

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il sestiere del pensare

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1522358> since 2015-08-01T10:15:39Z

Published version:

DOI:10.1413/79414

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This is an author version of the contribution published on:

Questa è la versione dell'autore dell'opera:

Rivista di filosofia 106, 2015, 10.1413/79414

The definitive version is available at:

La versione definitiva è disponibile alla URL:

<http://www.rivisteweb.it/doi/10.1413/79414>

Il mestiere del pensare

Alberto Voltolini (Torino)

Che cosa significa oggi fare filosofia, e di che si occupa questa disciplina? È qualcosa di utile, o l'unica cosa che si può fare oggi è la storia di questa disciplina? Ma a sua volta, che fa la storia della filosofia, e qual è il suo rapporto con la filosofia militante?

Di queste e altre analoghe questioni si occupa il bel *Il mestiere di pensare* di Diego Marconi, che con la sua solita chiarezza e lucidità ci invita a ripensare delle questioni sempre attuali per la filosofia, e, pare, per la filosofia soltanto (nessuno scienziato empirico, p.es., deve passare il suo tempo anche a chiedersi perché fare fisica o biologia). Il libro è una difesa appassionata ma non enfatica (l'enfasi non corrisponderebbe al carattere del suo autore) della cosiddetta filosofia professionale, entrata oggi in vigore in conseguenza della specializzazione della pratica filosofica, in contrapposizione ad una sedicente filosofia mediatica. Ora, benché il modo professionale di far filosofia si faccia per Marconi anche in altri modi, cioè occupandosi di storia della filosofia (o anche facendo quel tipo di filosofia tradizionale che condivide per Marconi il metodo della storia della filosofia che si proponga come teoria filosofica, ossia lo storicismo intrinseco) o praticando l'ermeneutica filosofica, la filosofia professionale cui Marconi guarda è prevalentemente quella praticata nella corrente che prende il nome di filosofia analitica, di cui Marconi tenta una caratterizzazione nel II capitolo. È in effetti pensando alla filosofia professionale nei termini della filosofia analitica che Marconi cerca di evidenziarne non solo i meriti, ma anche i limiti, in maniera da poter render conto dell'impopolarità oggi di tale filosofia. Così, è prendendo nei fatti la filosofia analitica a modello che Marconi prova a spiegare come la filosofia professionale dovrebbe difendere una concezione 'oggettivista' dei contenuti e dei risultati della filosofia. È nei termini di una tale concezione, del resto, che si può per lui immaginare uno scambio proficuo tra i filosofi professionali e gli storici della filosofia. Non è dunque improprio osservare che il problema del mestiere del pensare è affrontato da Marconi entro un particolare sestiere, quello della filosofia analitica.

Muovendo dall'ultimo punto appena ricordato, lo scambio tra storici della filosofia e filosofi professionali, trovo assolutamente condivisibile l'idea di Marconi che la storia della filosofia è utile al filosofo professionale prima di tutto come "repertorio di alternative teoriche" (pp. 105-10), ossia come studio di argomentazioni già date su certe tesi. Questo non solo per lo scopo ovvio, che Marconi stesso ricorda (pp.107-8), di evitare al filosofo professionale di ripercorrere a sua insaputa percorsi già compiuti, ma anche per lo scopo meno ovvio di trovare mosse alternative per difendere determinate tesi, come Marconi stesso riconosce (p.104). Sicuramente si incontra qui uno dei limiti della filosofia analitica (ricordato sì da Marconi, ma come limite della filosofia teorica in generale: p.107), la quale è capace di ignorare da questo punto di vista non solo la storia della filosofia in generale, ma la sua stessa storia (un caso eclatante è l'accantonamento in ambito analitico delle argomentazioni del secondo Wittgenstein a favore della normatività del significato: tali argomentazioni sono state effettivamente

messe da parte in favore dell'analisi degli argomenti in merito di un *fictum* filosofico, il cosiddetto Kripkenstein, ossia dell'interpretazione, suggestiva ma tendenziosa, dello stesso Wittgenstein da parte di Saul Kripke).

Per poter così considerare la storia della filosofia, bisogna però contrastare la cosiddetta tesi dello storicismo intrinseco, difesa secondo Marconi tanto dagli storici della filosofia nell'interpretazione teorica del loro lavoro, quanto da quelli che lui chiama, seguendo H-J. Glock, filosofi tradizionali. Secondo questa tesi, non c'è possibilità di comprendere, e quindi valutare, le tesi di un filosofo passato, in quanto i concetti mobilitati in quelle tesi non sono i nostri, ma quelli determinati dall'orizzonte storico di quel filosofo, ossia da tutte le altre assunzioni da questi condivise (p.80). Marconi giustamente rigetta questa tesi già in quanto fondata su una (dubbia) teoria olistica del significato, secondo cui il significato di un termine è dato dalla totalità delle asserzioni in cui il termine compare ad un dato tempo, che renderebbe ogni dissenso filosofico banale in quanto verbale (p.128). Se lo storicismo intrinseco non vale, allora si può ben comprendere la tesi su un determinato concetto difesa da un filosofo passato, limitandosi, come fa notare Marconi, a far cadere determinate assunzioni specifiche su quel concetto condivise da quel filosofo come proprie della sua epoca, una qual volta si sia mostrato che quelle assunzioni non inficiano l'argomentazione di quel filosofo (pp.129-30).

Questa critica porta Marconi verso una concezione 'oggettivista' dei contenuti della filosofia: possiamo dialogare con i filosofi del passato perché fondamentalmente capiamo le loro tesi. Il che mi trova del tutto d'accordo. Se così stanno le cose, però, non mi è chiaro perché Marconi non esprima un giudizio altrettanto nettamente negativo sulla cosiddetta genealogia critica, su cui, se capisco bene, per lui molta della cosiddetta ermeneutica filosofica si basa. La tesi qualificante della cosiddetta genealogia critica è che un concetto filosoficamente rilevante va 'decostruito' riconducendolo alle assunzioni non più condivise da cui ha preso le mosse (pp.136-7). Ora, Marconi immediatamente obietta a quella tesi che è infondata già nella misura in cui essa ancora una volta assume, come lo storicismo intrinseco, la dubbia tesi che un concetto coincida con la sua tradizione d'uso (p.138). Mentre, ancora una volta, quelle assunzioni sono ininfluenti sulla comprensione del concetto, così come usato in una determinata tesi filosofica. Bene; in effetti, mi par proprio che le cose stiano così. Ricordo di aver appreso a scuola la tesi platonica dell'immutabilità delle idee come manifestazione matura della mentalità aristocratico-sacerdotale nell'antica Grecia. Per quanto affascinante mi parve allora quest'interpretazione, essa al più può illuminare sulla ragione che portò Platone a difendere una tesi del genere, ma certo non sulla sua verità e tantomeno sul suo contenuto. Pur tuttavia, Marconi attribuisce un qualche valore alla genealogia critica nella misura è uno strumento, sia pure non l'unico, che ci fa vedere che un certo concetto filosofico "appartiene ad un altro mondo" e non siamo più interessati a giocare filosoficamente con esso (p.139).

Qui mi sembra di non essere d'accordo con Marconi. Nulla vieta che possiamo scoprire via l'analisi interpretativa che un determinato concetto mobilitato da un filosofo non è il concetto che usiamo noi sotto lo stesso termine, o uno analogo (così come, *mutatis mutandis*, possiamo scoprire che un concetto della tradizione filosofica non è quello usato in certe scienze empiriche: p.141). Anzi, è ben possibile che sia così nella misura in cui il concetto filosofico è frutto, dice Marconi, di una scelta da parte di un filosofo di valorizzare certi usi a scapito di altri del termine relativo, cosa che comporta per lui la sua principale obiezione alla genealogia critica (pp.138-9). Ma questa scoperta non ci conduce affatto ad un disincanto nei confronti di quel concetto come un concetto non nostro con cui non giochiamo più. Il darsi di un tale differente concetto non comporta infatti alcuna discontinuità importante nella storia della filosofia, idea che Marconi sembra invece condividere con Richard Rorty (p.133n.18). Può benissimo darsi che, una volta che lo abbiamo compreso, anche quel concetto mobiliti delle tesi filosoficamente interessanti. Poniamo di trovare evidenze che ci portino a concludere che, sostenendo che il caldo e il freddo sono il fondamento della vita, un filosofo rinascimentale non intendesse caldo e freddo *fisici*, il moto vs. la quiete delle molecole, ma caldo e freddo *fenomenologici*, le sensazioni di caldo e di freddo. Non sarebbe allora una tesi interessante – magari falsa – una tesi che sostenesse che senza quel caldo e freddo non c'è il fondamento sensoriale della vita? Del resto, che filosofi diversi mobilitino nozioni diverse sotto lo stesso termine o termini analoghi non è una novità. Così hanno fatto p.es. il primo Russell e Meinong per i termini “being” e “Sein” dicendo rispettivamente “Tutto ha essere [*being*], solo qualcosa ha esistenza” e “Qualcosa non ha essere [*Sein*]”, perciò solo apparentemente contraddicendosi (con “being” il primo parlava infatti di una proprietà di prim'ordine universale, che si applica cioè al dominio di tutte le cose, mentre con “Sein” l'altro parlava di una proprietà di prim'ordine sì ma non universale). Se ciò è possibile per filosofi temporalmente e culturalmente vicini come Russell e Meinong, perché non sarebbe possibile anche per filosofi distanti sotto questi rispetti? In breve, se ci possiamo capire attraverso la storia della filosofia, non sarà la possibile differenza dei concetti mobilitati ad ostacolare tale comprensione.

Ancora, vedo in Marconi un problematico retaggio ermeneutico quando accetta l'idea che una siffatta discontinuità nella storia della filosofia si dia anche per i *problemi* filosofici (p.133n.18; p.141). Certamente, quest'idea può essere vera in un senso banale, ossia nel senso che in certe epoche ci si interessa di certi problemi e in altre epoche di altri. Ma sospetto che Marconi intenda qualcosa di più forte poiché, a corroborazione di tale idea, dice che i filosofi, almeno talvolta, *creano* i problemi di cui si occupano, se non addirittura le loro soluzioni (p.133). Ora certamente, molti problemi filosofici fanno la loro comparsa con i filosofi che per la prima volta li descrivono. Ma questo non comporta affatto che tali problemi siano creati da tali filosofi; sarebbe più opportuno dire che tali problemi sono *visti* da costoro, laddove un tale vedere è certamente una forma di vedere-come. Scorgere un problema filosofico è infatti un po' come riconoscere un'immagine in una figura rompicapo. Finché la figura non è vista sotto l'aspetto che ne fa risaltare il valore iconico, quell'aspetto non pare disponibile ad alcuno. Ma una volta che sia vista così, si tende a dire che quell'aspetto era già là prima

che qualcuno lo notasse. In questo senso, il problema filosofico è sempre disponibile a chiunque voglia vederlo, anche se la sua problematicità può ben dipendere dal modo di vederlo (un esempio per tutti: il problema dell'intenzionalità, il problema di come fa il pensiero a pensare il mondo, è lì da sempre, uguale per Platone e Tommaso come per Wittgenstein; ma può ben essere che la sua problematicità dipenda un certo modo di vedere i rapporti tra pensiero e mondo).

Del resto, Marconi non deve inclinare ad alcuna forma di soggettivismo o relativismo se crede, come dice, che la filosofia (professionale) sia ricerca della verità (p.112), e che in qualche caso almeno si siano stabiliti risultati filosofici definitivi (p.90). Marconi non ci dice qui che cosa intende per verità, ma pare di capire che per lui la verità delle tesi filosofiche non sia di tipo diverso dalla verità di una qualsiasi altra tesi. Se così stanno le cose, le soluzioni che i filosofi presentano per i problemi che investigano non devono essere soluzioni *vere per loro*, ma soluzioni che – se lo sono – sono vere *tout court*.

Peraltro, se mi pare di essere più di Marconi a favore dell'oggettività dei contenuti delle tesi filosofiche e dei problemi cui queste rispondono, credo di essere più cauto di lui sulla questione dell'effettiva verità di tali tesi. Anche i pochi esempi che Marconi cita, allargando l'ipotesi di Michael Dummett in merito (pp.42,90), mi sembrano almeno in parte discutibili (è noto p.es. che *pace* Dummett l'analisi fregeana dei quantificatori come "la maggior parte di" non è convincente, per tacere del fatto che la teoria delle descrizioni di Russell non serve affatto a fare a meno delle cosiddette entità non esistenti, come Russell riteneva). Forse per capire perché non è chiaro se e quante verità filosofiche ci sono bisognerebbe capire che tipo di fatti, se ce ne sono, sarebbero i fatti che rendono veri gli enunciati filosofici corrispondenti. Tim Williamson – uno dei filosofi convinti dell'esistenza di verità filosofiche – direbbe che quei fatti sono fatti metafisici, ma non penso proprio che Marconi concorderebbe con lui. Ma anche nella valle di lacrime filosofica in cui ci troviamo, possiamo forse accordarci su un metodo *diafilosofico* come quello proposto da Hector-Neri Castañeda. Anche se non sappiamo quali sono le tesi filosofiche vere, possiamo attenerci alle tesi filosofiche che, considerati costi e benefici, ci sembrano meglio argomentate delle loro avversarie su un certo tema, rendendo così conto di più problemi di quanti ne lascino aperti.

A questo punto, però, una questione fondamentale rimane. Come mai la filosofia professionale è così impopolare? La questione è in particolare pressante se la filosofia professionale è di tipo analitico: come mai è impopolare una filosofia che si propone di dialogare con la storia della filosofia su contenuti filosofici pensati come comuni e grazie ad un metodo condiviso basato sull'argomentazione? Qui la risposta che Marconi lascia soltanto per terza (pp.46-7), e cioè il fatto che lo specialismo ha finito per concentrarsi solo sui problemi che Marconi chiama intraparadigmatici, i problemi interni ad un paradigma di ricerca filosofico (p.47), mi sembra quella decisiva. Nessuno rimprovera a Kant il fatto di essersi occupato, e in modo così incontrovertibilmente oscuro, di deduzione trascendentale nella *Critica*. Ma il punto è che Kant si è occupato di questo problema all'interno di uno dei problemi extraparadigmatici più importanti

della filosofia: che cosa rende possibile la conoscenza. Per questo Kant, che non è certo un modello di chiarezza, continua ad essere per tutti un classico filosofico. E guarda caso, sono tali anche i due autori la cui analisi di questioni specialistiche – la distinzione analitico/sintetico e l'argomento contro il linguaggio privato (pp.29-38) – Marconi chiama ad esempio di come l'occuparsi di tali questioni non sia affatto un gioco futile, ossia Quine e Wittgenstein, due tra i padri fondatori della filosofia analitica. Finché la filosofia analitica si compiacerà di trattare questioni intraparadigmatiche come questioni per sé, a differenza di quanto è accaduto per il periodo aureo della storia della filosofia e per le origini della filosofia analitica stessa, rimarrà inesorabilmente marginale nel quadro culturale generale. Quindi per attenuare l'impopolarità della filosofia professionale è certo importante provare a fare, come sostiene Marconi (pp.55-60), della buona divulgazione filosofica, anche con strumenti mediatici opportunamente usati; ma non penso proprio che ciò possa bastare.

E poi forse a scopi divulgativi sarebbe determinante fare un passo in più, ossia mostrare come la filosofia abbia un'utilità indiretta nel fornire risposte anche ai problemi generali, extraparadigmatici, di cui la filosofia dovrebbe, come ho appena detto, continuare ad occuparsi. È giusto pensare che la filosofia, a differenza di quello che avviene (o meglio, sembra avvenire) per le scienze empiriche e la matematica (p.40), sia inutile: un problema filosofico va risolto, se può esserlo, perché è interessante di per sé. Ma ciò non vuol dire che la soluzione di un siffatto problema non possa avere effetti benefici per la comunità. Qui gli esempi si potrebbero moltiplicare; mi limiterò ad uno su cui io stesso mi sono soffermato. Supponiamo che si abbia una teoria di che cos'è un personaggio fittizio e dunque di che cos'è un'opera letteraria che lo contiene, basata sulle proprietà che vengono ascritte a tale personaggio in quell'opera e sulle modalità della sua creazione. Ne seguirà che se qualcuno scrive un'opera che ricalca passo passo ma del tutto inconsapevolmente un'opera già esistente, non farà alcun plagio, perché avrà creato nuovi personaggi fittizi e dunque una nuova opera. Così, *Il diario di Lo* di Pia Pera è stato ingiustamente citato a giudizio dagli eredi di Nabokov per plagio di *Lolita*. Un risultato non banale, anche per non filosofi che si sono appassionati al problema analogo (per opere musicali) di sapere se era mai possibile che uno come Michael Jackson avesse copiato uno come Al Bano.