

## Seminario di filosofia

### TEXTUS: ARCHITETTONICA DELLA VERITÀ PUBBLICA

#### Considerazioni dopo il sesto incontro (11 marzo 2023)

Carlo Sini

L'Ottava trama, «La scoperta e la memoria», si articola in tre sezioni: la scoperta, la memoria e il passaggio all'etica.

Lo svolgimento della «scoperta» ha preso le mosse dalla relazione organismo-ambiente: relazione di totale reciprocità, come accade per ogni relazione genuina; cioè per ogni relazione che non si ponga estrinsecamente tra elementi separati, cioè presupposti e posti in relazione dall'esterno. Proprio nella relazione e per la relazione gli elementi stessi vengono invece contemporaneamente posti e correlati. L'organismo *per* l'ambiente e l'ambiente *per* l'organismo. Questo sole per questa pianta, questa pianta per questo sole: essi nascono insieme e crescono insieme.

Tale azione scambiata reciproca produce in natura ciò che chiamiamo *adattamento*. Per le società umane all'adattamento si aggiunge il sapere, cioè quella azione strumentale che modifica «pedagogicamente» non solo l'ambiente, ma anche l'agente. Azione strumentale che associa, nel lavoro umano, strumenti esosomatici e quel particolare strumento esosomatico che è la voce articolata e il discorso. Di qui il processo della *conoscenza*: cioè la *scoperta* progressiva del mondo-ambiente.

Questa originaria alleanza tra strumento e discorso mostra che cosa si può e si deve fare nel mondo per avere successo (per sopravvivere e generare); sulla base della efficienza di questo sapere pratico (si ricordi la *doxa* di Husserl, l'esperienza pre-scientifica) sorge la comprensibile idea che allora il mondo sia in sé fatto proprio così; di fatto però come sia fatto il mondo e che cosa sappiamo fare nel mondo stanno in una reciproca relazione originaria (vedi sopra) in continua evoluzione: stanno in una «equipollenza» reciproca (cominciamo a familiarizzarci con questo termine); equipollenza per la quale l'uno afferma la sua esistenza per l'esistenza dell'altro e viceversa.

Non è infatti possibile arrestare la conoscenza: non si conosce mai abbastanza (lo strumento stesso apre a ulteriori operazioni), sicché si perde la vita per quel che non si sa e talora anche per quel che si sa o si crede di sapere, ignorandone l'errore. Abbiamo quindi lungamente elaborato la relazione reciproca di conoscenza e ignoranza: come esse si generino reciprocamente e come le scoperte praticamente acquisite testimonino delle nostre capacità operative e insieme delle nostre correlative limitazioni. Di qui domande e risposte che si generano dal e nel lavoro sociale.

Qui però emerge un fatto straordinario, un fatto per noi impreveduto e dapprima incomprensibile: che le domande e le risposte relativamente alle cose che ci circondano non prendono coscientemente avvio dalla iniziativa espressivo-verbale degli umani, ma vengono proiettate nei fenomeni della natura. È la grande intuizione di Vico: i primordiali bestioni della selva nemea odono per la prima volta tuonare e così alzano il muso al cielo e per la prima volta lo «avvertono», immaginando e convincendosi che il cielo voglia dire o ingiungere loro qualcosa. Da questa esperienza rivelativa dei «superstiziosi bestioni» prende avvio il cammino morale e sociale di tutta l'umanità. Comincia così il mondo della *fantasia*, della parola profetica che pretende di dire la parola dell'*Altro* e di riferirla agli altri umani, scendendo magari dal Monte Sinai.

Al centro di questa complessa esperienza, della sua pretesa di dare voce a ciò che non ha parola e di instaurarvi addirittura un dialogo, forse per l'inaudito e incomprensibile fenomeno arcaico della espressione (si pensi alla persistenza di questa emozione in ogni infante che viene scoprendo la potenza espressiva e rivelativa della voce), stanno alcune questioni fondamentali: l'esistenza, l'estraneazione o alienazione, la proiezione e la oggettivazione. Ne abbiamo fornito una illustrazione con un riferimento a Kierkegaard, Feuerbach, Hegel e Marx, leggendo un breve testo che qui riproduciamo.

«Il fenomeno storico della espressione sfugge a una chiara consapevolezza»: si apre qui un tema di straordinaria importanza, maturato nell'ambito del pensiero hegeliano e della sua scuola, e proseguito in particolare da Kierkegaard e da Feuerbach. Ne richiamiamo qualche tratto essenziale: il tutto è in relazione al tema della «alienazione» o «estraneazione», in cui si troverà coinvolto anche Marx.

Kierkegaard si propose di «accentuare l'esistenza», il che significa accoglierne tutta la paradossalità irrisolvibile e lo scacco che ne deriva al sapere (per esempio al sapere assoluto hegeliano). Si tratta in parti-

colare di non obliare e di non nascondere la condizione per così dire (ma è detto male) *ontologica* di ogni essere umano. Cioè il fatto insormontabile per cui ognuno è esistente nella singolarità irripetibile della sua situazione di vita materiale e spirituale. Ne deriva che ogni visione *esterna* sul mondo, ogni sguardo oggettivo e disinteressato sulle cose è impossibile. Le pretese della metafisica e della scienza sono in proposito una finzione, un abbaglio, una assurdità.

Se l'esistenza non può divenire oggetto di un sapere esterno, distaccato, universale e oggettivo, se l'esistenza è sempre già implicita nel modo d'essere di colui che intende studiarla e comprenderla, la figura del filosofo viene a essere segnata da un domandare che non può mai concludersi, da una sorta di socratismo senza soluzione. Nella pretesa dello scienziato e del filosofo di parlare dell'esistenza, l'uso del discorso coincide con il particolare modo d'essere di colui che se ne serve: il filosofo stesso è messo in questione nella questione (l'esistenza) che egli stesso pone.

Ogni pretesa di sollevarsi al concetto, come diceva Hegel, ogni pretesa di incarnare uno sguardo oggettivo *cosmico*, come diceva Merleau-Ponty, si rivela analoga a ciò che recita una targa di lavanderia esposta nella vetrina del negozio del rigattiere: «qui si lava», essa dice, ma lì dove si trova non si lava alcunché. Identico è il destino di ogni sapere. Kierkegaard in particolare polemizza con l'assurda pretesa di Hegel, che, si dice, dichiarò un giorno agli studenti: «Badate, io non sono un filosofo, io sono la filosofia!».

Un analogo capovolgimento accade con Feuerbach: Hegel aveva preteso di sollevare la finitezza del fenomeno concreto all'infinità del pensiero, esempio evidente di un perdurante debito «teologico». Ovvero la pretesa di porre qualcosa di universale, di trascendente e di infinito al di là dell'uomo finito. Il compito della filosofia è però esattamente l'opposto: porre l'infinito nel finito, non viceversa. Non si tratta quindi di sollevare l'uomo allo spirito assoluto e a Dio, che gli vengono in tal modo contrapposti come qualcosa di estraneo e di superiore; al contrario, si deve riconoscere nell'uomo concreto la possibilità di realizzare lo spirito assoluto e la immaginata infinità di Dio. È vero che Spinoza e Hegel avevano sottolineato l'appartenenza immanente dell'uomo al mondo, ma non si erano liberati completamente dall'atteggiamento teologico, in quanto avevano attribuito vera realtà all'assoluto della sostanza, ovvero a una astrazione, anziché attribuirla all'individuo concreto.

Dice Feuerbach: «Il cammino percorso finora dalla filosofia speculativa dall'astratto al concreto, dall'ideale al reale, è un cammino alla rovescia, è una via per la quale non si giunge mai alla realtà vera e oggettiva, ma sempre e soltanto alla realizzazione delle proprie astrazioni, e quindi mai alla vera libertà dello spirito.

In realtà il rovesciamento feuerbachiano ha le sue radici nella stessa filosofia hegeliana, là dove essa sostiene che «l'oggetto non è che l'essenza del soggetto che si è rivelato fuori di sé»: apertura straordinaria dalle conseguenze tuttora feconde. È solo acquisendo la coscienza di *qualcosa d'altro* che si diviene coscienti di sé. Il che significa che la figura del soggetto non è qualcosa di primario, di originario, ma di derivato. Il neonato non è un soggetto (con buona pace dei pregiudizi creazionistici). Esso lo diviene attraverso l'incontro e lo scontro con il mondo ambiente e con il suo stesso corpo. L'*esposizione*, l'accadere nella distanza, come presupposto, dunque, del processo di *soggettivazione*. Divenire coscienti di qualcosa d'altro equivale a divenire coscienti di sé stessi, dice Feuerbach, così che l'essenza dell'uomo è misurabile sulla scorta di ciò che è oggetto del suo conoscere (del suo «scoprire», diciamo qui noi); quindi del suo fare, del suo desiderare, del suo sentire, del suo volere. Volgersi a un oggetto, ribadisce Feuerbach, equivale nel contempo ad affermare sé stessi. Sotto questo profilo l'oggettività non è che la «*estranazione* o l'*alienazione* del soggetto», il suo estrinsecarsi nel mondo, nella realtà oggettiva.

L'applicazione di questo concetto di alienazione al contenuto della teologia costituisce il centro del pensiero feuerbachiano: anche nel concetto di Dio niente altro si rivela e si manifesta se non l'essenza dell'uomo. L'oggetto della religione non è che lo stesso essere dell'uomo, *proiettato* fuori di sé. Le qualità di Dio, la ragione, l'amore, la volontà, altro non sono che le qualità dell'uomo esterne in un oggetto della fantasia (questo riferimento alla fantasia è per noi importante). L'infinità di Dio non è che l'affermarsi della infinità del pensiero umano nel suo infinito sforzo di liberazione. La religione pertanto è la prima indiretta coscienza che l'uomo ha di sé. Riferendo a Dio i propri attributi positivi, l'uomo li aliena da sé, li raffigura in un oggetto di fantasia e così ne prende progressivamente coscienza. La teologia si converte in antropologia, la storia della salvezza nella storia di un'umanità liberata dalla alienazione e avviata a un destino comunitario di collaborazione materiale retta dal vincolo dell'amore.

La seconda Sezione («La memoria») ha preso le mosse dalla complessa vicenda, secolare e millenaria, della «memoria storica», mossasi già nel mondo classico (Erodoto, Tucide, Tito Livio, Sallustio, Tacito).

to). Nel Seminario di filosofia «In cammino verso il Monte Ida» (ora in AA.VV., *Dal ritmo alla legge*, a cura di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2019) ricordammo che nelle *Leggi* di Platone si svolge anche un grande racconto delle vicende delle città-stato greche, afflitte dalle guerre, dalle rivoluzioni intestine, dalla distruzione e dalla morte. La storiografia antica passa dai racconti orali e dalle leggende alla registrazione scritta e ai documenti.

Questo non significa dare vita propriamente a una «coscienza storica», che si produce solo nel corso dell'Umanesimo, come problema della differenza tra gli antichi e i moderni, e poi come scienza storiografica, in cammino dal Seicento al Settecento (Hume, Voltaire ecc.), caratteristicamente rappresentata dal primo insegnamento accademico di «Storia universale» tenuto a Weimar da Friedrich Schiller, per interessamento di Göthe. Un cammino che attraversa tutto l'Ottocento (Schiller fu anzitutto ispiratore di Hegel) e culmina nel Novecento con «Les Annales», cioè con la rivoluzione metodologica di Marc Bloch e Lucien Febvre, sulla quale avremmo potuto utilmente soffermarci, se il tempo ce l'avesse permesso. Bloch, infatti, propone di muovere dai saperi del presente per misurare, in relazione a loro, le differenze dei saperi antichi sulla cui base si svolgeva (come ancora si svolge) la vita quotidiana e il sapere pratico della *doxa*, come a suo modo pensava Husserl.

Il punto essenziale per noi è però che la coscienza storica e la ricostruzione metodica della storia umana universalmente intesa è una premessa della cui «verità» non ci è più possibile fare meno, sino al punto che le culture che ne siano ancora prive nel pianeta sono per noi «culture inferiori», «culture superstiziose» ecc.

Proprio la coscienza storica, però, ci insegna che essa stessa è il risultato dell'associarsi progressivo di elementi e di condizioni «materiali» del lavoro sociale nelle differenti epoche e regioni geografiche della terra, con riflessi sulle credenze, sulla coscienza morale e religiosa, sulla «psicologia dei popoli» (come dicevano gli psicologi sociali positivisti dell'Ottocento a cominciare da Wilhelm Wundt), sicché, se questo è vero, anche la verità della coscienza storica manifesta la sua inevitabile limitazione e contingenza, appunto «storica». È un metodo di lavoro che pretende di esaurire la verità delle vite umane; ma essa stessa ci ha addestrato a comprendere che l'infinita complessità delle vite cade di continuo in un profondissimo mare dell'oblio, sicché ogni figura interpretativa si pensa come derivazione da ciò che essa stessa, interpretando a suo modo, cioè per l'influenza materiale dei saperi in essa viventi, inevitabilmente dimentica e non sa più.

C'è così un «testo», una «trama» presupposta a ogni sapere; sapere che disegna per noi tutta la verità vivente e vissuta concepibile e contemporaneamente tutta la realtà di cui possiamo discorrere, entro i limiti della «verità pubblica» del nostro tempo e del nostro destino. Questa trama è però contemporaneamente silenzio, un silenzio che partorisce un oscuro e irrimediabile non-sapere. Una estraneità silenziosa dell'esserci che si manifesta nella palese indifferenza delle cose del mondo ai nostri fini attivi, alle nostre speranze, insomma al progetto fallito di ogni vita, diceva Heidegger, nel suo inoltrarsi verso la notte, la catastrofe, la sventura e la morte. Siamo nel bel mezzo del cartiglio 21, che dovremo pazientemente riprendere per la complessità dei suoi percorsi.