studio per esigenze pedagogiche, non può concorrere in alcun modo all’istituzione del punto di vista trascendentale del pensiero. Di qui la distinzione kantiana tra l’«imparare a filosofare» come esercizio della ragione analogo a quello previsto dalle scienze matematiche e l’eventuale studio storico delle filosofie soggettive, «la cui costruzione è spesso così varia e mutevole» e il cui apprendimento può essere utile solo in modo derivato, cioè se si è in grado di confrontare «la copia, finora difettosa», «al modello» o, con altre parole, la «maschera di gesso all’uomo vivo (*ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen*)»⁴⁶.

Kant si mette a riparo, per così dire preventivamente, dall’accusa di *anacronismo* che spesso viene rivolta ai fautori contemporanei della ricostruzione razionale, dal momento che le famiglie teoriche (*sensualisti, intellettualisti, empiristi, noologisti, dommatici, scettici*) a cui fa corrispondere le filosofie del passato non sono tratte dai fatti bruti dei testi o dall’esperienza storica delle scuole, là dove potrebbero palesarsi eventuali problemi di anacronismo, ma dedotti direttamente dalla sola ragione umana e dal suo funzionamento. La sua posizione è tuttavia significativa di quell’isolamento formale (*a priori*) e finanche preventivo della teoria dalla storia che, come si può ben vedere, precede di molto la nascita della filosofia analitica e le questioni sollevate dagli eventuali usi teorici della storia della filosofia.

⁴⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), ora in *in Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss., vol. III, p. 540 [B]; tr. it., condotta sull’edizione B (1787), *Critica della ragion pura*, in 2 voll., a c. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1983, vol. II, p. 631. Sul tema cfr. S. Givone, *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia, Milano 2009.

⁴⁶ *Ibidem*, vol. II, pp. 632-633 (KGS III, pp. 541-542).

Eppure, anche là dove, come nel caso eminente ed emblematico di Hegel, la teoria sembra fondersi intimamente con la storia, ciò non avviene perché la filosofia venga ricondotta effettivamente alla sua storia o, ancor meglio, al contesto storico-sociale del lavoro intellettuale del filosofo e ai bisogni pratico-teorici che vi emergono, bensì per annettere e assorbire la storia nella filosofia, passando certo per la mediazione privilegiata della storia della filosofia:

Se i concetti fondamentali dei sistemi apparsi nella storia della filosofia vengono spogliati di ciò che concerne la loro formazione esteriore, la loro applicazione al particolare e simili, si ottengono precisamente i vari stadii della determinazione dell' Idea nel suo concetto logico. Reciprocamente, se si prende per sé il processo logico, vi si ritrova nei suoi momenti fondamentali il corso delle manifestazioni storiche⁴⁷.

Così, per Hegel, l'ultima delle filosofie è anche quella in cui la storia della filosofia e, in senso più generale, la storia stessa trovano compimento e, quindi, in qualche modo, si esauriscono e si dissolvono, diventando a tutti gli effetti filosofia.

Si potrebbe prendere in considerazione, infine, l'altra variante non analitica e ormai novecentesca, della dissoluzione teoretica della storia nella filosofia, ovvero quella rappresentata da Heidegger e "urbanizzata" nell'ermeneutica filosofica. In questa versione la storia coincide con il nascondimento di una verità, quella dell'essere, che non è il risultato finale della storia del pensiero diventata compiuto sistema teorico, come nel modello hegeliano, ma si dà al suo inizio, *ab origine*, in un lascito oracolare di testi frammentari ed enigmatici. La verità originaria viene celata nelle opere successive della storia della filosofia e, in perfetto isomorfismo, nei prodotti dell'intera storia generale della cultura che la rispecchiano e che appaiono, quindi, caratterizzati da una comune atmosfera di tramonto e di oblio⁴⁸. In questa declinazione teoretico-ermeneutica la storia sussiste solo come mito dell'originario e immagine conseguente della decadenza e della dimenticanza. Anche qui, benché con forme e stili profondamente diversi rispetto alla scuola analitica, il filosofo si dispone a pensare tutta la filosofia come presente e coincidente con la sua "attività". Se per il filosofo analitico l'appropriazione dei problemi della storia della filosofia avviene nella forzatura dell'intreccio e dello spessore dei testi ricondotti alla semplice linearità dell'argomentazione logica di questioni contemporanee, per il filosofo di ispirazione heideggeriana la traduzione presentificante avviene, invece, mediante la pratica del commento filosofico e della meditazione metafisica a partire dai testi, spesso trattati non criticamente, ma in modo solenne e auratico.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. v. K. L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin 1833-1836; tr. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, in 3 volumi (il terzo diviso in 2 tomi), a c. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. I, p. 41.

⁴⁸ Cfr. U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Marietti, Casale Monferrato 1975, ora in id., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2017.

Il codino di Münchhausen

Da una combinazione originale di questi toni auratici con l'argomentazione logica classica, di ispirazione aristotelico-tomista, ma aggiornata alla luce di Carnap e del neopositivismo logico⁴⁹, si sviluppa l'uso teoretico della storia della filosofia che troviamo nel pensiero di Emanuele Severino. Severino pensa l'originario come contemporaneo, ovvero in quanto risorsa effettiva per ogni ri-soluzione del pensiero presente e *a venire*. Infatti, già all'inizio de *La filosofia futura* – titolo quantomai eloquente –, il filosofo bresciano si chiedeva «che cosa significasse l'aggettivo “originale” attribuito al pensiero», concludendo che oggi, «il pensiero autenticamente e radicalmente originale può essere solo quello che riesce a mettere in questione il modello entro il quale si sviluppa l'intera civiltà occidentale»⁵⁰.

“Originale” diventa quindi sinonimo di “originario”, innescando un dispositivo di conferimento di senso che, sulla falsariga tracciata per la prima volta da Nietzsche, consente di sostituire, d'un colpo, la storia con l'*archeologia*. L'aspetto ironico di questo approccio, che troviamo, con modulazioni diverse, in Heidegger, in Severino e in altri esponenti, di minor valore teoretico e pervicacia, di quella che potremmo chiamare la scuola ermeneutico-ontologica, è che, mentre si afferma l'intento di mettere in discussione gli strumenti, le istituzioni e le opere di un'intera cultura, il purismo disciplinare della filosofia e la postura accademica del filosofo *maître à penser*, per tacere dei metodi e delle forme linguistiche di espressione del pensiero, che pure sono un prodotto interno e sedimentato storicamente di quella stessa cultura, non vengono mai presi in considerazione, né tantomeno sottoposti al vaglio critico nella loro funzione di, per dirla con Nagel, *view from nowhere*. Gli approcci di questo tipo, perfettamente interni alla modalità dell'isolamento teoretico e all'extraterritorialità storica del soggetto pensante di cui si è detto, sono tuttavia *sintomatici* dal punto di vista della storia delle idee. Totalizzando l'intera storia del pensiero in una figura destinale di fine e redenzione, essi rivelano, benché solo in modo indiretto e non consapevole, la consunzione degli stereotipi su cui si è retta e ancora si regge una determinata continuità storica. Non senza una punta di tristezza vista la recente scomparsa del filosofo di cui è stato allievo, a chi scrive viene in mente l'espressione severiniana “i cosiddetti miei scritti”, che il maestro bresciano impiegava quando parlava dei suoi stessi libri.

Per concludere questo paragrafo si potrebbero allora citare le parole che Foucault, ricordando il suo maestro Jean Hyppolite, dedica alla storia contrapposta al mito dell'origine e dell'originario, là dove lo storico, ridefinito come genealogista critico, viene descritto come colui che:

⁴⁹ Vale la pena ricordare che si deve a Emanuele Severino la prima traduzione italiana de *La costruzione logica del mondo* (1928) di Carnap, pubblicata nel 1966 dai Fratelli Fabbri Editori, nella “Collana di filosofi contemporanei”, promossa dal Centro di studi filosofici di Gallarate, e di recente ristampata: R. Carnap, *La costruzione logica del mondo, Pseudoproblemi nella filosofia*, a c. di E. Severino, Utet-De Agostini, Novara 2013. Severino, all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso tradusse anche l'altro grande neopositivista logico del Circolo di Vienna, cfr. M. Schlick, *Sul fondamento della conoscenza* (1934), a c. di E. Severino, La Scuola, Brescia 1963.

⁵⁰ E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, p. 19.

ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine, un po' come il buon filosofo ha bisogno del medico per scongiurare l'ombra dell'anima. Bisogna saper riconoscere gli eventi della storia, le sue scosse, le sue sorprese, le vacillanti vittorie, le sconfitte mal digerite, che rendono conto degli inizi, degli atavismi e delle eredità; come bisogna saper diagnosticare le malattie del corpo, gli stati di debolezza e d'energia, le incrinature e le resistenze per giudicare un discorso filosofico. La storia, colle sue intensità, cedimenti, furori segreti, le sue grandi agitazioni febbrili come le sue sincopi, è il corpo stesso del divenire. Bisogna essere metafisico per cercarle un'anima nell'idealità lontana dell'origine⁵¹.

4. La risorsa della storia per il pensiero. Filosofia e storia delle idee

In un articolo influente di quasi quarant'anni fa dedicato ai quattro generi della storiografia filosofica, Richard Rorty affermava che la ragione principale per cui desideriamo una conoscenza storica di ciò che hanno pensato i filosofi, ma anche gli scienziati, gli artisti, i poeti e, in genere, gli esseri umani del passato come quelli di altre culture «è che questo ci aiuta a riconoscere che ci sono forme di vita intellettuale diverse dalla nostra»⁵². Non si tratta soltanto di una specie di raffinata curiosità culturale, né di attivare conoscitivamente, a partire proprio dall'identificazione delle differenze, la consapevolezza e, quindi, come suggeriva Skinner, la capacità di «distinguere quello che è necessario e quello che è il prodotto dei nostri accomodamenti contingenti»⁵³.

L'irenica immagine della storia della storia della filosofia come un'ininterrotta conversazione fra dotti, atta a rassicurarci sul fatto che ci sono "progressi" nel sapere, non produce un vantaggio paragonabile a quello che ci deriva proprio dalla scoperta che le domande non sono le stesse, ma piuttosto, nel corso del tempo, sono state, per così dire, *rioccupate* da risposte eterogenee. Alla continuità identitaria dei problemi, imposta da un punto di vista teoretico non problematizzato, la risorsa della storia offre allora la provocazione della *discontinuità*.

Possiamo descrivere questa ricerca del valore per così dire scioccante della discontinuità impiegando i termini della teoria della *rioccupazione* (*Umbesetzung*) di Hans Blumenberg: «Il concetto di *rioccupazione* designa come implicazione il minimo d'identità che deve poter essere reperito, o per lo meno presupposto, e ricercato anche nel movimento più movimentato della storia». La rioccupazione, precisa il filosofo tedesco,

⁵¹ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Id. (a c. di), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971, pp. 145-172; tr. it., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a c. di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64, p. 47.

⁵² R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in R. Rorty, B. Schneewind, Q. Skinner (a c. di), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 49-75; tr. it., *La storiografia filosofica. Quattro generi*, in G. Vattimo (a c. di), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 81-114, p. 83.

⁵³ Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in «History and Theory», VIII, n. 1 (1969), pp. 3-53, pp. 52-53.

Il codino di Münchhausen

significa che asserzioni diverse possono essere intese come risposte a domande identiche, [ovvero] come *nuova occupazione* di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate. Naturalmente [prosegue Blumenberg], secondo la tesi qui sostenuta, quest'identità non è un'identità dei contenuti, ma delle funzioni. In determinati luoghi del sistema di interpretazione del mondo e di sé da parte dell'uomo, contenuti del tutto eterogenei possono assumere funzioni identiche⁵⁴.

La rioccupazione costituisce una sorta di contromossa rispetto alla credenza che la storia della filosofia sia assorbita nella formulazione atemporale di problemi indipendenti dal dove, dal quando, dal chi o dal come essi siano stati formulati. In realtà, non possiamo comprendere appieno la tesi di un filosofo, antico o moderno che sia, e quindi la concretezza del contenuto di verità delle sue asserzioni, senza aver capito in cosa le sue pratiche linguistiche e il suo contesto culturale somiglino o differiscano dalle nostre. Che la verità e il senso non possano essere accertati indipendentemente l'una dall'altro, come sostiene, tra gli altri, Donald Davidson⁵⁵, va inteso come il presupposto teorico per la necessaria convergenza scientifica e per la biunivoca interazione, nell'attività filosofica senza aggettivi, della ricostruzione razionale e di quella storica. La conoscenza della storia della filosofia nel quadro di una corretta pratica teoretica non serve soltanto, come sembra ammettere Marconi, all'utilitaristica raccolta di un "repertorio di alternative teoriche" e un "repertorio di precedenti"⁵⁶, ma per la piena comprensione del problema stesso, dal momento che la storia della filosofia non dovrebbe affatto essere quella caricaturale raccolta *dossografica* a supporto di un canone che spesso appare nelle considerazioni liquidatorie dei suoi nemici.

Aiutiamoci con la metafora della musica, che già Carnap aveva accostato ai metafisici come Heidegger, definendoli "musicisti senza talento"⁵⁷. Nessuno dubita che saper suonare il pianoforte non sia affatto ripetere a memoria, meccanicamente, le partiture di Bach, Mozart, Beethoven, Čajkovskij, Schönberg o Stravinskij (è quello che fa, per esempio, il computer quando esegue la trascrizione MIDI di un brano musicale), ma per diventare dei buoni pianisti è indubbio che sia indispensabile avere in repertorio questi che abbiamo nominato e molti altri autori – nonché aver ascoltato le interpretazioni di questi autori da parte di altri pianisti –, da cui trarre la conoscenza della musica, che non corrisponde allo scheletro della partitura tanto quanto, in filosofia, la filosofia stessa non può esser fatta corrispondere all'isolamento delle singole argomentazioni se non per

⁵⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; tr. it., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 502; 71; 70.

⁵⁵ Cfr. D. Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984; tr. it., *Verità e interpretazione*, il Mulino Bologna 1991.

⁵⁶ Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., pp. 105-110 e 124-127.

⁵⁷ Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932); tr. it., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a c. di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 504-532.

un intento pedagogico (come si fa con gli esercizi per pianoforte e con le versioni semplificate ad uso didattico dei brani dei classici). Come nota Emanuela Scribano: «I filosofi del passato, sottoposti al vaglio della ricostruzione argomentativa, si sono spesso rivelati fragilissimi», sicché «se gli strumenti analitici dimostrano la miseria dei classici, forse c'è da dubitare di quegli strumenti»⁵⁸.

Direi che c'è da dubitare che la musica consista negli spartiti, nello studio musicologico delle partiture e nelle sue trascrizioni, più o meno semplificate. Provate, senza farvi fuorviare da Adorno che odiava il jazz⁵⁹, a ricondurre la ricchezza espressiva e ritmico-sonora di un brano jazzistico alla griglia armonica, ossia alla sequenza degli accordi che per i jazzisti rappresenta la trascrizione del brano! Benché ci siano musicisti contemporanei fautori di una musica puramente intellettuale, che praticamente non si esegue né si ascolta, e consiste nella partitura riportata alle frequenze (dai 27,5 Hz del La basso ai 4185,6 Hz del Do acuto della tastiera del pianoforte) e alla combinazione astratta di formule matematiche – si pensi, per esemplificare, ad alcuni brani del grande John Cage –, noi non sosterremo che questa è *la musica*, o che questo sia il solo modo per essere musicisti, ma al limite, che *anche questa è musica*. Del resto, come scriveva Rorty nell'articolo con cui abbiamo aperto il paragrafo, «la disciplina accademica chiamata “filosofia” ammette non solo risposte diverse alle questioni filosofiche, ma anche un totale disaccordo su quali questioni siano *filosofiche*»⁶⁰.

Tuttavia, la storia non interviene soltanto come ingrediente per la corretta interpretazione del problema posto in un contesto, affinché esso sviluppi tutta la sua potenza euristica rispetto alla domanda a cui viene richiamato nell'orizzonte del presente. *La storia problematizza i problemi*. Nel corso dei secoli i problemi che gli esseri umani hanno ritenuto fondamentali sono cambiati e non si fermeranno certo alla canonizzazione operata nella Vienna dei primi decenni del Novecento o di Oxford e Cambridge negli anni Quaranta e Cinquanta. Infatti, se la filosofia, precisando in termini descrittivi e ancora non storici la definizione provocatoria dell'inizio, corrisponde ad un'attività intellettuale complessa, incentrata su problemi concernenti il mondo e i suoi abitanti, orientata a chiarificare o risolvere le questioni sviluppando teorie rigorose e pertinenti, si dovrebbe ammettere l'intrinseca criticità di questa affermazione in relazione all'individuazione stessa dei problemi, alla loro comparsa e alla circoscrizione del loro campo, come alla perdita di interesse o alla circostanza che un problema venga ritenuto “risolto” – dall'osservazione empirica della storia del pensiero si verifica assai più spesso la prima che la seconda

⁵⁸ E. Scribano, *Sulla storia filosofica*, in M. Di Francesco, D. Marconi, P. Parrini (a c. di), *Filosofia analitica 1996-1998*, Guerini, Milano 1998, pp. 34-48, p. 41.

⁵⁹ Cfr. soprattutto T. W. Adorno, *Abschied Vom Jazz*, in «Europäische Revue», IX, n. 5 (1933), pp. 313-316; Id. [pseudonimo H. Rottweiler], *Über Jazz*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», V, n. 2 (1936), pp. 235-259; Id., *Zeitlose Mode. Zum Jazz*, in «Mercur» (1953), poi in Id., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin-Frankfurt a. M. 1955; tr. it., *Moda senza tempo. Sul Jazz*, in Id., *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, pp. 115-128. I testi nel loro insieme sono ora a disposizione in italiano in T. W. Adorno, *Variazioni sul jazz*, a c. di G. Matteucci, Mimesis, Milano-Udine 2018.

⁶⁰ R. Rorty, *La storiografia filosofica. Quattro generi*, cit., p. 93.

Il codino di Münchhausen

eventualità –, dal momento che per compiere queste operazioni è inevitabile lo sguardo riflessivo sull'ovvio, che significa riferirsi alla concreta storicità del mondo da cui essi sorgono, alla dimensione storica del linguaggio in cui vengono formulati e all'orizzonte cangiante dell'esistenza delle donne e degli uomini per cui questi problemi sono importanti e diventano degni di attenzione o cadono nell'oblio.

Questa problematizzazione dell'emergenza e della storia dei problemi, che contribuisce a disegnare al contempo le forme e i metodi con cui si organizzano le pratiche che di volta in volta sono chiamate con il bel nome greco di "filosofia", viene definita, nella classificazione dei "generi storiografici" operata da Rorty e con l'ironia allusiva tipica di questo autore, *Geistesgeschichte*:

la *Geistesgeschichte*, [scrive Rorty], opera a livello delle problematiche piuttosto che a quello delle soluzioni dei problemi. Impiega la maggior parte del proprio tempo a chiedere: "Perché qualcuno ha dovuto fare del problema X il problema centrale del suo pensiero?" o: "Perché qualcuno prende sul serio il problema Y?", piuttosto che a chiedere sotto quale aspetto la risposta o la soluzione del grande filosofo del passato concorda con quella dei filosofi contemporanei⁶¹.

L'individuazione di problematiche sembra essere scandita storicamente, mentre quella dei problemi si focalizza sul presente del dibattito interno alla corporazione dei professori di filosofia. Un'endiade simile è quella che accosta idee e argomentazioni.

Se è vero che la filosofia, come sosteneva Marconi, «è fatta di idee e di argomentazioni»⁶², queste seconde possono essere lo scopo dell'addestramento disciplinare di una corporazione di professionisti del pensiero, ovvero di quelli che già Kant chiamava i "tecnici della ragione", benché le stesse argomentazioni abbiano forme e varietà assai più ampie di quelle che vengono ricondotte al calcolo logico e agli stili di pensiero a cui fa riferimento il filosofo torinese. Tuttavia le idee non sono il prodotto delle argomentazioni. Le idee vengono sostenute da argomentazioni che si occupano dei problemi che esse, di volta in volta, sollevano, ma appaiono indipendentemente da esse, nella filosofia come nel più ampio contesto della conversazione sociale della cultura. Infatti Marconi può sostenere che «è del tutto possibile che certe idee importanti debbano attendere secoli prima di trovare una formulazione argomentativa solida, come l'atomismo di Democrito»⁶³. Sebbene vada osservato che ciò che, per così dire, ha reso "attuale" l'atomismo democriteo non è stata, a rigore, una formulazione argomentativa, ma le ipotesi ricavate per via empirica da John Dalton (1766-1844), che portarono alla prima teoria atomica della materia di stampo scientifico, l'esempio mostra che le idee esibiscono piuttosto una pervicace dimensione storica, che travalica l'ambiente teorico e culturale in cui fanno la loro comparsa.

⁶¹ R. Rorty, *La storiografia filosofica. Quattro generi*, cit., p. 92.

⁶² D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 117.

⁶³ *Ibidem*.

A differenza delle argomentazioni, che vedono all'opera il filosofo professionista e si rivolgono alla cerchia degli "specialisti" suoi pari, sedimentandosi in una concezione proprietaria del pensiero perfettamente coerente con la riduzione stessa del pensiero ad "attività" accademica, organizzata alla stregua di tutte le altre prestazioni produttive, le idee attraversano i testi e le epoche, scompaiono o riappaiono, si ritrovano a casa nella dimensione collettiva della cultura. All'inizio del suo *Origini della filosofia analitica*, Michael Dummett, nel tentativo di spiegare l'insorgenza "anglo-austriaca" del pensiero analitico, scrive:

le idee, si dice, sono nell'aria. La vera spiegazione, presumibilmente, è che, a un certo stadio della storia di qualsiasi disciplina, le idee diventano visibili, sia pure solo a coloro che sono dotati di una vista intellettuale particolarmente fine – idee che neppure quelli dotati di una vista acutissima avrebbero potuto discernere ad uno stadio anteriore⁶⁴.

Dummett ci fornisce in questo brano uno spunto per concepire il rapporto fra storia delle idee e storia della filosofia. Se il rischio della storia della filosofia è, come abbiamo visto nel terzo paragrafo, di assorbire o neutralizzare l'elemento storico facendolo rientrare, in modi diversi, nella filosofia e nell'extrastoricità del filosofo come soggetto "trascendentale" del pensiero o viceversa abbandonarsi alla pura e semplice aneddotica dossografica, la storia delle idee, invece, differisce dalla filosofia e dalla sua storia proprio perché, rivendicando uno statuto criticamente *storico* può guardarla *dal di fuori*, il che significa fuori dal suo "mito" scolastico, dalla continuità presunta di un canone di testi, di problemi o di stili argomentativi come dall'ingombrante personaggio concettuale che ne domina la scena, occupando, come *soggetto del pensiero*, quello che Foucault chiamava "il posto del re"⁶⁵. La storia delle idee, quindi, non sorge quando compare il suo nome, ma dalla constatazione, teorica ed empirica insieme, che una continuità è finita e quel posto sovrano è divenuto vacante. La storia delle idee è, pertanto, un sapere ibrido, interdisciplinare, interstiziale ed empirico, metodologicamente *extracanonico* e strategicamente *transoggettivo* e *non coscientzialistico*. Anche quando si occupa di oggetti riferiti ad un autore, come accade per i testi filosofici o per le opere letterarie e artistiche, la storia delle idee assume una prospettiva collettiva e una considerazione non proprietaria dei prodotti del pensiero e, in generale, dell'attività simbolica degli esseri umani.

Nella storia delle idee l'elemento metodologico è inseparabile dal campo empirico della ricerca e dalla declinazione critica della questione di partenza, posta esplicitamente a partire dagli interessi *presenti* delle singolarità coin-

⁶⁴ M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (1993), Bloomsbury, New York 2001; tr. it., *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 10-11.

⁶⁵ Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 336-343.

Il codino di Münchhausen

volte. Nessun disinteresse scolastico simula il punto di partenza epocale della storia delle idee. Separare nettamente la questione del metodo dall'oggetto della ricerca rivendicandone la neutralità è, allora, un indicatore piuttosto palese, nella storia dei sistemi di pensiero, della funzione ideologica che sta assumendo il discorso disciplinare. Il metodo, infatti, naturalizza lo sguardo del ricercatore e lo manipola *sub specie aeternitatis*. La storia delle idee è, invece, strategicamente antiideologica e, per così dire, non può permettersi il lusso di un metodo. Al limite può combinare tatticamente metodologie diverse in virtù della sua impostazione interdisciplinare. Inoltre, appare sempre più importante, per fare una storia delle idee all'altezza dei tempi complessi della globalizzazione, l'adozione di una prospettiva interculturale, che tenga conto delle differenze eterotopiche delle culture extraoccidentali come di una risorsa critica.

D'altra parte la storia delle idee è e rimane saldamente ancorata al piano della *storia* come immanenza documentale. Lo storico delle idee non può ignorare gli strumenti filologici, ermeneutici e linguistici con cui scandagliare il piano empirico. Così lo storico delle idee, in direzione ostinatamente contraria rispetto alla deriva attuale, recupera il gusto ironicamente rivoluzionario dell'erudizione e del dettaglio. La storia delle idee è consapevolmente "storia" dal momento in cui il gesto intellettuale da cui muove la sua indagine non è la teoresi delle intenzioni significative del nominativo del soggetto, vuoi in forma di commento, vuoi come elaborazione e analisi delle argomentazioni logiche, ma l'empiria dativa dell'osservazione, paziente e panoramica, alla stregua del "passo indietro" compiuto dal pittore per vedere l'insieme del quadro, (tuttavia senza alcuna presunzione totalizzante, perché il quadro è in corso d'opera) composto da eventi, documenti, istituzioni, oggetti e dispositivi. La storia delle idee eredita il nome dalla tradizione americana della *History of Ideas* di Arthur O. Lovejoy. Tuttavia, come si diceva, dai fondatori porta con sé poco altro e comunque senza nessun debito teorico nei confronti della parola filosoficamente più ingombrante e indubbiamente sfuggente per l'ambiguità posizionale, sia soggettiva che oggettiva, del genitivo che la lega alla storia, cioè "idea".

Le idee, come si è detto in precedenza, differiscono dalle argomentazioni e dai concetti e mostrano un'indipendenza sia dai sistemi di pensiero che le ospitano, sia dai prodotti del fare produttivo o pratico che le manifestano. Ciò non significa, tuttavia, che le idee siano "eterne" come credeva Platone, inaugurando l'uso specializzato del termine all'interno della tradizione filosofica. Si tratta, anzi, di organizzazioni simboliche dell'esperienza, di schemi epocali dell'attribuzione di senso a ciò che, come l'evento imprevedibile che accade e produce una discontinuità, sembra non aver senso⁶⁶. Le idee, quindi, sono essenzialmente *storiche*, palesano continuità e discontinuità di lungo periodo rispetto al piano effettuale

⁶⁶ Cfr. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [La storia come conferimento di senso a ciò che non ha senso], C. H. Beck, München 1919.

Andrea Tagliapietra

di una teoria, alla ricezione di un'opera o alla comparsa di un'istituzione. Per questo il loro cambiamento, l'apparire e lo scomparire delle costellazioni che le raccolgono in insiemi complessi, non dipende direttamente dalle intenzioni o dalla volontà di individui o di soggetti collettivi.

La storia delle idee ci consente così di guardare la filosofia dal di fuori non abbandonando, tuttavia, l'intima vocazione del dispositivo critico che ricava da essa. Anzi, facendolo agire anche sull'*ovvio della filosofia*, vale a dire sui suoi presupposti impliciti e trasparenti, sul precategorizzato che sta sullo sfondo del pensare, del fare e dell'agire, sugli atavismi e sulle continuità profonde che non riescono ad essere scalfite dai transiti ricorrenti delle continuità e discontinuità superficiali delle teorie e dei problemi. Insomma, in altre parole, la storia delle idee fa in modo che il Münchhausen della filosofia, girando il mondo per le sue meravigliose avventure, non faccia troppo affidamento sul suo codino.