

Georg Sans, *Al crocevia della filosofia contemporanea*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010. Un volume di pp. 328.

Quello di cui parleremo è un libro di storia della filosofia contemporanea, e l'oggetto stesso è già di per sé meritevole d'attenzione.

Potrebbe sembrare che il primo requisito per scrivere di storia sia la distanza tra colui che scrive e ciò di cui scrive, perché verrebbe così garantita quell'oggettività necessaria per distinguere la storia dalla testimonianza: interessanti e importanti entrambe, non vanno però confuse. La prima distanza da frapporre dovrebbe allora essere quella temporale, per cui diventa arduo scrivere una storia contemporanea che non voglia essere né la cronaca di quanto registrato né il racconto di quanto vissuto: come nel caso della cronaca ci si limiterebbe alla raccolta di informazioni che spetterebbe ad altri valutare, così nel caso del racconto si offrirebbe la propria voce che spetterebbe ad altri ascoltare. È dunque lo spettro dell'oggettività a turbare chi si accinge a scrivere di cose recenti e voglia che il suo discorso abbia un valore non esclusivamente personale. Evitare la partigianeria o più semplicemente l'avventatezza pare difficile se non impossibile.

Se poi ci si accinge a scrivere di storia della filosofia, la matassa si ingarbuglia ulteriormente, giacché neppure la distanza temporale sembra sufficiente a garantire la pretesa di oggettività e attendibilità, e molto spesso le nostre storie della filosofia rischiano di dire più di noi che le scriviamo che non di coloro di cui scriviamo. Ma anche questa, ormai, è cosa nota e sostanzialmente irrimediabile: si tratta di mantenere un certo equilibrio e di essere parchi e morigerati, da un lato, e di non limitarsi a un riassunto sostitutivo o alla mera riedizione di testi perduti, dall'altro.

Insomma, senza scomodare Dilthey, se scrivo la storia della vita di Alessandro Magno, non avendo vissuto quegli eventi e dovendoli ricostruire, tenterò in qualche modo di "sostituirmi" a lui e cercherò di farlo nel modo più accurato e pertinente, selezionando quegli aspetti che considero rilevanti, per esempio non parlando di chi gli sellava il cavallo o di come erano vestite le sue guardie di scorta; ma se scrivo di chi lo ha istruito, Aristotele, anzi non di lui ma del suo pensiero, non avendo pensato quello che lui ha pensato e dovendolo ricostruire, la mia "sostituzione" a lui e la mia "selezione" degli aspetti rilevanti sono senz'altro più problematiche, perché entrambi – Aristotele ed io – stiamo pensando e selezionando... e non essendo il mio pensare e selezionare il suo, è quasi necessario che il mio sostituirmi a lui acquisti il volto del tradimento. Posso certamente dire: *Volete sapere quel che ha pensato Aristotele? Be', leggetevelo!*, e questo invito – anche se sgarbato – avrebbe un senso, mentre suonerebbe molto più paradossale se dicessi: *Volete sapere quello*

che ha fatto Alessandro Magno? Be', andate in Macedonia nel IV secolo avanti Cristo e corretegli dietro. La mediazione dello storico *tout court* sembra necessaria e accettabile, mentre quella dello storico della filosofia crea più diffidenza e ci si aspetta che sia ancora più circospetta.

Se il discorso si potesse concludere con un invito all'*aurea mediocritas*, non si spiegherebbe come e perché sulla storia e sullo scrivere di storia si siano impegnati così tanti e tali ingegni, e come altrettanti continuino a dedicarsi all'improbabile fatica di spingere il masso di Sisifo su per la rupe. Alla fine, forse è meglio semplicemente far finta di niente, mettere in conto le difficoltà che ci aspettano confidando nella nostra buona stella e porci all'opera: questa verrà poi giudicata e valutata o magari bellamente dimenticata. Del resto, si può anche centrare un bersaglio importante pur avendo mirato altrove: chi potrà mai dire che non vale la pena di leggere *Dialettica dell'illuminismo* perché l'illuminismo di cui parla non è mai esistito e ogni storico del Settecento alza più d'un sopracciglio quando glielo si nomina? E chi mai dirà che non si impara nulla dalle lezioni hegeliane di storia della filosofia perché il peso dell'aggettivo *hegeliano* è troppo gravoso e l'autore è un Procuste, geniale sì, ma pur sempre sanguinario?

Consapevole dei rischi, anche Georg Sans si è cimentato nell'impresa, raccontando la sua storia della filosofia contemporanea con un libro che nasce dalla sua attività didattica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Lo fa affrontando di petto la difficoltà lampante di un oggetto sfuggente e multiforme di principio, la filosofia, occupandosi proprio del punto di cui è ancor più difficile scrivere, la contemporaneità. Egli propone l'immagine del crocevia (dove il titolo del volume) costituito dalle tre linee fondamentali di sviluppo del pensiero degli ultimi duecento anni, a partire cioè dalla stagione del "pensiero puro" dell'idealismo speculativo, che viene diversamente criticato e "superato" secondo direzioni accomunate dal punto di partenza e dal volersene allontanare, ma che poi procedono secondo proprie autonome dinamiche, rispettivamente come "pensiero scientifico", "pensiero esistenziale" e "pensiero linguistico".

L'assunzione centrale del lavoro, dunque, non è semplicemente quella per cui con Hegel giungerebbe al proprio compimento e alla propria massima espressione un progetto e un'idea di ragione successivamente abbandonato, per cui lo storico dovrebbe seguire le diverse e successive vie battute dal pensiero filosofico; Sans propone invece una connessione più forte, perché «la filosofia, dopo Hegel, è sostanzialmente una reazione a Hegel» (p. 5). Se questa tesi, in senso stretto, è storicamente discutibile (giacché v'è anche una parte dell'Ottocento e del Novecento che non subisce un influsso hegeliano né positivo né negativo), essa si rivela però euristicamente feconda a livello meta-filosofico, ed è una bussola che effettivamente permette di orientarsi in un dibattito così caleidoscopico come quello contemporaneo. Sans cerca di evitare una mera rassegna dossografica di vari autori e correnti che si limita alla sequenza cronologica: se allora quel che accomuna la contemporaneità è il rifiuto dell'idea di «pensiero puro» che trova in Hegel il suo apice, può esser considerato indifferente che sia ingaggiata direttamente con lui una polemica oppure no, ed è possibile raggruppare autori e correnti in base al modo in cui hanno elaborato un pensiero non più «puro», proponendo una filo-

sofia di volta in volta incentrata sulla scienza empirica, sull'esistenza umana o sulla dimensione linguistica.

Il volume si apre dunque con la parte dedicata al «pensiero puro» (pp. 19-92), e affronta dapprima i presupposti kantiani dell'idealismo e le reazioni alla filosofia critica (anche circa il rapporto tra fede e ragione), poi l'esigenza dell'assolutezza del fondamento e della sistematicità del suo svolgimento che emerge con Fichte e prosegue con la multiformità del percorso di Schelling, per giungere finalmente a Hegel, a partire dalla cui logica speculativa si chiariscono il senso della dialettica e la portata della *Fenomenologia dello spirito*, passando quindi alla sua filosofia politica (di cui si esplicitano i nessi col dibattito tra liberali e comunitari) e alla frattura tra destra e sinistra hegeliane, in particolare sulla questione della religione come «rappresentazione», considerando Strauß e Feuerbach. Il tema dominante di questa stagione è lo spinoziano (ma già neoplatonico) $\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$, l'aspirazione cioè alla comprensione della parte nel tutto che si esprime tanto a livello ontologico-metafisico che gnoseologico.

Fin qui il discorso di Sans segue – efficacemente – una narrazione consolidata; è con la seconda parte, riservata al «pensiero scientifico» (pp. 93-172), che manifesta la sua originalità. Se in generale questa impostazione si definisce in relazione ai progressi delle scienze, per cui qualsiasi riflessione filosofica deve partire dagli esiti delle scienze positive, si tratta di vedere in particolare come ne venga seguito lo sviluppo. Vengono distinte due direttive principali: la prima è quella che individua il riferimento della filosofia nelle *scienze sociali* e nella *storia*, dove presenta il positivismo di Comte e il liberalismo di Mill, per proseguire con il socialismo di Marx (sottolineando il retaggio hegeliano del tema dell'alienazione), passando poi allo storicismo di Dilthey e alla sociologia di Weber (di cui si approfondisce l'analisi delle origini del capitalismo), per giungere alla Scuola di Francoforte e alla teoria dell'agire comunicativo di Habermas; nella seconda linea la filosofia si confronta invece con le *scienze naturali* e la *matematica* e vengono considerati l'empirismo logico (da Frege, Russell e il Circolo di Vienna fino al naturalismo di Quine), la filosofia della scienza (dal verificazionismo neoempirista al falsificazionismo popperiano e all'analisi kuhniana delle rivoluzioni scientifiche, approfondendo la questione del realismo) e infine il pragmatismo (Peirce, James e Dewey, ma anche Putnam e Papini).

Qui il criterio proposto mette alla prova la sua efficacia, giacché le connessioni e gli apparentamenti sono meno scontati o consolidati: la scelta di collegare il positivismo a Marx e allo storicismo, infatti, non è banale e risponde allo sforzo di individuare un tratto comune nell'approccio scientifico alla realtà (umana, in questo caso) diverso da quello hegeliano, mirando a un sapere positivo e non assoluto. In ogni caso, il neoempirismo e il suo sviluppo restano distinti e di fatto non assimilabili al primo schieramento, e questo non solo perché nel secondo il collegamento a Hegel è praticamente assente (può esserci il dato biografico di alcuni dei suoi esponenti che sono stati idealisti, ma certo il loro pensiero non si svolge in contrapposizione a lui, ma su tutt'altre premesse), ma anche perché l'idea di scienza dei due gruppi è troppo diversa e può essere considerata come la stessa cosa solo se elevata a un livello che probabilmente nessuno dei due avrebbe rite-

nuto condivisibile. Questo è invece proprio il livello che Sans prospetta: sarebbe una scelta illegittima solo se venisse affermato che tale concetto è condiviso dagli autori considerati, ma non lo è perché il punto di vista dello storico non è sullo stesso piano delle concezioni esaminate, di cui al contrario egli cerca di mettere in risalto le differenze e specificità; il difetto sarebbe nell'appiattare le concezioni che si esaminano sulla propria, ma questa non entra in gioco se non per organizzare e rendere possibile il confronto.

La storia del «pensiero esistenziale» (terza parte, pp. 173-238) procede dalla netta opposizione non solo alla filosofia hegeliana ma anche a quella scientifica, di cui si mette in questione il comune presupposto: la fiducia nella capacità della ragione di conseguire una verità. Vengono presentati quindi Nietzsche e Kierkegaard come precursori dell'esistenzialismo novecentesco, che viene poi esaminato nell'opera di Heidegger, Sartre e Lévinas, non prima di aver affrontato Husserl e la fenomenologia.

E qui chi scrive trova un inciampo, personalissimo, che gli rende il percorso più accidentato del previsto. Si tratta però di un ostacolo per me, che a molti invece potrà non apparire tale. Ciò che mi lascia perplesso è considerare Husserl come «la terza figura da annoverare tra i precursori dell'esistenzialismo» dopo Nietzsche e Kierkegaard (p. 174), anche se Sans non manca di sottolineare sia la sua irriducibile specificità, sia il modo in cui i suoi «seguaci» ne hanno trasformato il progetto in una direzione che il fautore di una «filosofia come scienza rigorosa» non avrebbe certamente condiviso; non avrei poi dedicato lo stesso numero di pagine a Husserl (pp. 197-206) e a Lévinas (pp. 229-238), ma anche questa è una scelta che potrebbe invece sposata da molti fenomenologi di oggi: che il cammino della fenomenologia sia quello delineato in questo libro è forse proprio il modo in cui maggioritariamente l'attuale fenomenologia concepisce se stessa. Resta incontestabile che il pensiero di Husserl è oggettivamente il riferimento prossimo di Heidegger, Sartre e Lévinas. Al limite, si potrebbe porre la questione se tale pensiero si esaurisca nell'essere condizione di possibilità dell'esistenzialismo, ma non si potrebbe considerare tale rilievo pertinente se fosse sollevato dal punto di vista teorico e resterebbe solo da valutare se la scelta regge da quello storiografico: bisogna cioè domandarsi se si capisca meglio Husserl mettendolo in relazione a Frege e a Russell o connettendolo a Kierkegaard e Heidegger. Sans opta per la seconda possibilità, io preferirei la prima, e questo è quanto.

L'ultima parte considera il «pensiero linguistico» (pp. 239-316), che muove dalla considerazione del ruolo centrale del linguaggio non solo nell'espressione ma anche nella formulazione del pensiero: da questo punto di vista, sono considerate complementari la filosofia «analitica» e quella «continentale». Il profilo della prima è tracciato a partire dall'opera di Wittgenstein (di cui si esaminano le cosiddette due fasi, del *Tractatus* e delle *Ricerche filosofiche*) e se ne seguono gli sviluppi nella filosofia del linguaggio ordinario, in particolare soffermandosi su Austin e Ryle, passando poi alle questioni affrontate dalla filosofia della mente (la critica ryleana al dualismo, il comportamentismo, il materialismo e il funzionalismo con Turing, Nagel e Davidson) e dalle teorie del significato (approfondendo Frege, Russell e Kripke). Passando alla tradizione continentale vengono presentate l'ermeneutica

di Gadamer e Ricoeur (ma già di Schleiermacher, Dilthey e Heidegger), lo strutturalismo dalla linguistica di Saussure alle altre scienze umane con Lévi-Strauss, Barthes, Lacan e Foucault, fino ad arrivare alla decostruzione di Derrida e al pensiero postmoderno con Lyotard e Vattimo.

La contrapposizione tra i cosiddetti “analitici” e “continentali” è ormai un punto acquisito del dibattito attuale e della storiografia filosofica che tenta di occuparsene, anche se la definizione stessa delle due famiglie è problematica, se i loro contorni non sono sempre così netti e se ultimamente vi sono tentativi di dialogo importanti, improntati al superamento delle unilateralità caratteristiche di qualche decennio fa. In effetti stiamo forse entrando in una nuova fase, anche se i frutti di un incontro sembrano al momento ancora modesti o di difficile valutazione. Si potrebbe dire che, in realtà, l’opposizione tra analitici e continentali non sia che una ripresa di quell’opposizione che aveva già diviso “scientifici” ed “esistenziali”, solo in una nuova veste che attribuisce la centralità al linguaggio, peraltro inteso (e usato) in due modi quasi incommensurabili. Ci troviamo qui di fronte a un problema analogo a quello incontrato relativamente al termine *scienza*: se là si trattava di impostare un livello ulteriore e un concetto più ampio o astratto per ricomprendere sia Marx e lo storicismo sia il neoempirismo e il pragmatismo, qui è necessaria una mossa analoga con il termine *linguaggio*, che è una cosa assai diversa per Wittgenstein e per Derrida, ma che può diventare la stessa per Sans che scrive di loro. Come che sia, pur con tali precisazioni, il *linguistic turn* è proprio il punto che accomuna e che, dal punto di vista del racconto di Sans, è preponderante rispetto a quanto divide: si possono connettere all’esistenzialismo l’ermeneutica e la decostruzione intendendole come suo sviluppo, ma è stimolante presentarle invece in relazione alla filosofia linguistica e, anche qui, va valutato è se questa scelta sia migliore rispetto all’altra in vista della loro comprensione.

Lo scopo del libro è in effetti di «mettere in luce una logica insita nello sviluppo del pensiero contemporaneo» (p. 239) ed è chiaramente necessario operare una ricostruzione del suo percorso che evidenzii e privilegi certi nodi teorici a scapito di altri; altrettanto chiaro è che tutto questo non sarebbe possibile senza una personale opzione filosofica. Sans è convinto che «la pretesa di elaborare un sistema puramente razionale [...] continua a essere una valida alternativa teorica sia al naturalismo sia all’ermeneutica» (p. 13): correttamente, non mette però in gioco questa sua posizione nella presentazione del pensiero altrui; semmai la sua filosofia è quella che gli permette di impostare le coordinate del racconto, e quindi si deve solo valutare se essa permetta un orientamento efficace al lettore e crediamo che sostanzialmente vi riesca.

Sans sottolinea poi come oggi il filosofo debba comunque compiere una scelta rispetto alle quattro possibilità che la contemporaneità gli prospetta – e questo è un dato di fatto; interessante è però quello che gli chiede, e cioè che sposi un pensiero puro, scientifico, esistenziale o linguistico in base a motivi che siano razionalmente argomentabili e che critichi le alternative in base a considerazioni razionali. Ove così non fosse, si sarebbe abbandonata l’impresa filosofica, che si può diversamente modulare, ma che deve comunque trovare nella ragione (seppure variamente intesa) un «punto di riferimento comune a tutti»; questa esigenza è avanzata nelle

ultime pagine del volume, dedicate alla discussione del pensiero postmoderno, cui si oppone la lecita speranza «che la modernità non sia finita» (p. 316). Pur non sposando completamente la sua preferenza per un pensiero puro, si tratta di un auspicio che chi scrive condivide e che spera siano in molti a sottoscrivere.

Lorenzo Fossati
Università Cattolica del Sacro Cuore
lorenzo.fossati@unicatt.it