

Mario Signore

## QUANDO IL PENSIERO E' PROTAGONISTA

Non è il caso di soffermarsi subito sul problema dell'opportunità di una delle ultime fatiche di A. Negri e dell'editore Marzorati, *Novecento filosofico e scientifico. I protagonisti*, (Milano 1991).

Mi preme, invece, cominciare subito con il *doppio problema* al quale l'opera di Marzorati offre una soluzione già con la sua struttura interna.

Qual è il problema e perché doppio?

Il problema è la filosofia, ed è doppio perché in esso vi è sì il problema «filosofia», ma insieme, inscindibilmente, compare il problema «filosofo».

Molti e autorevoli i tentativi fatti per definire la filosofia come il punto alto del pensare, in cui la *Vernunft* si libera da condizionamenti e contingenze, tentativi che vanno, al seguito della convinzione espressa nell'*Einleitung* hegeliana alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che al par. 1, fa notare che «La filosofia non ha il vantaggio del quale godono le altre scienze, di poter *pre-supporre* i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il *metodo del suo conoscere*» (tr. B. Croce, Laterza, Bari 1951, p. 1), il che apre alle «difficoltà di cominciare, perché un cominciamento, essendo qualcosa d'*immediato*, forma, o piuttosto è, esso stesso un pre supposto» (*op. cit.*, p. 2).

Qui la filosofia è «un peculiare modo del pensiero - un modo pel quale questo sale al pensiero - un modo pel quale questo sale al conoscere e al conoscere concettuale». Ma ciò vuol dire hegelianamente che «il suo [della filosofia] pensiero deve anche avere una *differenza* rispetto a quel pensiero la cui

efficacia opera in tutto ciò che è umano, e che anzi effettua l'umanità dell'umano per quanto sia identico con esso e il pensiero sia in sé *uno solo*. Questa differenza discende da ciò, che il contenuto umano della coscienza, operato dal pensiero, appare dapprima *non in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione, - forme, che son da distinguere dal *pensiero come forma*» (*ibidem*).

L'assoluta autonomia/differenza della filosofia in quanto «pensiero come forma», la rende trascendente e quindi scissa anche rispetto al filosofo, che in quanto uomo è costretto ad operare efficacemente per «effettuare l'umanità dell'uomo».

La dicotomia filosofia/filosofo è consumata al suo livello più alto in modo, almeno apparentemente, irreversibile. Al contrario, chi ha dato una scorsa all'opera in questione avrà avuto modo di accorgersi che la *Trennung* è superata proprio nell'identità di filosofia e filosofo, e attraverso un pensare e un domandare filosofico che passa sempre attraverso il filosofo.

A questo punto va aggiunto qualcos'altro, per chiudere su questo punto.

Se è vero, però, che la filosofia passa attraverso i filosofi (qui intesi non nel senso tecnico specialistico dei professionisti della filosofia), è anche vero che essa supera il filosofo, ponendosi come il momento più trascendente e trascendibile (nel senso dell'autotrascendimento) dell'immanente realtà dell'uomo. In questo senso non è mai autobiografia, anzi per me è scorretto interpretarla sulla base dei dati biografici individuali. Le monografie sui filosofi, collocate in correnti, ben individuate, risolvono a mio avviso proprio la doppia esigenza che dovrebbe essere presente sempre in chi intraprende la fatica del pensare filosofico: di essere pienamente se stessi nel momento stesso in cui ci si trascende.

A questa unità problematica e dialettica (in quanto contiene sempre un elemento di trascendenza, non rinunciando allo *Streben* del filosofare), fa riferimento anche il titolo generale dell'opera: *Novecento filosofico e scientifico*, che non a caso vuole esplicitare in un preciso orizzonte temporale il tema del rapporto tra filosofia e scienza, riaprendo uno *Streit* che aveva appassionato gli specialisti alla fine dell' '800 e nei primi decenni del '900 (*Positivismusstreit - Methodenstreit*), riprendendo le questioni, non risolte in verità, relative all'epistemologia delle scienze naturali e delle scienze storico/sociali e filosofiche (le *Naturwissenschaften* e le *Geistes/Kulturwissenschaften*).

E di quanto non fossero risolte tali questioni, è testimone Heidegger che nell'ormai famosa intervista rilasciata a «Der Spiegel» il 23 sett. 1966, sollecitato a riconsiderare il rapporto tra filosofia e mondo moderno, constata che

«quella che è stata la funzione della filosofia fino ad oggi è stata ereditata dalla scienza», e, ancora, che oggi «la filosofia si dissolve in singole scienze: la psicologia, la logica, la politologia».

La constatazione heideggeriana, per certi aspetti, sembra l'eco di alcune posizioni di E. Husserl, il quale quasi trent'anni prima dell'intervista aveva rilevato, non senza preoccupazione, che «l'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla "prosperità" che ne derivava, significò un *allontanamento* da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica» (*Die Krisis*, p. 4). E si trattava dell'esperienza di una «crisi» il cui senso, per Husserl, era «innanzitutto nell'essere divenute, le scienze, delle non filosofie» con la conseguenza di non essere più in grado di dirci qualcosa sui problemi più scottanti dell'uomo, quelli «del senso o del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso».

Divenute delle non-filosofie, le scienze hanno perduto, inevitabilmente, «il loro significato per la vita umana», visto che «la loro verità temporaneamente perduta dipende dal radicamento filosofico di ogni scienza particolare, dall'essere ciascuna un ramo dell'unico albero, una pietra dell'unica costruzione: la ragione umana che, nascosta, si rivela, prende coscienza di sé» (*Ibidem*).

I due filosofi tedeschi fanno il punto con lucidità sullo stato della filosofia oggi, constatandone da un lato il dissolvimento, e cogliendo, dall'altro, tutti quei «segni» che ne indicano l'irrinunciabilità e potrebbero annunciarne la rinascita.

Heidegger esprime la convinzione «che solo a partire dallo stesso luogo del mondo nel quale è sorto il moderno mondo tecnico possa prepararsi anche un rovesciamento (*Umkehr*), e che esso non può aver luogo tramite l'assunzione del buddismo zen o di altre esperienze orientali del mondo. Per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e di una sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la sua stessa provenienza e destinazione». E qui, per Heidegger, «essere superato» va inteso nel senso di Hegel: «non "messo da parte" bensì superato, ma questo non attraverso l'uomo soltanto» (*Intervista «Der Spiegel»*).

Di sfuggita rileviamo, a questo punto, come non sia privo di significato che Heidegger ritenga intrinsecamente affini la lingua tedesca e la lingua greca, che per il significato pregnante che egli attribuisce alla «lingua» non può che essere affinità filosofiche.

Husserl, dal canto suo, più esplicitamente ridisegna il compito della filosofia, individuandolo nella «riflessione dell'umanità su se stessa e come realizzazione della ragione», e detta il compito del filosofo e lo scopo della sua vita, che in quanto filosofo deve produrre «una scienza universale del mondo, un sapere universale, definitivo, un universo della verità in sé attorno al mondo, al mondo in sé» (*Die Krisis* p. 268; *Manoscritto K III 6*).

Siamo nel pieno dell'autoproblematizzazione della filosofia, che si interroga sul mondo, ma anche e innanzitutto su se stessa. E lo fa attraverso i filosofi, che rispondono a questo compito mai concluso, con tanta maggiore energia, quanto più forte è stata l'esperienza della pervasività delle «scienze specifiche» e della frammentazione delle discipline conseguente allo sviluppo scientifico dei secoli XIX e XX, con tutti i costi che ciò ha significato per l'inevitabile disattenzione verso «i problemi decisivi per un'umanità autentica». Perciò tra i neocriticisti/neokantiani del Baden si è voluto inserire (per la prima volta in modo esplicito) proprio H. Rickert, che si fa carico, con energia intellettuale, di questo rinnovato bisogno di filosofia e di una corretta istanza di «totalità», vero oggetto del filosofare.

Qui si ridisegna lo statuto stesso del filosofare e quindi il «concetto di filosofia», naturalmente abbandonando la illegittima pretesa di poter prescindere dallo sviluppo della ricerca specialistica.

Proprio tenendo d'occhio la ricerca specialistica, che con la sua espansione e capillarità ha ormai oltrepassato i limiti delle vecchie discipline, s'impone una riconsiderazione dell'urgenza della filosofia, che se ha perduto i contenuti riferibili ai vecchi problemi, ormai di competenza delle scienze specialistiche, viene chiamata in causa per i problemi nuovi: «derivanti dallo sviluppo del concetto di mondo», al quale si collegano tutte le domande che oggi debbono costituire, secondo Rickert, l'oggetto proprio della filosofia: «che cosa si intende per "mondo"? Quali sono i compiti delle scienze specifiche nei suoi confronti? Quali interrogativi ci vengono posti dal mondo inteso come totalità, e in che cosa consiste, quindi, il lavoro filosofico di per sé?» (*Vom Begriff der Philosophie*, «Logos» I 1910). La tematizzazione del mondo sembra qui dar conto a sufficienza della necessità del filosofare e del suo compito conoscitivo più complesso, che gli consente di differenziarsi dalle scienze specifiche.

A questo punto una considerazione merita, secondo noi (ed è lo spirito che dovrebbe ispirare la ricerca filosofica), di essere messa in evidenza. Filosofare significa pensare la/nella complessità. Laddove le scienze specialistiche, secondo un imperativo dettato da un'esigenza di sopravvivenza, devono tendere alla semplificazione, alla riduzione della complessità, la filosofia

giustifica il proprio esercizio in nome della propria capacità/finalità di pensare la complessità, attraverso la complessità.

Filosofare non è pensare in modo semplificativo, né pensare il «semplice», bensì pensare *l'insieme*, senza tentazioni riduttivistiche. E ciò significa rimettere in discussione anche la *reductio ad unum* come compito della filosofia, esaltato in periodi ben individuabili del pensiero filosofico. Tutto il '900 filosofico ha dato un inequivocabile ed irreversibile segnale di superamento di ogni riduttivismo filosofico e di ogni riduttivismo scientifico.

A sostegno di questa interpretazione ci soccorre proprio il concetto di «mondo», la cui problematizzazione è posta da Rickert all'*inizio* del filosofare, perché «il mondo deve significare la totalità, comprendente il tutto e quindi *anche me* e il mondo nel senso più stretto. La filosofia mira a questo concetto più ampio del mondo».

La filosofia viene impegnata nuovamente nella più radicale delle domande, quella relativa alla relazione io-mondo e alla possibilità che l'io e il mondo confluiscano in un comune concetto di «mondo».

E questo, evitando sia la *via oggettivante*, che tende a considerare il mondo come mondo degli oggetti, tra i quali è inserito anche il complesso dei fenomeni psichici, anch'esso oggettivato; sia la *via soggettivizzante*, che, denunciando l'oggettivistico naufragio dello sviluppo creativo nel meccanicismo causale e sterile, finisce poi col riprodurre un pensare «volontaristico», secondo il principio di attività e di libertà, capace di rapportarsi non con cose morte, ma con una realtà di azioni vive.

L'unilaterale esasperazione della tendenza oggettivistica ha portato all'acutizzarsi del problema del mondo [sottoposto alla logica del dominio], all'allargamento dell'abisso, che sembra sempre più incolmabile, tra la vita e la scienza, che per Husserl ha prodotto la dimenticanza della *Lebenswelt*, e facendoci perdere la familiarità col mondo, ci ha reso impossibile interpretare il significato della nostra vita, gettata in un mondo pensato come oggetto reale puro e definito (non più caos esistenziale), e quindi assolutamente senza senso, perché impermeabile e refrattario a ricevere l'umana donazione di senso, di quel *Sinngeber* preconizzato da Weber.

E' qui che deve aprirsi un altro «fronte» per la filosofia [una terza via?], che, se non deve portare al rifiuto di un avvicinamento della realtà con finalità oggettivante, dev'essere però in grado di superare i limiti dell'oggettivazione propria delle scienze individuali, e quindi la «caduta» della scienza entro i termini riduttivi della tecnica. In questo caso la filosofia si deve porre sul cammino del recupero di una forma diversa di scientificità:

non la filosofia contro o alternativa alla scienza, bensì la filosofia come scienza «diversa». Non più riduttivamente scienza *esatta*, ma scienza *rigorosa*.

Ma per pervenire a questo obiettivo va, per così dire, ampliato il concetto di «mondo» fino a includervi, come essenziale, il rapporto tra *valori* e *realtà*, anche nel loro permanente contrasto, e che è esso stesso problema per la filosofia, esprimendo l'imprescindibilità del permanente concatenamento di soggetto e oggetto (io e mondo), mediato da un mondo di valori.

Sono piste di una riflessione filosofica che servono da utile premessa giustificativa almeno alla mia collaborazione all'opera della Marzorati.

Dell'uso, per così dire, di un neocriticista come Rickert ho già detto ampiamente, aggiungerei soltanto qualcosa per motivare l'accostamento a Ernst Cassirer. I due filosofi tedeschi vengono colti nella loro complementarità. Tanto preoccupato di ridefinire le strutture logiche del conoscere (pur senza perdere di vista la totalità) il primo (Rickert), tanto aperto allo «stupore» platonico Cassirer, che in esso coglie lo specifico sentimento filosofico e la radice di ogni filosofare (per cui «sorge il problema di quali cose per prime abbiano suscitato stupore nell'uomo, mettendolo in tal modo sulla via della riflessione filosofica» *Zur Logik des Kulturwissenschaften. Fünf Studien*).

Dello storicismo tedesco contemporaneo al quale dedico tre monografie (Dilthey, Weber, Simmel), va detto che esso ha avuto il merito, pur nella pluralità delle sue attitudini e nella diversificazione degli esiti, non solo di porre il problema epistemologico delle *Geistes- Kultur Wissenschaften*, ma di aver reso ormai irreversibile l'attenzione verso il mondo umano e di aver insinuato la consapevolezza che «giammai l'uomo perverrà a contenere in una rete e a presagire, in un'unica formula, il divenire inesauribile della vita» (Aron, *La philosophie critique de l'Histoire*, p. 21); che «la realtà è una infinità indeterminata priva di senso oggettivo» (Weber); e che forma e contenuto della conoscenza non sono più termini irreparabilmente eterogenei, tant'è che «tutto ciò che chiamiamo unità della personalità - individuale o sociale - è ...» un *pre supposto metodico* senza il quale non si perverrebbe alla comprensibilità e all'unità di ordinamento dei dati storici. *E' un apriori che rende possibile la storia* (Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*), il che rimanda anche alla *Verstehende Soziologie* di Max Weber.

Nell'opera voluta e curata da Negri, che tra l'altro ha il merito di averne garantita l'unità interna con la vasta e puntuale *introduzione* all'opera e con le *considerazioni preliminari* alle varie sezioni, la *fenomenologia presente* con le due monografie, rispettivamente, su Edmund Husserl e Max Scheler, spinge fino in fondo l'imprescindibile bisogno filosofico di «originario», contro

le riduzioni imposte sia da naturalismi/oggettivismi/positivismi, sia da psicologismi arbitrari.

Husserl, col suo programma di una filosofia *als strenge Wissenschaft*, s'interroga sullo statuto della psicologia, della logica e della teoria della conoscenza, per rivedenziare le strutture della coscienza intenzionale e rimettere a tema *l'io* (come io-che-esperisce-il mondo), il mondo come orizzonte degli atti intenzionali, la *Lebenswelt* come luogo originario da cui ripartire per risalire al senso della realtà ed anche della scienza.

Max Scheler, infine, media i più significativi fermenti dei primi decenni del XX secolo; la crisi del positivismo, lo sviluppo del neokantismo e dello psicologismo, il nuovo bisogno (o meglio bisogno nuovo!) di metafisica e di una filosofia più rispondente alla vita, e ripropone l'approccio fenomenologico arricchito di tutta la tradizione dell'interiorità oggettiva di ispirazione platonica, plotiniana e agostiniana, per giungere ad una teoria sociologica che culmina in una *Wissenssoziologie* (sociologia del sapere) impegnata a indagare il *sapere*, i *fini* e i *valori* riconosciuti dalla società umana, prima del sorgere della coscienza individuale.

La stessa tendenza a leggere la/nella complessità, si potrà, infine, individuare nell'impianto complessivo dell'opera, che non trascura idealisti e neoidealisti, Realisti e naturalisti anglo-americani; Pragmatisti e strumentalisti; Spiritualisti e pensatori cristiani francesi; (vol. I) Neopositivisti; Filosofi analitici; Fenomenologi, Filosofi dell'esistenza, Ermeneuti; Materialisti storici, Neomarxisti, Francofortesi; Logici e Matematici (vol. II); Semiologi, Linguisti, Strutturalisti, Psicologi, Psicanalisti e Neurologi, Storici e Filosofi della scienza, Pedagogisti, Sociologi (vol. III); Economisti e storici dell'economia, Filosofi del diritto e della politica, Teologi, Scrittori: narrazioni della condizione umana contemporanea, Artisti tra poetica e filosofia e, il pensiero al femminile, e scienziati e nuove immagini del mondo (vol. IV); e ancora, Storici delle «Annales», Filosofi del gioco (Huizinga); Storici delle religioni, Filosofi ebrei, Teorici dell'organizzazione scientifica del lavoro e Sociologi industriali, Teorici dell'intelligenza artificiale, della Nuova retorica e della persuasione occulta, Antropologi, Etologi, Futurologi (vol. V).

Ce n'è per mettere in moto la fatica del concetto.