

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il lavoro del filosofo. Riflessioni su un libro

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1564124> since 2016-06-01T17:48:30Z

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)

ALBERTO VOLTOLINI, CLAUDIO LA ROCCA, MASSIMO MORI, DIEGO MARCONI

Il lavoro del filosofo. Riflessioni su un libro

Nei primi mesi del 2014 è uscito Il mestiere di pensare di Diego Marconi (Torino, Einaudi). Si tratta di un libro che costituisce un riferimento ineludibile per la discussione sulla funzione del filosofo, nonché sulla reciproca relazione delle diverse vocazioni a svolgere questo mestiere. A discuterne sono pertanto stati invitati Alberto Voltolini, Claudio La Rocca e Massimo Mori, ovvero rispettivamente un filosofo analitico, un filosofo teoretico di tradizione non analitica (evitiamo l'abusata e imprecisa espressione "continentale") e uno storico della filosofia. Chiudono la discussione le risposte di Diego Marconi.

Alberto Voltolini

Il mestiere del pensare

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 in cui 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.133 n.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.

Claudio La Rocca

Pensare in un paradigma?

Il libro di Marconi non è in primo luogo un libro sulla filosofia, bensì sull'esercizio di essa. Muove dunque dalla distinzione e contrapposizione tra filosofia mediatica e filosofia professionale, e discute i difficili rapporti tra le due, e i complessi rapporti tra filosofia e "pubblico" in generale. E' inevitabile però che il discorso sui diversi modi di esercitare la filosofia investa anche concezioni diverse circa la sua natura: la distinzione tra storia della filosofia e lavoro teorico in filosofia, ma soprattutto la differenza in stile e metodi tra filosofia analitica e filosofia continentale o tradizionale.

Marconi è molto attento a rappresentare accuratamente gli argomenti delle parti in causa, pur prendendo naturalmente motivata posizione, ed uno dei pregi del libro è di condurre una discussione non partigiana e dai toni non accesi. Più che la rappresentazione degli argomenti che l'autore non condivide sono forse le categorizzazioni utilizzate a sollevare perplessità, slittando spesso in modo non sempre controllato da un piano descrittivo a uno normativo.

Conviene partire da una nozione che Marconi opportunamente introduce, utile a focalizzare diversi aspetti del problema: quella di "filosofia intraparadigmatica". La questione dello specialismo e delle difficoltà di comunicare interesse e rilevanza di almeno un certo tipo di filosofia – quella analitica, appunto – è connessa al configurarsi di una ricerca filosofica che muoverebbe da «un certo insieme di concetti e teorie» (p. 27)

condivisi. Pur riguardando anche la storia della filosofia, il problema della difficoltà di comunicare il senso di ricerche di “dettaglio” è però particolarmente spinoso per la teoria filosofica, dal momento che «sembra che la filosofia non possa *permettersi* lo specialismo» (p. 28). Marconi ha parole molto critiche per le «conseguenze perverse» dello specialismo, per la perdita di consapevolezza del nesso con questioni più fondamentali, per l'«isolamento dal contesto» che si produce, fino a «puzzle fine a se stessi» (p. 47); assegna tuttavia, man mano che prosegue la discussione, un privilegio metodologico a una filosofia intraparadigmatica che tende a coincidere con la filosofia analitica.

Marconi rifiuta le posizioni più “militanti” di alcuni filosofi analitici, che screditano una filosofia non conforme agli ‘standard’ analitici (non facili da definire in modo chiaro, ma spesso evocati), identificando nei fatti quella analitica con la filosofia “buona” – ricambiati d’altro canto talvolta da simmetriche svalutazioni. Tuttavia, la negazione dell’idea che essere un filosofo analitico implichi essere un bravo filosofo (p. 75), e dell’idea complementare che il filosofo continentale sia poco professionale perché incapace di conformarsi a standard (che semplicemente non riconosce) (p. 95) non impedisce di considerare in modo più o meno esplicito normativamente superiore il modo analitico di procedere. E’ un’idea che è legittimo sostenere, ma che, nel modo in cui è presentata nel libro, ha a mio avviso due limiti: il primo sta nella maniera in cui viene costruita non tanto l’identità della filosofia analitica, ma l’immagine del vasto ambito “non-analitico” (le caratterizzazioni come “continentale” o “tradizionale” mi sembrano poco appropriate: Marconi stesso usa l’espressione «resto del mondo», 98), che rischia di diventare uno *sparrring partner* di comodo e caricaturale; il secondo sta nella difesa di una nozione di filosofia che finisce per escludere molte, forse troppe modalità di svolgere l’attività (e non solo il mestiere) di filosofo.

L’apertura problematica alle ragioni della parte filosofica non-analitica che costituisce un pregio dell’approccio di Marconi rende forse difficile identificare il nucleo della sua implicita ma evidente difesa del modo analitico di fare filosofia. A conclusione dei capitoli (secondo e terzo) dedicati all’identità della filosofia analitica Marconi richiama alcune ragioni di insoddisfazione per lo specialismo da lui già altrove manifestate: il dubbio che vi possano essere «soluzioni di problemi o confini subdisciplinari», che i problemi filosofici siano isolabili, che la filosofia possa rinunciare ad essere sintetica, connessa con la saggezza (una visione delle cose oltre il senso comune), che possa permettersi di non

rispondere alla domanda sociale che le è rivolta. Se l'indicazione di questi limiti può essere condivisa, ritiene Marconi, da «qualsiasi filosofo analitico ragionevole» (p. 97), da essi può discendere però, a mio avviso, una riserva più radicale verso il modello di ricerca filosofica che nelle pagine di Marconi emerge, ovvero l'idea stessa di filosofia intraparadigmatica (per Marconi ciò «di cui oggi *davvero* si occupano i filosofi analitici», p. 88), che presuppone l'assunzione di un *set* di teorie e di presupposti concettuali condivisi. Essa implica che vi siano nuclei teorici o schemi concettuali che possano considerarsi acquisiti, tali anche da poter configurare un procedere cumulativo, un "progresso", in filosofia (Marconi ne indica alcuni).

Una modalità di fare filosofia che riconosce essere almeno *prevalentemente* intraparadigmatica può proporsi come normativamente superiore? Questa domanda si acuisce se si osserva, come cercherò brevemente di mostrare, che è dal fatto di essere o voler essere soprattutto intraparadigmatica che la filosofia analitica – almeno nella ricostruzione di Marconi – ricava la possibilità di avere o perseguire degli "standard" che la renderebbero superiore o, in termini più piani, una opzione metodologica preferibile. Ma la questione della identità della filosofia analitica è importante perché con essa si costruisce in modo complementare quella delle modalità diverse di praticare la filosofia. Per quanto Marconi conceda che continentali, storici e tradizionalisti possano non riconoscersi nell'«eccesso di schematizzazione» (p. 96) da lui proposto, le tesi su questo punto sono ben definite e può essere interessante discuterle.

Marconi ricorda il criterio identitario proposto da Hans-Johann Glock: la connessione con una determinata tradizione (segnata da Frege, Russell, il primo Wittgenstein) e la condivisione di un certo numero di tratti presenti per lo più nei filosofi che da essa muovono. Pur accettandolo nella sostanza, propone un criterio più "vivido", ossia tale da rendere più immediatamente riconoscibile l'oggetto definito. Il criterio diventa così per certi versi assai concreto, scegliendo un *détour* (che mi sembra un segno dei tempi) che attraversa le caratteristiche di una rivista del settore: la filosofia analitica si renderebbe riconoscibile considerando una lista di criteri per i quali un articolo sarebbe rifiutato da «una rivista analitica standard» – ma *non*, ed è questo il punto, da una rivista del "resto del mondo". Li richiamo in forma sintetica (cfr. 72-73). Una rivista analitica rifiuterebbe un articolo se: a) non è impegnato sul piano teorico («si limita a presentare e commentare qualche dottrina»); b) non è originale; c) non è ben argomentato; d) non è aggiornato; e) non è rigoroso. Ciò premesso, Marconi sostiene: «A me pare che nessuno

dei criteri *a-e* – con la possibile eccezione di *d* – sarebbe una condizione sufficiente di rifiuto per una rivista di orientamento continentale o “tradizionalista”» (73). Credo sinceramente che questo criterio, se esplicitato nelle sue implicazioni, costruisca una definizione – non tanto della filosofia analitica, ma soprattutto del complementare “resto del mondo” – caricaturale e inadeguata a una discussione seria. Ne deriverebbe che una rivista di filosofia continental-tradizionalista è disposta ad accettare un articolo non impegnato sul piano teorico (e ciò può valere programmaticamente per una rivista di storia della filosofia, ma non è questo che ha in mente Marconi) e non originale; ad accettare un articolo male argomentato, o le cui tesi argomentate «non lo sono affatto» (p. 73), insomma «dogmatico» (p.74); che – forse... – rifiuterebbe un articolo poco aggiornato quanto a letteratura di riferimento, ma accetterebbe tranquillamente un articolo «male organizzato», la cui «tesi non è chiara» (p. 73), quindi «rapsodico, impreciso e oscuro» (p. 74). Non credo sia necessario citare riviste non analitiche irriconoscibili in questo ritratto (moltissime, e che ospitano magari anche contributi analitici: questa asimmetria dovrebbe far riflettere) per considerare tale criterio “vivido” come uno strumento poco praticabile per una descrizione dell’una e dell’altra parte del mondo filosofico. Resta però interessante, perché può risultare “vivido” nell’identificare almeno cosa è in gioco nella percezione e comprensione di sé della filosofia analitica.

Marconi, si diceva, rifiuta quella che Ansgar Beckermann ha chiamato concezione “onorifica” della filosofia analitica, che farebbe di un analitico automaticamente un buon filosofo – non però una visione onorifica (normativamente privilegiata) del modo di procedere analitico. L’apertura data dal riconoscimento che l’impostazione analitica riposa su «assunzioni sostanziali che possono essere messe in discussione» (p. 77) è attenuata di nuovo dalla caratterizzazione della controparte che in Marconi emerge, quasi *malgré lui*. Nel dire che filosofi non analitici non soddisfano certi standard non perché incapaci di farlo, ma perché non pertinenti al loro modo di fare filosofia, si aggiunge: «i mistici non argomentano, i profeti non sono sempre chiari, gli indagatori della propria anima non hanno letteratura scientifica a cui fare riferimento» (p. 95). Davvero il resto del mondo filosofico è popolato solo da mistici, profeti e indagatori dell’anima?

Questi quasi involontari eccessi polemici in un libro molto ragionato riconducono, come le implicazioni caricaturali del «criterio vivido», a un nucleo duro nel quale si ritrova la concezione di sé della filosofia analitica come rigorosa, chiara, argomentata, «sottoposta al controllo comunitario più di altri generi di filosofia» (pp. 23-24), perché

accomunata da “standard”: una «comunità di ricercatori che dissentono su varie cose ma condividono alcuni presupposti fondamentali» (p. 43), «con le sue regole, le sue gerarchie e i suoi strumenti» (p. 24).

L'enfasi sull'argomentazione credo sia un aspetto strettamente intrecciato con la natura intraparadigmatica della filosofia analitica. Marconi non chiarisce a quale nozione di argomentazione faccia riferimento, o che cosa significhi chiarezza. Eppure con poche (anche insigni) eccezioni, non sono molti i filosofi che abbiano disprezzato nel passato o disprezzino oggi argomentazione e chiarezza, se queste sono assunte in un senso generico e intuitivo. Per avvicinarsi forse di più a cosa viene inteso in questa discussione si può fare riferimento a un autore che avanza richieste di rigore forse più severe di quelle cui Marconi allude. In una conferenza dall'eloquente titolo *Must do better* Timothy Williamson sembra contestare stereotipi contro i continentali, ma in realtà intende rilanciare, fustigando gli analitici per il loro ancora insufficiente rigore: «According to the crude stereotypes, analytic philosophers use arguments while 'continental' philosophers do not. But within the analytic tradition many philosophers use arguments only to the extent that most 'continental' philosophers do: some kind of inferential movement is observable, but it lacks the clear articulation into premises and conclusion and the explicitness about the form of the inference that much good philosophy achieves » (*The Philosophy of Philosophy*, Malden-Oxford-Carlton, 2007, p. 286). L'idea di “argomentazione” sottesa all'autocomprensione di molti analitici sembra riferirsi ad un movimento inferenziale da – chiare – premesse, basate su definizioni ben fatte e «fruttuose», verso conclusioni, retto da inferenze controllate. Serve cura dei dettagli, pazienza, strutturazione perspicua, anche a rischio di pedanteria (un «difetto dal lato giusto», *ibid.*, pp. 288-289). Questo tipo di argomentazione, il cui disciplinamento può far uso di più *constraints* («syntax, logic, common sense, imaginary examples, the findings of other disciplines [...] or the aesthetic evaluation of theories», 285), si ispira, pur nella consapevolezza che la filosofia non è matematica, a un procedere logico-matematico; è nella sostanza quella che un manuale definirebbe «argomentazione logica» e che ha tra le sue caratteristiche metodologiche «l'assunzione di una banca dati di conoscenza comunemente accettata che [...] fornisce premesse per argomenti» (D. Walton, *Methods of Argumentation*, Cambridge, 2013, p. 4).

Se questa o analoga è la nozione di argomentazione che si enfatizza – e anche il riconoscimento del peso delle “idee” (p. 117) soccombe in realtà nell'enfasi

sull'argomentazione – il lavoro filosofico tenderà a essere prevalentemente discussione e verifica argomentativa di “tesi” nell'ambito di un *set* di premesse metodologiche e in parte anche teoriche condivise. Filosofia intraparadigmatica.

Che una teoria filosofica possa essere (soltanto) un insieme di “tesi” di cui verificare la tenuta argomentativa (idea da cui discende la passione per gli “-ismi” in ambito analitico) è una visione che porta a una svalutazione di aspetti essenziali del lavoro filosofico. Se «i problemi filosofici non sono isolabili» (p. 96), non lo sono neanche i concetti, ed è per questo che un aspetto di fondo dell'attività filosofica – il più difficile e importante – riguarda non la verifica di “tesi” nel quadro di premesse e concetti dati, ma l'analisi e riformulazione di un orizzonte concettuale complessivo. Di ciò può far parte una genealogia storica, che non si comprende perché debba essere incompatibile con una analisi razionale, dal momento che la nascita e il consolidarsi di un concetto sono per lo più legati alle *ragioni* che l'hanno reso proponibile e plausibile. È possibile e utile discutere se l'intenzionalità sia naturalizzabile, o se sia sostenibile una distinzione tra intenzionalità originaria e derivata: questo presuppone però un lavoro di enucleazione di un concetto come particolarmente adatto a indicare proprietà basilari della mente, lavoro che ha dovuto attendere Brentano e Husserl per essere condotto a termine (usando un'eredità medievale) in modo da offrire uno strumento che sembra oggi imprescindibile, ma che potrebbe essere in futuro riformulato o abbandonato. Lo stesso concetto di “mente” potrebbe rivelare limiti che rendano necessarie riformulazioni radicali. Quando questo avviene – e avviene, senz'altro, anche nell'ambito della filosofia analitica – si fa leva anche su riflessioni che avevano operato fuori da una discussione intraparadigmatica, spesso con strumenti diversi e anche magari argomentativamente (nel senso prima precisato) meno “controllati”. Può accadere ad es. che il concetto di “mente” venga esteso – come avviene nelle prospettive *embodied*, in autori come Nöe o Clark – oltre i suoi limiti consueti, recuperando motivi di Merleau-Ponty o perfino di Heidegger. Questo tipo – ineludibile – di lavoro filosofico può svolgersi fuori (non *contro*) le forme testuali letterarie che rendono possibili gli “standard” analitici: la riformulazione di un orizzonte concettuale (ma anche un lavoro di “dettaglio”, specialistico, che in questa tipologia di lavoro si inserisca) non può avvenire sempre in forma di filiera argomentativa logicamente controllata, se non altro perché questa tende a produrre meri giudizi analitici – accettabili in una filosofia che volesse essere solo chiarificazione, che Marconi rifiuta però in favore di una filosofia come conoscenza. Può allora convenire leggere profeti, mistici e indagatori della propria anima (perfino quelli veri), perché in essi si può trovare la riformulazione di un

contesto concettuale che può esser poi sottoposta al lavoro di valutazione argomentativa (come già Platone fece ad esempio con l'oscuro Eraclito), ma è soprattutto saggio non escludere nessun percorso intellettuale da quelli certificabili come filosofici. Pur preferendo decisamente una filosofia argomentata a una solo allusiva e suggestiva, temo che la chiusura in steccati paradigmatici ed in "standard" danneggi aspetti rilevanti del mestiere del filosofo.

Non mancano del resto anche in ambito analitico forme non-standard di testo e lavoro filosofico. Gli "esperimenti mentali" sui *qualia*, ad es., hanno l'obiettivo di rendere visibile una dimensione che può sfuggire a un certo *set* presupposto (la concettualità "in terza persona") e che vuole condurre alla "scoperta" di uno diverso. Un piccolo capolavoro come *Dove sono io?* di Daniel Dennett - incompatibile con i requisiti delle riviste di cui sopra - credo sia qualcosa di più di una presentazione letteraria di problemi di filosofia della mente esprimibili anche in forma "pedante".

Con quanto osservato non contrasta l'idea – che Marconi difende e che condivido – che la filosofia possa essere teoria e possa perseguire la verità. Se però l'"oggetto" proprio della filosofia è l'orizzonte complesso di concetti e di connessioni tra concetti che costituisce il presupposto delle nostre attività discorsive e conoscitive e delle nostre azioni – un orizzonte mobile, trasformabile, ma non per questo arbitrario o convenzionale – il tipo di verità che si può acquisire non è quella di tesi cumulative e stabili, ma l'esplorazione e l'illuminazione di presupposti di tal genere (il renderli *visibili*) e anche la scoperta di ragioni e argomenti per trasformarli e modificarli, o per sostenerne la legittimità (trasformandoli comunque, da assunzioni implicite in vincoli ineludibili). L'obiezione –ripresa da Williamson – che la filosofia si occupa di "cose" e non di concetti, della verità ad esempio e non del concetto di verità, della mente e non del concetto di mente, non cambia sostanzialmente il problema. Si può essere realisti quanto si vuole, ma è difficile pensare che "cose" come 'conoscenza', 'verità', 'esistenza', 'identità', 'causa', 'bene', 'bello' – che secondo S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood (*Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, 2013) costituiscono una sorta di centro di gravità tematico della filosofia – siano del tutto slegate dai modi in cui le concettualizziamo e indipendenti dalla nostra e dalla loro storia. È l'idea dalla quale un rappresentante non secondario della filosofia analitica, Michael Dummett, non ha tratto a mio avviso tutte le conseguenze: le esplorazioni filosofiche producono tesi non «separabili dal modo in cui il loro ideatore le ha espresse», anche perché riguardano concetti «con cui pensiamo e ci rapportiamo gli uni agli altri» che costituiscono nostre

“forme di vita” (*La natura e il futuro della filosofia*, Genova, 2011, p. 38). Il modo in cui l'ideatore esprime tesi include in primo luogo il modo in cui le raggiunge e giustifica argomentativamente: ma non soltanto, e non soltanto nel senso di una argomentazione logico-lineare, perché ridisegnare un concetto vuol dire riformularne molti e il problema di un “inizio” univoco del filosofare non è tra quelli che la filosofia consideri archiviati.

Non credo che sottolineare la natura tendenzialmente olistica delle teorie filosofiche (per cui, ha scritto Wittgenstein, «i pensieri non formano naturalmente una semplice sequenza, ma una rete complicata») comporti un lavoro filosofico rivolto soltanto alla costruzione di grandi sistemi – dunque una pratica filosofica insieme molto ambiziosa e sterile, se programmatica e obbligata. Può consentire invece esplorazioni del nostro orizzonte concettuale più aperte alla scoperta anche quando specialistiche. Il fatto che non vi siano concetti isolabili fa sì che non vi siano propriamente in linea di principio problemi particolari e di dettaglio: uno specialismo che ne sia consapevole è destinato a oltrepassare inevitabilmente e produttivamente se stesso. Credo che conservare la sensibilità per la tradizionale e probabilmente anche futura pluralità dei modi di praticare la filosofia, piuttosto che insistere su *high standards, law and order* (Williamson, *op.cit.*, pp. 286, 290), possa portare a una utile divisione del lavoro che non sia solo suddivisione specialistica, e persino a quella cooperazione, che Marconi ritiene al momento impraticabile (p. 100), tra filosofi analitici e storici, continentali, tradizionalisti, insomma col “resto del mondo”, comunque lo si voglia chiamare.

Massimo Mori

Le argomentazioni dello storico e quelle del filosofo

Gli ultimi due capitoli del libro di Diego Marconi – due su cinque – sono dedicati alla storia della filosofia. In essi Marconi affronta il problema, annoso quanto insoluto, del rapporto tra filosofi teorici, e in particolare filosofi analitici, e storici della filosofia. È noto che tra le due categorie spesso non è corso buon sangue, vuoi per via di persistenti incomprensioni reciproche vuoi, talvolta, a causa di una ancor più radicata convinzione della superiorità delle rispettive funzioni culturali. Considerando gli estremi del variegato ventaglio di accuse che i due gruppi si lanciano vicendevolmente, i teorici imputano agli storici di perdersi in oziose ricostruzioni anziché fare vera filosofia e gli storici accusano i teorici di non fare corretto uso dei risultati della ricerca storiografica, quando non di concedersi facili

elucubrazioni astratte anziché impegnarsi in un solido lavoro scientifico. Marconi, che è un filosofo analitico cui non mancano né la preparazione né la consapevolezza storica, tenta una mediazione che è probabilmente la posizione più avanzata cui un analitico, consapevole della specificità della propria disciplina e convinto sostenitore della sua funzione, possa pervenire. I limiti che essa presenta – di cui dirò tra poco – non sono dovuti al mediatore, ma ai termini della mediazione.

Prima di affrontare l'analisi delle affermazioni di Marconi, devo tuttavia illustrare brevemente la posizione da cui parto, che certo non è influente sulle mie valutazioni. La mia attività di storico si inserisce, in un senso molto generale, in quell'indirizzo che, seppure a rischio di tanti malintesi, si suole indicare come "storia delle idee". Il presupposto fondamentale di questo metodo – che con molte mediazioni può essere ricondotto ad Arthur O. Lovejoy – è che le filosofie proposte nel corso del pensiero umano non siano mai qualcosa di isolabile da un insieme più ampio che le condiziona e ne costituisce l'imprescindibile premessa. In altri termini, la funzione dello storico non può mai limitarsi all'analisi interna dei testi. Gli elementi che condizionano una filosofia possono però essere di due tipi. In primo luogo, possono essere costituiti da filosofie precedenti o coeve, considerate non solo e non tanto per il loro aspetto contenutistico, quanto per gli strumenti formali che elaborano: tali strumenti, appunto perché formali, si prestano a essere recuperati in elaborazioni filosofiche ulteriori, in modo da poter esibire una sorta di (relativa) continuità dei modelli logici malgrado la continua varietà dei contenuti. In secondo luogo, gli elementi che condizionano la formulazione di una posizione filosofica possono essere rappresentati da condizioni non filosofiche, di natura storico-politica, sociale, economica, letteraria, artistica o culturale in genere. Paolo Rossi – un autore cui spesso Marconi fa riferimento come modello di "storico" – usava i termini «meccanismi» (s'intende: logici), per indicare il primo ordine di condizioni, e «circostanze» (s'intende: storiche) per il secondo (*Un altro presente*, Bologna, Il Mulino, pp. 53-55). Io preferisco usare rispettivamente i termini di «categorie filosofiche» e di «contesto storico»: l'espressione «categorie» si riferisce alla dimensione logico-formale dell'elaborazione filosofica (in opposizione ai «concetti», che ne indicano invece il contenuto) e l'aggettivo «storico» riferito al contesto indica l'insieme di tutte le condizioni non espressamente filosofiche (quindi anche quelle sociali, latamente culturali, ecc.).

Ma la mia divergenza da Paolo Rossi non è soltanto terminologica. Dopo aver fatto la distinzione di cui sopra, Rossi afferma che chi si dedica alla storia delle idee, almeno nella

storia della scienza, deve privilegiare le «circostanze» sui «meccanismi». In questo modo egli si riconosce in coloro che, pur collocandosi all'interno della storia delle idee, ne danno un'interpretazione che la avvicina alla *cultural history*, nella quale viene sostanzialmente negata la specificità della tradizione filosofica, ricondotta e spesso ridotta a manifestazione di condizioni culturali extrafilosofiche. Io riconosco alla contestualizzazione storica una funzione essenziale nella ricostruzione del pensiero di un autore o di una corrente filosofica: nessuno può negare che la filosofia dei Sofisti o dello stesso Platone non sia pienamente comprensibile senza il riferimento alla crisi della *polis* greca del V secolo a.C. Tuttavia se, come credo, la filosofia e la sua storia presentano una specificità rispetto alle altre manifestazioni della storia umana, ritengo che si debba assegnare una funzione primaria alla dimensione categoriale, cioè alla struttura logica formale che in qualche modo riconnette sempre, ora in rivisitazioni sostanzialmente eclettiche ora in produzioni fortemente originali, una determinata filosofia con i modelli che l'hanno condizionata. Ma in che cosa consistono di fatto le categorie filosofiche? Essenzialmente negli assunti logici (o presunti tali) e nelle argomentazioni che da essi derivano. Le forme di comunitarismo politico che costellano la storia del pensiero presenteranno gli aspetti più diversi: ma l'assunto logico della priorità del tutto sulla parte e le argomentazioni che ne conseguono si ritrovano da Aristotele ai *communitarians* contemporanei; così come il modello dualistico riproduce lo stesso schema teorico da Platone a Cartesio e oltre. Sia ben chiaro: non si tratta di modalità trascendentali o comunque di strutture logiche extratemporali, una sorta di "metafisica della mente" che corra parallela allo sviluppo storico. Anche i processi logico-argomentativi, come i contenuti concettuali cui danno luogo sono prodotti storici, come qualsiasi manifestazione dell'attività umana. Nella maggior parte dei casi lo storico è in grado di individuare il momento in cui sono sorti, così come quello in cui alcuni di essi sono scomparsi, a volte forse per sempre, a volte in via temporanea, per ricomparire come un fiume carsico a distanza di secoli. La loro storicità tuttavia non implica la riconduzione a specifici segmenti dello sviluppo culturale, cioè la negazione di una loro relativa autonomia rispetto alle singole situazioni storiche: al contrario, la loro "lunga durata" è tale da costituire una serie di fili logici che spesso possono essere perseguiti attraverso i secoli e fungere da criteri interpretativi della storia della filosofia. Diversamente da quanto presuppone Richard Rorty, la ricostruzione storica non può essere separata dalla ricostruzione razionale (*La storiografia filosofica: quattro generi*, in *Filosofia* '87, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 81-90). Pertanto non mi riconosco affatto

nell'affermazione secondo cui, da parte degli storici, «la stessa ricostruzione della struttura argomentativa di una filosofia...è guardata con sospetto» (p. 115).

Ritorniamo a Marconi. L'indiscusso merito della sua mediazione sta nel considerare la storia della filosofia come «repertorio di alternative teoriche», un «grande serbatoio di idee e argomentazioni e di discussioni di quelle idee e argomentazioni» (pp. 105-107). Un campionario, dunque, non solo di «idee» (quelle che ho chiamato «concetti», con riferimento a contenuti specifici), ma anche e soprattutto di «argomentazioni» (che implicano il ricorso, nel mio linguaggio, a «categorie» filosofiche). Ciò significa – e in questo sta il fulcro della mediazione – che la storia della filosofia è un indispensabile strumento della filosofia teorica, in quanto le fornisce la conoscenza delle alternative categoriali già precedentemente individuate, senza la quale la ricerca procederebbe in maniera ingenua e disinformata. Il problema è tuttavia: che cosa intende Marconi con «argomentazioni»? Le strutture formali logico-argomentative che si sono storicamente costruite nel corso del pensiero umano attraverso la formazione di specifiche tradizioni filosofiche, come ho cercato di delineare nella parte che precede? Oppure le regole canoniche che le espressioni più rigorose (rigide?) della filosofia analitica contemporanea tendono ad assimilare sempre più alla logica formale, la quale a sua volta aspira sempre più ad assumere una consequenzialità di tipo matematico? Cioè regole formali in base al cui esame la massima parte delle argomentazioni dei classici della filosofia si dissolve come neve al sole? Marconi non sembra assumere una posizione netta in proposito. Molti passi del libro ci fanno pensare a una posizione più ecumenica, come quando il «repertorio di alternative teoriche» viene a sua volta assimilato a un «repertorio di precedenti» (pp. 124 ss.), con esplicito riferimento al modello della *common law*. O quando mostra la debolezza degli argomenti di certa «genealogia critica», che mira soltanto a «screditare», e quindi dichiarare inutilizzabili, «formazioni concettuali che siamo tentati di trattare come ovviamente legittime» (p. 136). Altre volte, invece, egli sembra ricondurre tutte le argomentazioni ai canoni ormai consolidati della filosofia analitica (e delle sue *technicalities*). A Emanuela Scribano, che sostiene che forse c'è da dubitare di quegli strumenti analitici che pretendono dimostrare la miseria dei classici (*Sulla storia filosofica*, in *Filosofia analitica*, a cura di M. Di Francesco, D. Marconi, P. Parrini. Milano, Guerrini, 1998, p. 41), risponde con una domanda: «abbiamo *altri* strumenti per analizzare argomentazioni e valutarne la validità?» (p. 117).

Probabilmente Marconi non ritiene che l'alternativa tra le due forme di argomentazione che ho delineato sia così forte: la sua fiducia nel carattere cumulativo della conoscenza lo induce a pensare, non certo senza fondamento, che alcune argomentazioni storicamente costitutesi come "precedenti" possano a poco a poco raffinarsi e correggersi fino a produrre quei criteri certi di cui possiamo ormai servirci in misura più ampia di quanto generalmente non si creda. Non sta a me interpretare il suo pensiero. Tuttavia ritengo che una maggiore chiarificazione su questo punto sia decisiva per stabilire se e in quale misura il *vulnus* tra filosofi teorici e storici della filosofia sia superato o superabile. A dimostrazione di questa ambivalenza vorrei richiamare la modalità, sulle quali è già intervenuto Claudio La Rocca nell'intervento precedente, con cui Marconi ritiene che si possa dare una caratterizzazione più «vivida» della filosofia analitica. Immaginando di pensare ai criteri in base ai quali un articolo sarebbe rifiutato da una rivista di filosofia analitica standard, egli costruisce un elenco che prevede nell'ordine: a) la mancanza di impegno teorico; b) la scarsa originalità; c) la cattiva o assente argomentazione; d) il non essere aggiornato; e) l'assenza di rigore (p. 72). Ma, a parte il primo (mancato) requisito, che è effettivamente discriminante, non mi pare che nessuno degli altri possa caratterizzare esclusivamente la filosofia analitica, a meno di non perderne totalmente la specificità. In base ai criteri di accettazione della rivista su cui compare questa discussione – rivista, che pur avendo qualche simpatia per la filosofia analitica, non è certo qualificabile come una rivista *di* filosofia analitica – è sufficiente uno dei difetti classificati da b) a e) per produrre automaticamente, se non emendato, il rifiuto di un articolo. E la capacità argomentativa (c) e il rigore (e) vengono in prima posizione. Ma sicuramente non si tratta di quelli che solitamente sono considerati i canoni della filosofia analitica.

Considerazioni analoghe possono essere fatte sul tema della verità. Marconi giustamente sottolinea le aspettative di verità che muovono il filosofo teorico in generale, e quello analitico in particolare. Altrimenti perché si farebbe filosofia? Ciò lo induce a considerare con un certo fastidio il fatto che gli storici spesso preferiscano parlare di "verità" tra virgolette, attenuando la valenza oggettiva del termine. Questo contraddice infatti il noto argomento, irrinunciabile per i filosofi teorici, secondo cui «è impossibile credere che *p* senza credere che *p* sia vero» (p. 110). In effetti, anche gli storici non possono derogare da questo argomento. Ma la verità senza virgolette a cui devono in questo modo credere non riguarda il contenuto della filosofia che hanno ricostruito (che chiamerei la verità *filosofica* di tali affermazioni), bensì semplicemente il contenuto della loro ricostruzione (la verità *storiografica*). Se ricostruisco la teoria galileiana delle maree, devo credere che

Galilei abbia veramente sostenuto quella teoria nei termini che ho ricostruito, cioè devo credere di aver riprodotto con verità le sue argomentazioni: altrimenti avrei fatto un'altra ricostruzione. Ma per questo non devo ovviamente credere che (o procedere *come se*) quelle argomentazioni siano (fossero) in sé vere, presupponendo o ipotizzando la verità della teoria galileiana sulle maree, che è notoriamente falsa. A quella verità filosofica, sulla quale generalmente non si pronunciano, gli storici applicano le virgolette; non alla loro ricostruzione. In questo senso mi sembra che molto correttamente Emanuela Scribano proponga di iscrivere nel «manuale di ogni buon storico» il principio spinoziano secondo cui «per stabilire il significato di un testo non immediatamente perspicuo, bisogna prescindere dalla domanda se esso dica cose vere» (*Sulla storia filosofica*, p. 39). La verità storiografica, aggiungerei, dipende piuttosto dalla correttezza con cui ricostruisco le argomentazioni dell'autore (le «categorie») e la situazione ambientale che lo ha condizionato (il «contesto»). Ma per fare questo non è affatto «utile», come sostiene Marconi, «immaginare che Spinoza (o Platone o Wittgenstein) avessero ragione, che le cose stiano come dicevano loro» (p. 116). Cioè non è affatto necessario compiere, recuperando non so se un atteggiamento ermeneutico, che Marconi sembra apprezzare, o inconsciamente storicistico, un atto di immedesimazione del soggetto nell'oggetto. Il soggetto storico deve più utilmente conservare la sua estrinsecità all'oggetto, che può essere descritto attraverso una semplice ricostruzione oggettiva delle dinamiche categoriali o contestuali che hanno portato alla sua realizzazione, esattamente come lo scienziato naturale non ha bisogno di immedesimarsi nei processi che studia, quando deve spiegare, ad esempio, perché un grave rotoli lungo un piano inclinato con una certa accelerazione. In questo senso, ma solo in questo senso, posso approvare il richiamo a una maggiore oggettività che, da un punto di vista iperanalitico, Voltolini rivolge a Marconi nel primo intervento di questa discussione.

È vero che alcuni storici, come Paolo Rossi, hanno applicato le virgolette anche alla loro ricostruzione storiografica: «gli storici della filosofia... si limitano a costruire trame e a raccontare storie "vere"» (cit. a p. 111). Ma Rossi dice questo non certo per dubitare delle sue ricostruzioni (figuriamoci!), ma per sottolineare che esse non potevano consistere – o consistere *soltanto* – nella ricostruzione delle argomentazioni (dei «meccanismi», nel suo linguaggio) e delle loro pretese normative, ma scaturivano piuttosto dalla ricostruzione delle «circostanze», cioè di un contesto storico che non ha alcuna pretesa veritativa che vada al di là di una narrazione plausibile. In questo caso l'estensione delle virgolette dal contenuto filosofico alla ricostruzione storica è il risultato di una sottovalutazione

storiografica dell'aspetto argomentativo che personalmente – d'accordo con Marconi – respingo con forza.

Detto questo, devo ammettere di condividere l'aspettativa di verità filosofica che muove Marconi come qualsiasi altro collega filosofo che non si vergogni della disciplina che ha abbracciato. Ne mi scandalizzo se qualche storico, smessa temporaneamente questa veste, si serve di materiali storiografici per costruire modelli teorici, che come tali si impegnano sul piano della verità. Ma la determinazione della verità filosofica *tout court* non è compito dello storico. Così come – per ritornare sul primo punto – lo storico in quanto tale rimane indifferente di fronte al problema della certezza del canone della filosofia analitica, o teoretica in genere, sia estensivamente sia intensivamente. Non è affar suo. Egli si accontenta di valutare la validità che le argomentazioni hanno *storicamente* conseguito attraverso il consolidarsi delle tradizioni o, viceversa, hanno *storicamente* perduto attraverso il disperdersi di quelle tradizioni. Per quanto riguarda tanto il problema della verità quanto quello dell'argomentazione lo storico della filosofia, come ogni storico, non deve dimenticare che oggetto della sua ricerca sono problemi del passato, non del presente. Il che non vuol dire che la funzione della storia sia esclusivamente quella di essere vestale del passato, secondo una concezione antiquaria che nietzschianamente «conserva e venera» le antiche vestigia. Anche la storia della filosofia, come ogni storia, ha la sua attualità: che consiste però nel far comprendere meglio il presente comprendendo meglio il passato da cui esso deriva.

In conclusione, penso che il tentativo di mediazione compiuto coraggiosamente da Marconi – tanto più coraggiosamente in quanto viene da un solido filosofo analitico, cioè, almeno nella prospettiva delle vecchia contrapposizione, *ex partibus infidelium* – vada perseguito e incoraggiato. Bisogna però stare attenti a non confondere ambiti che devono rimanere distinti. Le argomentazioni studiate dallo storico e quelle di cui si serve il teorico sono cose diverse: i canoni analitici sono un importante ausilio per capire i classici, ma non possono confutarli, come le argomentazioni ricostruite dagli storici sono utili “precedenti” per quanto può esserci di *common law* nella filosofia analitica, ma non servono a risolvere i problemi degli analitici (mi sembra che la filosofia analitica, in senso stretto, per sua natura sia più vicina alla “codificazione” che al “diritto consuetudinario”: ma non sta a me decidere). La verità degli storici, quando si vada al di là delle loro auspicabilmente veritiere ricostruzioni, sarà sempre tra virgolette e rimarrà irrimediabilmente al di sotto delle aspettative di verità *tout court* che animano giustamente

il filosofo. Il riconoscimento di queste specificità può servire a promuovere una auspicabile e realistica collaborazione tra le due discipline senza rischiare da un lato di cadere nell'illusione di sinergie che non possono sussistere e, dall'altro, nel rifiuto reciproco che può conseguire dalla deludente constatazione di insormontabili difficoltà.

Diego Marconi

Concetti, problemi e argomentazioni tra storia e teoria

Ringrazio anzitutto la *Rivista di filosofia* per aver promosso questa discussione, e ringrazio gli intervenuti per aver sollevato problemi di grande portata, rispetto ai quali il contributo del mio libro si limita ad accenni. Per limiti di spazio, le mie risposte saranno necessariamente selettive e riguarderanno quelli che mi sono sembrati i punti centrali delle obiezioni che mi sono state rivolte.

Un argomento centrale del mio libro è la tensione tra l'inevitabile specialismo della ricerca filosofica di oggi e la vocazione generalista della filosofia. A questo riguardo, Alberto Voltolini ha osservato che (almeno per quanto riguarda la filosofia analitica) il problema non è tanto che gli specialisti si concentrino sui problemi che io chiamo "intraparadigmatici", ma che trattino questi problemi "come questioni per sé", cioè senza mostrarne la pertinenza per problemi che verrebbero facilmente riconosciuti come interessanti e importanti (e magari perdendo essi stessi di vista quella pertinenza). Sono del tutto d'accordo. Voltolini aggiunge che i padri della filosofia analitica, per esempio Wittgenstein e Quine, non facevano così. Di questo sono un po' meno sicuro. Proprio facendo riferimento agli esempi che ho citato nel libro -la critica della distinzione analitico/sintetico nel caso di Quine, l'argomento contro il linguaggio privato nel caso di Wittgenstein- a me pare che né l'uno né l'altro si siano più che tanto preoccupati di mettere in evidenza le vaste e ramificate implicazioni dei loro risultati (che pure avevano ben presenti, almeno in buona parte); è stata soprattutto la discussione successiva a farle emergere. In questo, Kant ha certamente fatto meglio di loro. Di qui l'opportunità della buona divulgazione, e più in generale di strumenti comunicativi che contestualizzino la ricerca specialistica e ne mostrino il rilievo e, in fin dei conti, il senso culturale generale.

Voltolini non crede che possa accadere che i problemi filosofici siano *creati* dai filosofi, come io ho scritto; secondo lui i problemi filosofici sono più oggettivi di così. Quello

che succede è che un problema filosofico sia *visto per la prima volta* da un filosofo, un po' come un'immagine viene riconosciuta in una forma rompicapo. In questo senso (e, secondo Voltolini, solo in questo senso) si può dire che un problema "fa la sua comparsa" con il filosofo che lo descrive per la prima volta. Non mi è del tutto chiaro se in questa contrapposizione sia in gioco qualcosa di importante. Voltolini ammette non solo che "in certe epoche ci si interessa di certi problemi e in altre epoche di altri", ma anche il ruolo decisivo del filosofo che "scopre" un problema, dato che è grazie a lui che il problema fa la sua comparsa. Io da parte mia non ho difficoltà ad ammettere che c'è un senso in cui i problemi filosofici sono del tutto oggettivi (se sono sensati): i problemi sono domande, cioè proposizioni interrogative, e quindi ereditano l'oggettività bolzaniana delle proposizioni. Peraltro, finché non viene formulata e percepita come problema la domanda in questione sarà pure oggettivamente "già lì", ma non ha effetti causali: non suscita discussioni né tentativi di risposta, come Voltolini ammette ("la sua problematicità dipende dal modo di vederla"). Dunque in questo caso la distinzione tra "creare" un problema e "vederlo (per la prima volta)" rischia di essere una distinzione senza una differenza.

Mentre è (o ritiene di essere) più oggettivista di me sui problemi filosofici, Voltolini è invece più scettico sul carattere cumulativo della conoscenza filosofica e sul fatto che in filosofia ci siano verità acquisite. E contrappone alla mia la posizione di Castañeda, secondo il quale "possiamo [soltanto] 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". Ma a me pare che, anche qui, non siamo lontanissimi. Io avevo scritto che ci sono risultati filosofici "che si possono considerare acquisiti", che sono "quasi universalmente accettati" e "molto fecondi", tant'è vero che sono applicati quotidianamente nella discussione di molti problemi. Degli esempi che avevo citato, tra cui l'analisi delle descrizioni di Russell, ho detto che sono "perfettibili". Certo, di solito la ragione per cui certe tesi filosofiche sono (quasi) universalmente condivise è che (come dice Castañeda) sono meglio argomentate di altre, rendono conto di più problemi, ecc. Per poter aggiungere che molti di noi credono che quelle tesi siano vere dobbiamo essere in grado di specificare quali sono i fatti che le rendono vere? A me pare un problema separato. Se crediamo -mettiamo- che i nomi propri siano designatori rigidi allora crediamo che sia vero che lo sono; sarà compito di una teoria della verità indagare se, in questo caso, ci sono fatti che rendono vera la proposizione che i nomi propri sono designatori rigidi o se la verità di quella proposizione consiste in altro (o in niente di "sostanziale", come pensano i deflazionisti).

Sull'oggettività e conseguente perennità dei problemi filosofici, la posizione di Massimo Mori sembra diametralmente opposta a quella di Voltolini: "oggetto della ricerca [dello storico], dice Mori, sono problemi del passato, non del presente"; e questo sembra presupporre che, essendo problemi del passato, non siano e non possano essere *anche* problemi del presente. Tuttavia, la contrapposizione di Mori riguarda, appunto, i problemi, e molto meno i concetti e le argomentazioni: a quelli che chiama 'strumenti formali', 'modelli logici' e 'categorie filosofiche' Mori riconosce una "(relativa) continuità". Beninteso, anche questi strumenti formali sono "prodotti storici", che sorgono e scompaiono in momenti determinati, e tuttavia essi manifestano una "relativa autonomia" rispetto alle situazioni storiche. Ci si può domandare come sia possibile che i concetti godano di tale relativa autonomia mentre i problemi sarebbero sempre storicamente situati, dato che – sembrerebbe - i concetti portano inevitabilmente con sé determinati problemi. Una volta che si è supposto che i pensieri siano un analogo mentale degli enunciati del linguaggio, come fecero molti filosofi medievali (ad esempio Ockham, *Summa totius logicae*, I, i) sulla scorta della nozione di Boezio di discorso mentale (*oratio concepta*), si può evitare di domandarsi in che modo i costituenti dei pensieri (i *termini concepti*), e i pensieri stessi, acquisiscano il loro significato? Se il pensiero è un linguaggio, qual è la sua semantica? Oppure i costituenti dei pensieri non *hanno* significato, ma *sono* significati (di espressioni linguistiche nel senso stretto del termine)? Se è così, però, il pensiero è parecchio diverso dal linguaggio. Ockham e altri, a me pare, hanno lottato con questi problemi in modo non molto diverso da come li avrebbe affrontati Jerry Fodor molti secoli dopo; e non per fortuita coincidenza, ma perché quei problemi sono indotti dai concetti stessi che si è scelto di utilizzare. Per molti aspetti, a me sembra, i problemi appartengono ai "meccanismi" di Paolo Rossi.

D'altra parte, se è vero che le domande possibili sono largamente fissate dal materiale concettuale a disposizione, è altrettanto vero che non tutte le domande possibili sono *percepite come problemi*, cioè come domande a cui vale la pena sforzarsi di rispondere (essendo la risposta non ovvia). Che una domanda sia percepita come un problema può dipendere dal più ampio sfondo teorico entro cui ci si muove: per esempio, già Hobbes, Spinoza e Leibniz avevano provato a concepire il pensiero sul modello del calcolo e avevano sperimentato modelli computazionali del ragionamento o del sistema dei concetti o di entrambi; ma la domanda "I processi cognitivi sono calcoli?" diventa un problema filosofico di primo piano solo nella seconda metà del ventesimo secolo, sullo sfondo della modellizzazione matematica del concetto intuitivo di calcolo e dell'attribuzione

a certe nuove macchine calcolatrici - i computer - della capacità di svolgere autentici processi cognitivi. Altre volte, sono le circostanze esterne a far percepire una domanda come un problema urgente: varie domande sui compiti dell'autorità politica in materia di credenze e opinioni, in particolare religiose, erano state poste nell'antichità (per esempio da Platone nel libro X delle *Leggi*), ma queste domande, o alcune di esse, diventano "il problema della tolleranza" solo con la rottura dell'unità dottrinale dell'Europa cristiana, cioè con la Riforma. Per questo aspetto, quindi, sono d'accordo con Mori: che qualcosa sia (percepito come) un problema filosofico può dipendere dalle circostanze storiche. A questo si deve aggiungere - sempre per portar acqua al mulino di Mori - che la transstoricità ("perennità") di un problema, in molti casi, sembra essere funzione della generalità (o genericità) della sua formulazione: quanto più un problema è identificato in termini generali, tanto più è visto come perenne. Per esempio, si può sostenere che il problema della libertà religiosa si è sempre posto. Ma questa formulazione ("problema della libertà religiosa") copre molte domande diverse, per esempio "L'ateismo dev'essere sanzionato dall'autorità politica?", "Tutti i sistemi di credenze religiose devono godere degli stessi diritti, indipendentemente dal loro contenuto?", "L'autorità politica deve attivamente sostenere le organizzazioni religiose, o solo alcune, o nessuna?", "L'autorità politica deve eventualmente sanzionare i comportamenti motivati da credenze religiose, ma non le credenze stesse? E qual è precisamente il discrimine tra credenze e comportamenti?", e molte altre. In tempi e circostanze diverse alcune di queste domande, e non altre, sono state percepite come problemi. Nell'Europa di oggi, pochi prenderebbero sul serio, cioè considererebbero un problema, la domanda se l'ateismo debba essere sanzionato dall'autorità politica; al contrario, sia Platone sia Locke la prendevano sul serio e rispondevano positivamente, anche se adducendo ragioni diverse. Può essere che i filosofi teorici, per la natura del loro lavoro, tendano a identificare i problemi in termini generali e poi a proiettare nel passato le specificazioni moderne di quei problemi; mentre gli storici, per ragioni analoghe, tendono a rifiutare le formulazioni troppo generali -che vedono come vuote di contenuto storico- a quindi a ignorare o considerare irrilevanti le connessioni teoriche.

Nel caso delle argomentazioni, come si è già detto, Mori è più propenso a riconoscere isomorfismi e linee di continuità. Tuttavia, egli pensa che le argomentazioni antiche non abbiano le caratteristiche di esplicitezza e validità formale di quelle che i filosofi analitici chiamano "argomentazioni"; anzi, le argomentazioni dei filosofi classici, misurate sugli standard analitici di oggi, in massima parte "si dissolvono come neve al

sole", come aveva già osservato Emanuela Scribano, citata sia da Mori sia da me. Ragion per cui le argomentazioni antiche andrebbero valutate per "la validità che hanno *storicamente* conseguito attraverso il consolidarsi delle tradizioni", cioè – interpreto - per l'efficacia persuasiva che hanno avuto più che per la loro validità nel senso che la logica dà al termine.

A me pare che qui Mori sia anzitutto troppo severo con gli antichi e troppo generoso coi contemporanei. Come ha osservato Tim Williamson, citato da La Rocca, la qualità argomentativa dei testi analitici di oggi - presunto regno del rigore - non è sempre sopraffina; e d'altra parte non pochi argomenti di Aristotele, Tommaso e Cartesio hanno sfidato con successo i secoli. E' vero, le dimostrazioni di Spinoza così come si presentano fanno quasi sempre acqua, ma è altrettanto vero che molte di esse possono essere facilmente corrette, senza tradire le intenzioni di Spinoza, in modo da renderle valide. In questo senso Mori ha ragione ad attribuirmi la convinzione che "alcune argomentazioni storicamente costituite come "precedenti"" possano essere rese conformi agli standard di oggi; anzi, io penso che questa operazione di "raffinamento e correzione" sia in molti casi, più che una vera *emendatio*, un'operazione abbastanza superficiale di riformulazione e integrazione delle premesse, che sfrutta i materiali stessi del filosofo antico e che egli avrebbe approvato e condiviso. Vari filosofi dell'età moderna, per esempio Cartesio e Locke, erano notoriamente insofferenti degli standard espositivi e argomentativi dei loro predecessori che noi chiamiamo tardo-scolastici, e andavano in cerca di standard metodologici alternativi e più "naturali". Questi standard alternativi non sono stati trovati, né allora né in seguito; ma la critica dei vecchi metodi è servita ad imporre la convinzione, tuttora condivisa, che gli standard di validità logica non siano un metodo di organizzazione del discorso ma un metodo di controllo della sua accettabilità razionale. Questa convinzione ha avuto anche effetti negativi: si è diffusa l'idea che il discorso filosofico può procedere un po' come viene viene, e il controllo semmai si farà dopo; ma, come nella produzione industriale, il controllo *ex post* qualche volta viene dimenticato, a volte anche dagli analitici oltre che da quello che La Rocca chiama "il resto del mondo" (alcuni dei cui esponenti hanno se non altro l'attenuante di essere nietzschiani e quindi nemici di ogni prigione logico-grammaticale). Tuttavia, questo non vuol certo dire che i filosofi del passato abbiano costantemente sragionato; al contrario, il disordine argomentativo a cui si erano sentiti legittimati è, in molti casi, superficiale e facilmente rimediabile.

Vorrei in secondo luogo ricordare che gli standard argomentativi non sono un'invenzione recente, una camicia di forza escogitata da Hilbert e Frege e imposta alla filosofia da Carnap e oggi da Williamson. Molti di questi standard sono stati elaborati da Aristotele e dagli Stoici, e praticati per secoli prima della rivolta antiformalistica dell'età moderna. Anzi, come dico un po' più ampiamente qui sotto rispondendo a La Rocca, semmai la filosofia contemporanea ha liberalizzato i criteri di accettabilità razionale, legittimando forme di argomentazione come l'inferenza alla spiegazione migliore che avrebbero fatto arricciare il naso all'autore degli *Analitici*. Quindi, a mio parere, non c'è ragione di trattare i filosofi del passato come estranei ai canoni argomentativi attuali e perciò non sottoponibili ad essi, salvo imperdonabili anacronismi.

Venendo alla questione della verità, contro le mie propensioni ermeneutiche Mori sostiene che per ricostruire il pensiero di un autore del passato non è affatto "utile...immaginare che Spinoza (o Platone o Wittgenstein) avessero ragione, che le cose stiano come dicevano loro. Cioè non è affatto necessario compiere, recuperando non so se un atteggiamento ermeneutico...o inconsciamente storicistico, un atto di immedesimazione del soggetto nell'oggetto". Qui, per evitare confusioni, è bene cominciare dall'inizio. Comprendere il pensiero di qualcuno, filosofo o no, è tra l'altro, e secondo alcuni fondamentalmente, capire il *potenziale inferenziale* (Frege) delle sue asserzioni, cioè rendersi conto di quali sono le implicazioni di quelle asserzioni e da quali premesse possono essere fatte derivare (c'è chi dice - non io - che in ciò consiste il significato delle sue asserzioni). Capire le implicazioni è supporre che le sue asserzioni siano vere e determinare che cosa ne segue; capire da quali premesse le asserzioni derivano è supporre che certe premesse siano vere, e vedere se quelle asserzioni ne conseguono, cioè risultano vere se le premesse sono vere. Tutto ciò non è opzionale: è ciò che *significa* cogliere il potenziale inferenziale di un'asserzione. Gli storici della filosofia fanno regolarmente tutto questo, e fanno bene. Non so se ciò equivalga a "immedesimarsi nell'oggetto" della ricerca: è un'espressione piuttosto vaga, che può anche alludere a psicologismi gratuiti e irrealizzabili. A me è sembrato che nella tradizione ermeneutica si trovi un'intuizione coerente con quanto ho appena detto: per capire Spinoza è utile provare a ragionare come Spinoza, cioè sulle premesse di Spinoza (non aggiungo "e con le regole di ragionamento di Spinoza", perché dubito che Spinoza avesse delle sue peculiari regole di ragionamento). Magari mi sbaglio e gli ermeneutici hanno in mente tutt'altro, ma in ogni caso questo è quel che volevo dire.

Del denso e complesso intervento di La Rocca vorrei toccare tre punti: la (presunta) natura intraparadigmatica della filosofia analitica, il primato dell'argomentazione, la concezione della filosofia teorica che La Rocca propone come alternativa a quella che emergerebbe dal mio libro.

Sul primo punto, forse c'è stato un fraintendimento. Parlando di problemi intraparadigmatici (non mi risulta di aver mai usato l'espressione "filosofia intraparadigmatica"), intendevo riferirmi al fatto che molti problemi (in particolare, molti di quelli di cui si occupano i filosofi analitici; ma non solo) presuppongono quadri teorici complessi, che sono lontani dalla consapevolezza del lettore anche colto, ma non esperto di quella particolare area della ricerca filosofica. Ad esempio, la domanda "A quale livello di elaborazione del contenuto proposizionale operano i processi di arricchimento libero?" presuppone il quadro teorico del contestualismo semantico. Non mi riferivo al fatto che la filosofia analitica in quanto tale sia "intraparadigmatica" nel senso di presupporre un quadro teorico condiviso. Del resto, la mia opinione è che non sia così, cioè che un tale quadro teorico, condiviso da tutti o dalla maggior parte dei filosofi analitici, non esista. I quadri teorici presupposti che avevo in mente caratterizzano singole linee di ricerca, singole discussioni, qualche volta tradizioni o "scuole" (ad esempio la tradizione dummiettiana o quella kaplaniana); in nessuno di questi casi si tratta di quadri universalmente condivisi in ambito analitico.

Sull'argomentazione, forse avrei dovuto essere più preciso. Nella sostanza, credo di essere abbastanza d'accordo con Williamson: come lui, non chiamerei 'argomentazione' qualsiasi tipo di "inferential movement"; o per meglio dire, per qualificare uno scritto filosofico come argomentativo (anziché dogmatico, aforistico, sapienziale, ecc.) non basta che vengano usate frequentemente espressioni come "quindi" o "di conseguenza" (altrimenti molti testi dei nostri studenti sarebbero modelli di pensiero argomentativo), e nemmeno che l'autore dia l'impressione di pensare che quel che dice dopo segua, in qualche modo non specificato, da ciò che aveva detto prima. Però, la mia concezione non è nemmeno così restrittiva come quella che La Rocca sembra adombrare, tra l'altro con la citazione di Walton. Anzitutto, non penso che in filosofia si debbano usare o si usino soltanto argomentazioni deduttive; ci sono, per esempio, anche inferenze alla spiegazione migliore. La tesi di Frege che gli enunciati denotano valori di verità, la teoria delle descrizioni di Russell, la teoria della raffigurazione del *Tractatus* di Wittgenstein e molte altre teorie e tesi filosofiche sono conclusioni di inferenze alla spiegazione migliore

(naturalmente, in tutti questi casi si può contestare che si tratti della spiegazione *migliore*). In secondo luogo, molte argomentazioni deduttive sono riduzioni all'assurdo: per esempio l'argomento del *Tractatus* per l'esistenza di oggetti semplici, l'argomento di Frege che conclude che gli enunciati non denotano pensieri, l'argomento di Wittgenstein contro il linguaggio privato sono riduzioni all'assurdo. Il caso che ha in mente La Rocca sembra essere quello delle cosiddette "argomentazioni (deduttive) dirette"; esistono, ma non sono così frequenti, neanche in filosofia analitica.

La Rocca dice che la concezione dell'argomentazione filosofica proposta da Williamson "si ispira... a un procedere logico-matematico". Se vuol dire che il canone delle argomentazioni deduttive è identificato con la logica classica, probabilmente è così (Williamson è notoriamente un fermo difensore della logica classica). Si vorrebbe però sapere quali sono le alternative. La Rocca pensa che dovrebbe essere contemplata la possibilità di validare argomentazioni sulla base della logica intuizionistica, o rilevante, o paraconsistente, o a più valori? Nulla in contrario, basta che, a scanso di equivoci, lo si dichiarino esplicitamente; il discorso filosofico complessivo risulterà allora tanto più convincente quanto più si è convinti che questa o quella logica non classica rappresenti un'alternativa apprezzabile alla logica classica (e il giudizio potrà essere diverso a seconda dell'oggetto del discorso: come è noto, si può pensare che si debba ragionare intuizionisticamente in filosofia della matematica ma non quando si tratta di fatti di natura, ecc.). Se invece l'alternativa che La Rocca ha in mente è che non ci sia *alcun* canone dell'argomentazione, allora è difficile distinguere la sua posizione da quella con cui Williamson polemizza: finiremo per chiamare "argomentativo" qualsiasi discorso in cui si si dichiarino o sia lecito presumere un'*intenzione* argomentativa, nel senso di un qualche "inferential movement". Francamente, non è questo il senso in cui io, come moltissimi altri, cerco di argomentare le tesi filosofiche che sostengo. Naturalmente questo non vuol dire che i testi filosofici debbano essere organizzati rigidamente in catene argomentative esplicite, come nella tarda Scolastica (anche se, ogni tanto, aiuterebbe la comprensione); vuol dire però che se si fa vedere che un certo "movimento inferenziale" non è riformulabile come un'argomentazione valida, ciò non costituisce un'obiezione alla verità della sua conclusione ma inficia in misura non irrilevante la qualità filosofica di un testo. "Quelli che non sentono alcun bisogno di rendere perspicua la loro argomentazione sono persi per la filosofia" (Wittgenstein); "Filosofare è: respingere argomentazioni sbagliate" (ancora Wittgenstein). Quest'ultima mi pare un'esagerazione, però è certo meglio che sostenere che, non essendoci canoni, *non ci sono* argomentazioni sbagliate.

Detto questo, io sono convinto che in filosofia le idee -i concetti e le teorie- siano importanti quanto le argomentazioni (le teorie mal argomentate sono gratuite, ma le argomentazioni le cui conclusioni hanno scarso peso teorico sono futili). La Rocca me ne dà atto, ma trova che il mio riconoscimento del peso delle idee "soccombe in realtà nell'enfasi sull'argomentazione". L'enfasi in questione è motivata dal fatto che questo rimane, a mio giudizio e con buona pace di Williamson, il principale spartiacque tra filosofia analitica e "resto del mondo". Vediamo comunque quale dovrebbe essere il giusto peso da assegnare alle idee secondo La Rocca, ovvero quali sono gli "aspetti essenziali del lavoro filosofico" che sarebbero sacrificati da un'insistenza eccessiva sull'argomentazione. L'aspetto "più difficile e importante" è " l'analisi e riformulazione di un orizzonte concettuale complessivo":

"L'“oggetto” proprio della filosofia è l'orizzonte complesso di concetti e di connessioni tra concetti che costituisce il presupposto delle nostre attività discorsive e conoscitive e delle nostre azioni."

"Il tipo di verità che si può acquisire non è quella di tesi cumulative e stabili, ma l'esplorazione e l'illuminazione di presupposti di tal genere (il renderli *visibili*) e anche la scoperta di ragioni e argomenti per trasformarli e modificarli, o per sostenerne la legittimità (trasformandoli comunque, da assunzioni implicite in vincoli ineludibili)."

A me pare che, in questa caratterizzazione dell'"oggetto proprio" della filosofia, La Rocca proponga qualcosa di simile alla concezione del lavoro filosofico teorico che io ho descritto sotto l'etichetta di "ermeneutica". Si tratta di ricostruire il percorso attraverso cui siamo arrivati a pensare, parlare e agire così come pensiamo, parliamo e agiamo. L'idea è che le nostre attività, discorsive e pratiche, sono intessute di concetti variamente connessi tra loro, e che il lavoro del filosofo consiste nell'esplorare e illuminare questi concetti e connessioni. Ci si può naturalmente domandare chi siamo "noi" (spesso, a quanto pare, siamo rappresentati da pensatori, scrittori e artisti con cui alcuni di noi non si identificano più di tanto), e anche che cosa significa "intessute": si vuol dire che ci facciamo consapevolmente guidare da certi concetti, alla maniera in cui uno scienziato ragiona in termini di masse e campi elettromagnetici, o si vuol dire che le nostre attività sono descrivibili *come se* presupponessero una visione delle cose secondo certe articolazioni concettuali? Sono note difficoltà del punto di vista ermeneutico, che al momento lascio da parte, limitandomi ad auspicare che chi condivide questo punto di vista rifletta di più sul

problema wittgensteiniano di che cosa sia seguire una regola. La Rocca prevede la possibilità che le esplorazioni in questione abbiano un esito revisionistico -è possibile che siano scoperte ragioni per modificare gli assetti concettuali dati- e per questo aspetto prende le distanze dalle versioni più quietistiche di questo programma filosofico (includere certe interpretazioni del "secondo" Wittgenstein, come quella di P.M.S. Hacker).

Lungi da me negare la legittimità e l'interesse delle esplorazioni proposte da La Rocca (ne ho parlato anche in questo libro). Quello che mi pare difficile è identificare con tutto ciò la ricerca filosofica teorica, dal momento che molti filosofi sembrano aver fatto tutt'altro. Cito un paio di esempi che mi sono familiari. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, John Locke propose una teoria della comprensione del linguaggio (la cosiddetta teoria ideazionale) che avrebbe avuto grande fortuna, tanto da tenere il campo per un paio di secoli, essendo tra l'altro autorevolmente ribadita da Condillac. Alla fine dell'Ottocento Frege criticò la teoria, e più tardi Wittgenstein fece lo stesso con argomenti diversi; più recentemente, la teoria è stata riproposta, in formulazioni nuove, da Jerry Fodor e da vari altri filosofi del linguaggio e della mente. La teoria di Locke utilizzava concetti già in circolazione (a cominciare da quello di idea), ma non era un'esplorazione di questi concetti né mirava ad illuminarli, e nemmeno si proponeva di revisionarli; né lui, né Condillac, né Frege, Wittgenstein o Fodor erano interessati ai concetti e connessioni concettuali ereditate dalle tradizioni a cui appartenevano. Erano invece interessati a capire che cos'è la comprensione del linguaggio. Si può anche mettere in termini di indagine su un concetto (in questo dissenso da Williamson), ma in questo caso si dovrà dire che tutti questi filosofi non erano interessati a chiarire il nostro concetto di comprensione, ma a definire un concetto adeguato di comprensione; non a determinare come usiamo il termine 'comprensione' (o come certi filosofi lo hanno usato), ma a stabilire come faremmo bene ad usarlo. Allo stesso modo, non mi pare che H.P.Grice pensasse che le nostre attività comunicative abbiano come presupposto i concetti di cooperazione, di massima della conversazione e di implicatura; pensava invece che questi concetti (che non fanno parte del bagaglio di un parlante normale) servissero a descrivere in maniera illuminante quello che facciamo, senza saperlo, quando partecipiamo a una conversazione ordinaria. Mi pare che descrivere il rapporto tra questi concetti e le nostre attività discorsive in termini di presupposti sarebbe un po' come dire che il moto dei pianeti presuppone il concetto di gravitazione.

A me pare che la concezione della ricerca filosofica proposta da La Rocca si sia affermata solo in tempi relativamente recenti, pur avendo antecedenti antichi. Essendo per molti aspetti la concezione del "secondo" Wittgenstein, non sarò certo io a negarne il valore. Ma, accanto ad essa, sono state e sono tuttora praticate altre strade. Un grande maestro di filosofia, Aristotele, ha fatto vedere molto tempo fa che progetti esplorativi e progetti costruttivi e normativi possono essere perseguiti insieme; non mi è chiaro perché oggi non dovrebbe essere più possibile.