

*Sul concetto di filosofia  
Le aporie della scientificità*

1. *Introduzione*

La questione che si intende mettere qui a tema, per quanto attraverso un itinerario certamente parziale, è quella dello statuto della filosofia, del suo modo d'essere, e dunque, seppure in termini molto generali, del suo stesso senso. Per farlo si assumerà un filtro particolare: la possibilità o meno di considerare la filosofia come una delle forme del discorso scientifico. L'idea che fa da guida al percorso che si andrà a svolgere è che proprio nella difficoltà o addirittura nell'aporia nella quale la filosofia si trova nel momento in cui affronta la questione della propria scientificità si possano rintracciare le tracce di un senso del discorso filosofico che non si esaurisce né nella riduzione della filosofia a scienza tra le scienze, né nella sua pretesa di porsi al di là o al di sopra dell'orizzonte della scienza.

Per affrontare il tema si prenderanno le mosse (2) dal saggio husserliano del 1911 sulla filosofia come scienza rigorosa, ritenendo che in esso sia messa a tema e problematizzata quella che diventerà poi la grande frattura che va a segnare la discussione novecentesca in relazione alla questione dello statuto scientifico della filosofia. Si farà quindi cenno (3) a un recente lavoro di Timothy Williamson, nel quale il filosofo inglese sostiene una tesi continuista relativamente allo statuto della filosofia rispetto alle scienze particolari, negando qualsiasi forma di eccezionalità al discorso filosofico. A partire da Williamson si andranno quindi a considerare (4) alcuni luoghi classici che argomentano invece a favore di una eccezionalità della filosofia rispetto ad altre forme del sapere e ci si riferirà in particolare al lavoro di Martin Heidegger e, tangenzialmente, a quello di Ludwig Wittgenstein. Si considererà quindi, nelle parti conclusive, la peculiarità delle riflessioni circa il modo d'essere della filosofia dapprima (5) del giovane Hegel e quindi (6) di Kant, rintracciando in esse una pratica della filosofia che tiene insieme la scientificità del discorso filosofico e la sua irriducibilità alla struttura fondamentale delle discipline scientifiche particolari. Si concluderà dunque (7) con un cenno al mito della caverna di Platone, nel quale

la filosofia può essere rappresentata certo come l'acquisizione di una disciplina, la quale trova però il suo senso al di là e fuori del suo essere semplicemente e solamente una disciplina.

## 2. *Patologie della filosofia*

Quando nel 1911 pubblica sulla rivista «Logos», dietro invito di Heinrich Rickert, il saggio *La filosofia come scienza rigorosa*, Husserl compie una duplice operazione: da una parte disegna i tratti fondamentali del dibattito filosofico del tempo, mettendo in rilievo le aporie, le incoerenze e quelli che a lui paiono i pericoli delle due prospettive teoretiche all'epoca più diffuse, ovvero il naturalismo e lo storicismo, dall'altro tratteggia la propria posizione filosofica, ovvero quella della fenomenologia, come l'unica alternativa in grado di rispondere tanto allo scientismo naturalistico – che nelle pagine finali viene chiamato anche «fanatismo scienziata (*Wissenschaftsfanatismus*)»<sup>1</sup> – quanto alle implicazioni, secondo Husserl necessariamente relativistiche, dello storicismo di matrice diltheyana e “neohegeliana”.

Il testo husserliano ha dunque una peculiare valenza metafilosofica. Riflettendo sulle caratteristiche e sui limiti delle concezioni a cui si contrappone, il discorso si concentra, infatti, sulla natura stessa della filosofia, sul suo statuto; ovvero su ciò che ci si può o che ci si deve attendere da essa. La domanda che attraversa il testo di Husserl, domanda che andrà a costituire uno degli elementi poi più problematici dell'evoluzione del suo pensiero, soprattutto se si pensa a quell'opera per molti versi drammatica e certamente controversa che è la *Crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, è appunto quella che si chiede se la filosofia sia effettivamente e concretamente articolabile nelle forme di una scienza, ovvero, per meglio dire: «se la filosofia voglia ancora in futuro mantenere lo scopo di essere scienza, se essa possa e debba volerlo»<sup>2</sup>. Dove ciò che è evidentemente fin da subito chiaro è che la questione della scientificità è secondo Husserl una questione che implica una decisione; una questione, cioè, che non è data, che non è scontata, ma che deve trovare risposta nella pratica stessa del lavoro filosofico.

Il problema – e Husserl ne è ovviamente ben consapevole – è il senso che assume la parola scienza nella sua relazione alla filosofia, cosa significhi con-

<sup>1</sup> E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 101.

<sup>2</sup> *Ibi*, pp. 7-8 (corsivo mio).

cretamente pensare a una “filosofia scientifica”, che modello di scientificità si addica, se mai *un* modello vi si addica, alla struttura del discorso filosofico.

Se ci si pone in una prospettiva storica – sostiene Husserl – la risposta alla domanda circa la scientificità della filosofia sembrerebbe giocoforza andare incontro a una risposta negativa: per quanto infatti la filosofia incarni da sempre il bisogno e l’esigenza di articolarsi nella forma di una scienza rigorosa, essa sembra non avere mai davvero raggiunto questo obiettivo. Ciò appare particolarmente problematico, agli occhi di Husserl, all’interno della modernità. L’*ethos* dell’epoca moderna è, infatti, l’*ethos* della scienza; un *ethos* che la filosofia stessa, giustificando l’autonomia del metodo scientifico, ha per molti versi promosso e prodotto, lasciando però in questo lavoro in buona parte inalterata la possibilità del suo costituirsi come scienza.

Porre la questione della scientificità della filosofia, significa, dunque, situarsi dentro un nodo straordinariamente problematico, al punto da apparire come aporetico: la questione rimanda infatti a una mancanza (*la filosofia non si dà come scienza*) e a una necessità (*la filosofia deve essere pensata come scienza*).

Naturalismo e storicismo rappresentano per molti versi una fuoriuscita dall’aporia che si basa sull’assunzione di uno solo dei corni del conflitto: per il naturalismo, infatti, la filosofia, se vuole essere, non può che essere scienza<sup>3</sup>; per lo storicismo, proprio perché la filosofia non ha a che fare con qualcosa di storico come avviene nelle scienze della natura, è altro dalla scienza<sup>4</sup>. Alle spalle della differenza fra questi due atteggiamenti, c’è, secondo Husserl, un modo per molti versi inadeguato – e che è il medesimo per entrambi – di pensare la questione della scienza. Anzi, verrebbe da dire che è proprio da una non adeguata considerazione del concetto di scienza che derivano quelle due patologie filosofiche, per molti versi speculari, che sono appunto, nell’analisi husserliana, il naturalismo scienziato e il relativismo storicista. Per il naturalista la scienza è scienza della natura, e tutto ciò che è – e dunque anche la coscienza, il pensiero, le idee, la storia – se vuole essere indagato scientificamente, deve essere pensato negli stessi termini oggettuali con cui si considerano gli enti di natura<sup>5</sup>. Anche per lo storicista la scienza è scienza della natura. Solo che, assumendo egli come irriducibile lo spirito alla natura, elimina con ciò la possibilità stessa di una filosofia intesa come scienza e trasforma dunque il discorso della filosofia in un

<sup>3</sup> Sulla critica husserliana al naturalismo, cfr. D. Moran, *Husserl’s Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism*, in «Continental Philosophy Review» XLI, 4(2008), pp. 401-425.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda la critica husserliana allo storicismo, cfr. G. Soffer, *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer, Dordrecht 1991, in part. il cap. II, pp. 29-57.

<sup>5</sup> E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 14.

discorso relativo a visioni del mondo che hanno senso e sostanza solo in relazione a determinate coordinate storiche e che non pretendono e non rivendicano istanze veritative di tipo oggettivo. Se il naturalista, cioè, in nome di quell'idea di scienza che si è affermata all'interno della modernità, riduce tutto a natura, ovvero, secondo Husserl, si impedisce di cogliere le cose ognuna secondo la propria natura, lo storicista, proprio nel tentativo di difendere la natura irriducibile dello spirituale, rinuncia all'idea stessa di scienza.

La diagnosi husserliana prelude, come risulta subito evidente, a un dibattito che attraverserà tutto il XX secolo e che è per molti versi all'origine delle differenze e delle fratture che attraversano anche il panorama filosofico odierno<sup>6</sup>. Non è infatti difficile scorgere nella divaricazione tra le due posizioni che Husserl discute, le origini di alcuni degli atteggiamenti filosofici che hanno poi segnato tutto il Novecento e gli stessi inizi del XXI secolo. Secondo una semplificazione che ha oramai mostrato tutti i suoi limiti, ma che svolge ancora una funzione orientativa generale in relazione al dibattito filosofico (e metafilosofico) contemporaneo, se da una parte la tradizione cosiddetta continentale tende a sottolineare la radicale differenza che il discorso filosofico rappresenta rispetto al procedere "oggettivante" delle scienze, la filosofia analitica, figlia per molti versi del neoempirismo logico, si muoverebbe invece in un rapporto di maggiore continuità e contiguità con la pratica scientifica, cercando di fare proprie non solo le nozioni di tipo scientifico, ma anche la logica del lavoro delle scienze<sup>7</sup>.

### 3. Una disciplina

*The Philosophy of Philosophy* è il titolo di un libro pubblicato nel 2007 da Timothy Williamson, uno dei più influenti filosofi contemporanei di area analitica<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Una diagnosi non molto dissimile a quella proposta da Husserl nel 1911 è stata proposta nel 2010 da Hilary Putnam: cfr. H. Putnam, *Science and Philosophy*, in M. De Caro - D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 89-99 (tr. it. in *La filosofia nell'età della scienza*, a cura di M. De Caro - D. Macarthur, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 57-70).

<sup>7</sup> Cfr. su questo M. Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago 2000 (tr. it. a cura di M. Mugnai, *La filosofia al bivio: Carnap, Cassirer, Heidegger*, R. Cortina, Milano 2004).

<sup>8</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Oxford 2007. Nel 2018 Williamson ha pubblicato un libro più divulgativo che riprende però alcune delle tesi contenute nel volume del 2007; cfr. T. Williamson, *Doing Philosophy. From Common Curiosity to Logical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Con questo testo Williamson entra con forza all'interno di un dibattito particolarmente attivo soprattutto nei paesi di lingua inglese intorno alla cosiddetta *Metaphilosophy*, ovvero, detto molto sinteticamente, intorno a quella disciplina che, forse anche sulla scorta della percezione di un pericolo di marginalizzazione della filosofia nella cultura contemporanea, si sforza di chiarire, esplicitare o addirittura determinare la natura del discorso filosofico e dunque, conseguentemente, lo statuto disciplinare della filosofia. La *Metaphilosophy* è quella disciplina che, programmaticamente, intende porre a tema gli scopi, i confini e i metodi che caratterizzano la ricerca filosofica<sup>9</sup>.

Il lavoro di Williamson nasce, come egli stesso dichiara fin dall'inizio, dalla constatazione di una carenza che affliggerebbe la filosofia contemporanea, ovvero quella di un'immagine adeguata della filosofia stessa, di una visione chiara dei suoi obiettivi e del suo modo di lavorare. Il libro è dunque, conseguentemente, il tentativo di produrre un'immagine della filosofia che sia in grado, dice Williamson, di renderle giustizia. L'espressione "renderle giustizia" (*does it justice*) rimanda, evidentemente, a un lavoro non solo descrittivo, ovvero a un'indagine circa i modi in cui la filosofia effettivamente si presenta all'interno del panorama culturale contemporaneo (aspetto che in effetti a Williamson proprio non interessa), quanto piuttosto a un compito normativo; a un tentativo, cioè, di dire che cosa la filosofia debba essere, o perlomeno quali siano le pratiche e i metodi che essa dovrebbe far propri per poter effettivamente essere una disciplina caratterizzata da una sua specifica identità, da un proprio specifico rigore e da una propria identificabile comunità di riferimento.

Come risulta evidente dal titolo del suo libro, Williamson rifiuta per questa sua indagine sulla natura della filosofia e in particolare sui metodi della ricerca filosofica, il termine *Metaphilosophy*. Questo termine, secondo Williamson, rimanda infatti all'idea che si possa guardare alla filosofia dall'alto o da una sorta di altrove o di aldilà di cui sarebbe perlomeno difficile afferrare lo statuto. Così come la metafisica nella sua accezione più generale è un tipo di indagine che si pone al di là e oltre la fisica, la *Metaphilosophy*, secondo il filosofo oxionense, tenderebbe necessariamente a porsi al di là della filosofia stessa, in una dimensione in cui la filosofia verrebbe considerata da un punto di vista necessariamente altro rispetto a quello della filosofia medesima<sup>10</sup>. *Philosophy of Philo-*

<sup>9</sup> Per un primo orientamento sul tema si veda l'articolo di N. Joll, *Contemporary Metaphilosophy*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <<https://www.iep.utm.edu/con-meta/>>. Cfr. anche S. Overgaard - P. Gilbert - S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

<sup>10</sup> Viene da riprendere, a questo proposito, il famoso § 121 delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein: «Si potrebbe pensare: se la filosofia parla dell'uso della parola "filosofia", dev'esserci una filosofia

*sophy*, invece, vorrebbe richiamare proprio l'idea di una totale immanenza del suo discorso al campo filosofico. Essa – *la filosofia della filosofia* – sarebbe cioè una delle molte filosofie speciali (una delle molte filosofie accompagnate da un complemento di specificazione), e il suo lavoro sarebbe perciò del tutto simile a quello che la filosofia da sempre compie quando si occupa di altre discipline o di altre attività, come accade nel caso della filosofia della politica o della filosofia della scienza, della filosofia dell'arte o della filosofia della storia.

Questo pensare la filosofia come una delle discipline che possono essere oggetto della filosofia stessa conduce a una delle tesi principali attorno alle quali si sviluppa il libro di Williamson: quella della *unexceptional nature of philosophy*<sup>11</sup>. L'idea di Williamson è che ci si debba liberare di quel modo di intendere la filosofia, non di rado tipico della retorica dei filosofi, che la ritiene come segnata da una peculiarità irriducibile rispetto a qualsiasi altro tipo di discorso. Una retorica che nasconde la pretesa della filosofia di porsi non come un sapere in mezzo ad altri saperi, quanto piuttosto come *regina scientiarum*, come quella forma del sapere che sola è in grado di considerare le pretese veritative delle altre scienze e che proprio per questo non avrebbe sostanzialmente nulla in comune con queste. In qualche modo l'intero libro di Williamson si sviluppa intorno a questa idea e mira alla fine a costruire e legittimare un discorso che consenta di vedere la filosofia come una disciplina specifica, esattamente come lo sono le altre discipline scientifiche, e quindi caratterizzata, come ogni altra disciplina, da proprie prassi, da propri metodi e da proprie comunità di riferimento.

Una disciplina come le altre, insomma.

L'idea che Williamson vuole difendere è chiara: la filosofia è un sapere privo di caratterizzazioni speciali che ne determinino una differenza radicale in termini di statuto rispetto ad altre forme di sapere e non va dunque pensato in termini di *eccezione* rispetto agli altri ambiti disciplinari dentro cui si articola l'universo dei saperi scientifici. Tale sapere – la filosofia – è certo mosso da domande specifiche, che non troviamo, se non in casi particolari, all'interno di altre pratiche di conoscenza, ma queste domande, per quanto peculiari, hanno comunque – questo il punto decisivo – il medesimo statuto delle domande che animano gli altri saperi<sup>12</sup>. Semplicemente, la filosofia, come la matematica e diversamente da quanto accade per la geologia, la biologia o l'astronomia, è una

di secondo grado. Ma non è affatto così; il caso corrisponde piuttosto a quello dell'ortografia, la quale deve occuparsi anche della parola "ortografia", ma non per questo è una parola di secondo grado» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, p. 69).

<sup>11</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 4.

<sup>12</sup> La natura non eccezionale della filosofia non implica infatti, secondo Williamson, che la filosofia debba dunque adeguarsi ai metodi delle altre discipline scientifiche.

*armchair discipline*, una disciplina, cioè, che non richiede un peculiare lavoro empirico di raccolta di dati, ma che si svolge, appunto, leggendo, studiando, ragionando, meglio se comodamente seduti su una poltrona e con una cattedra (magari universitaria) a disposizione.

Vedremo fra un attimo la problematicità connessa al considerare la filosofia come attraversata da domande che hanno lo stesso statuto delle domande che caratterizzano le altre discipline. Per ora non si può non osservare che il costruito “filosofia della filosofia” – con buona pace di Williamson – è caratterizzato da una ambiguità e circolarità del tutto peculiari e che anzi la possibilità stessa che si dia un costruito del genere sembra un argomento piuttosto forte contro la tesi della *unexceptional nature of philosophy*. Nella filosofia della filosofia, infatti, la filosofia non si rivolge – come sottolinea lo stesso Williamson – a un’attività in qualche modo esterna alla filosofia stessa, non si rivolge a un “oggetto” fuori di sé. La filosofia qui si rivolge a sé stessa, in un percorso autoreferenziale niente affatto scontato sul piano epistemologico e che anzi, se posto a tema, potrebbe rivelare, nella sua intrinseca problematicità, qualcosa di specifico relativamente al modo d’essere della filosofia. Se infatti non ci si deve scandalizzare che possa esistere accanto a una filosofia della biologia, a una filosofia della medicina o a una filosofia della tecnica anche una filosofia della filosofia, dall’altro lato non si può non osservare che sarebbe perlomeno arduo pensare – in analogia alla filosofia della filosofia – a una biologia della biologia, a una medicina della medicina o a una tecnica della tecnica.

#### 4. *Non è una scienza*

La posizione di Williamson è dunque una posizione che si pone per molti versi agli antipodi di una tradizione niente affatto marginale e che attraversa l’intera storia della filosofia che intende la filosofia in termini di differenza rispetto al modo d’essere delle scienze particolari. Ma si pone soprattutto in antitesi con tutte quelle posizioni che pensano la filosofia, ancora più radicalmente, come una pratica *altra* dalla scienza in generale. Posizioni che si ritrovano, ad esempio, per quanto con argomenti chiaramente differenti, nei due pensatori che hanno segnato nel modo più radicale l’esperienza filosofica del Novecento: Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein.

Secondo Heidegger, come noto, *la filosofia non è una scienza*; non solo non è una scienza: più radicalmente ancora *non può e non deve* esserlo. Una tesi, questa, che avvicina, seppure con motivazioni e intenti diversi, la prospettiva heideggeriana a quella wittgensteiniana.

Anche secondo Wittgenstein, infatti, la filosofia non è una scienza. E non lo è perché la sua attività non produce conoscenze, ovvero in quanto essa non è, in senso proprio, una disciplina cognitiva. La filosofia trova infatti il suo senso, secondo Wittgenstein, non tanto nella produzione di conoscenze, quanto piuttosto nella chiarificazione concettuale, ovvero in una attività che ha come proprio scopo quello di riuscire a dissolvere alcune questioni intricate intorno alle quali ci arrovelliamo, mostrando come esse siano, perlopiù, il prodotto di una qualche patologia del nostro linguaggio<sup>13</sup>. Più precisamente ancora, la filosofia, secondo Wittgenstein, non è una scienza perché essa non ha a che fare con lo stesso tipo di domande che caratterizzano le scienze. Le domande delle scienze sono tali per cui esse chiedono qualcosa rispetto a cui c'è sicuramente una risposta, anche se questa risposta non è conosciuta o appare addirittura, allo stato attuale, impossibile da raggiungere. Non avendo a che fare con domande di questo tipo, che sono appunto le domande di competenza delle scienze, la filosofia sembrerebbe piuttosto avere a che fare con domande per le quali non sappiamo se ci sia una risposta. Ma poiché, sempre secondo Wittgenstein, una domanda ha senso solo dove sussiste una risposta e a sua volta una risposta c'è solo dove c'è la possibilità di dire ciò di cui si sta parlando, da una parte la filosofia sembra caratterizzarsi come una disciplina che ha a che fare con domande prive di senso (ed è questa la filosofia di cui ci si deve in qualche modo liberare), dall'altro assume le forme di una attività il cui compito sembra essere proprio quello di mostrare l'insensatezza di quelle domande su cui la cattiva filosofia insiste (ed è questa la filosofia che invece deve essere praticata)<sup>14</sup>.

Nella famosa proposizione 6.53 del *Tractatus*, Wittgenstein scrive:

«Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque proposizioni della scienza naturale – dunque qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare. E poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che a certi segni nelle sue proposizioni egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro – egli non avrebbe la sensazione che noi gli insegniamo la filosofia –, eppure sarebbe l'unico metodo corretto»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Così scrive Wittgenstein nella proposizione 4.112 del *Tractatus*: «La filosofia è non una dottrina, ma un'attività» e il suo scopo «è la chiarificazione logica dei pensieri» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, prop. 4.112 [in seguito citato con la sigla TLP, seguito dal numero della proposizione a cui ci si riferisce]).

<sup>14</sup> Per un'analisi articolata della concezione wittgensteiniana della filosofia che attraversa tutte le fasi attraverso cui essa viene a dispiegarsi, cfr. O. Kuusela, *The Struggle Against Dogmatism. Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008.

<sup>15</sup> TLP, 6.53.

Mentre nella prima parte della proposizione Wittgenstein sembra dire solo l'insensatezza della filosofia in quanto disciplina, nella seconda mostra invece lo scopo della filosofia in quanto attività, ovvero in quanto lavoro di dissolvimento di quelle questioni metafisiche che attraversano non solo i discorsi filosofici, ma in generale molte delle nostre pratiche discorsive e dunque molte delle nostre modalità di rapporto con il mondo.

Quando Heidegger sostiene che la filosofia non è scienza, che essa non può e non deve essere scienza, non mira innanzitutto a mostrare, come accade dentro l'impostazione wittgensteiniana, che la filosofia non produce conoscenze. Egli tende piuttosto a differenziare il tipo di esperienze conoscitive che provengono da una interrogazione filosofica rispetto a quelle che conseguono alle domande tipiche delle scienze. La differenza tra l'interrogare filosofico e quello scientifico si gioca, secondo Heidegger, tanto nel *come* viene posta la domanda, quanto nel *cosa* viene posto in questione dalla domanda.

A un primo livello di approssimazione, la distinzione tra la domanda che appartiene alla scienza e la domanda invece non scientifica che sembra emergere dall'impostazione heideggeriana è per alcuni aspetti simile a quella di Wittgenstein. Anzi, un'affermazione come quella di Wittgenstein, per cui «la reale fonte della metafisica», quella che conduce «il filosofo nell'oscurità completa», deriva dal fatto che «i filosofi hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, ed hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui lo fa la scienza»<sup>16</sup>, potrebbe trovare per molti aspetti Heidegger consenziente. Anche secondo Heidegger, infatti, l'inganno letale dentro il quale cade perlopiù la filosofia è proprio quello di pensare la propria intenzione interrogativa sul modello della logica di domanda e risposta che è proprio della scienza e di pretendere perciò dal discorso filosofico un tipo di sapere quale quello proprio delle scienze.

Ciò che separa il discorso di Heidegger da quello di Wittgenstein, almeno a questa altezza dell'argomentazione, è il concetto di "domanda" su cui essi lavorano. Se per Wittgenstein, infatti, non esiste propriamente una "domanda filosofica", perché si dà domanda solo là dove si dà risposta e dunque nell'ambito di quei saperi che sono in grado di produrre conoscenze, l'idea che una domanda non implichi la necessità di una risposta non costituisce affatto, per Heidegger, una prova dell'insensatezza di quella domanda. Il rapporto tra domanda e risposta, dice Heidegger, «costituisce nell'ambito della filosofia, un

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 2002, p. 28

caso a sé»<sup>17</sup> (ecco un bel caso di *eccezionalismo* che sicuramente non piacerebbe a Williamson<sup>18</sup>). L'interrogazione filosofica, infatti, a differenza di altre forme dell'interrogare pronuncia, secondo Heidegger, una domanda che non trova la sua legittimità nella risposta verso cui rinvia, quanto piuttosto nel modo del domandare stesso. La caratteristica dell'interrogazione filosofica consiste cioè proprio nella determinazione per cui essa, pur indicando nel suo porsi stesso come domanda, un percorso da intraprendere ed affrontare, non contiene in questo suo porsi gli elementi della risposta, non ha cioè già in sé stessa un rinvio determinato verso ciò che deve costituire la risposta al problema che essa dischiude. È proprio il fatto che la domanda filosofica è una domanda di questo tipo ciò che consente a Heidegger di dire che l'interrogarsi, nella filosofia, vale già esso stesso come sapere, in quanto la risposta, in essa, «non può essere nient'altro che l'ultimissimo passo nella lunga sequenza di passi che costituisce un domandare fondato in sé stesso»<sup>19</sup>. La domanda intorno all'essere, ad esempio, non avendo proprio per il suo carattere di radicalità già inscrite in sé le stigmate della risposta, e non avendo dunque nemmeno in sé la certezza che una risposta, per quanto nascosta o persino inaccessibile, comunque c'è, non per questo, sostiene Heidegger, può essere considerata come una domanda accessoria, ornamentale o semplicemente ininfluenza, in quanto insensata. Anzi, la domanda appare così necessaria che a ben vedere noi ad essa, anche senza averla magari mai posta esplicitamente come domanda, abbiamo comunque già da sempre risposto in ogni nostro gesto, in ogni nostra parola, nel nostro stesso modo di dare senso – anche nelle pratiche quotidiane minime – alla nostra esistenza.

Se si dovesse esplicitare il modo d'essere più specifico dell'interrogazione filosofica si dovrebbe riconoscere, secondo Heidegger, che essa è quella forma di interrogazione in cui colui che pone la domanda chiama in causa, nella domanda, la totalità stessa, e quindi, nella totalità, la sua stessa intenzione interrogativa, se stesso in quanto interrogante. Nella filosofia, secondo Heidegger, è in atto un interrogare «nel quale ci interroghiamo penetrando nella totalità dell'ente, e ci interroghiamo in modo tale che noi stessi, gli interroganti, siamo inclusi nella domanda, veniamo cioè posti in questione»<sup>20</sup>. È proprio da questa inclusione dell'interrogante nella domanda che egli stesso pone che deriva il carattere peculiare della domanda filosofica, quello cioè che ne fa una domanda

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, tr. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1988, p. 23.

<sup>18</sup> Williamson – *ovviamente*, verrebbe da dire – non cita mai Heidegger nel corso del suo lavoro.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, cit., p. 12.

<sup>20</sup> Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992, p. 16.

che non può strutturalmente trovare la sua legittimità nella risposta a cui rinvia e che perciò ne rende impossibile una sua qualche adeguazione alla domanda che è propria delle scienze.

La filosofia *non è scienza – non può e non deve* essere scienza – perché le sue domande non hanno il medesimo statuto che hanno invece le domande che appartengono alle scienze; non, dunque, perché essa sia estranea alle istanze veritative che sono in generale proprie del discorso scientifico, ma perché intende porre quelle istanze a un livello diverso rispetto a quello delle scienze<sup>21</sup>.

In realtà, a ben vedere, nei primi corsi di lezione che tiene a Friburgo nel 1919, Heidegger, evidentemente sotto l'influsso della fenomenologia husserliana, non solo parla della filosofia come scienza originaria (*Ur-wissenschaft*), ma discute l'incapacità da parte della maggior parte dei movimenti filosofici di quegli anni di muoversi al livello della scienza originaria che invece la filosofia, per essere tale, necessariamente richiede<sup>22</sup>. E tuttavia, è proprio l'idea della filosofia come scienza originaria (che è una variazione del concetto husserliano di scienza rigorosa) ciò che impedisce che si possa pensare alla filosofia come a una scienza<sup>23</sup>.

In qualche modo, il percorso di Heidegger, lavorando per semplificazioni, sembra traducibile in questi termini:

- i. la filosofia è *scienza originaria*;
- ii. *la scienza, per essere tale, è sempre scienza positiva* e, in quanto positiva, *non è originaria*;
- iii. dunque, l'esigenza della filosofia di essere scienza originaria si rovescia in realtà in una negazione del suo carattere di scienza.

<sup>21</sup> In relazione al modo in cui Heidegger pensa il concetto di scienza, cfr. T. Kochelmanns, *Heidegger and Science*, University Press of America, Boston 1985. Una antologia di alcuni dei testi più rilevanti pubblicati sull'argomento si possono reperire in T. Glazebrook (ed.), *Heidegger on Science*, SUNY Press, New York 2012. All'interno del volume citato si veda soprattutto, oltre all'introduzione di Glazebrook (pp. 13-26), W.J. Richardson, *Heidegger Critique of Science* (pp. 27-45). Mi permetto inoltre di rimandare anche al mio *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002.

<sup>22</sup> Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 2002; Id., *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, tr. it. di A. Spinelli, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017. Sul dibattito tra una visione husserliana che rivendica la scientificità della filosofia e una visione storicista che difende un'idea di filosofia come visione del mondo, cfr. F. Andolfi, *La filosofia come visione del mondo*, «La Società degli Individui» 21(2004), pp. 95-106.

<sup>23</sup> Cfr., su questo, S.G. Crowell, *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy*, in H.L. Dreyfus - M.A. Wrathall, *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 49-64.

L'idea di scienza originaria che nel primo Heidegger caratterizza il modo d'essere della filosofia e che viene poi abbandonata in direzione di una negazione della scientificità della filosofia sfocia in una problematica circolarità, esplicativa, secondo Heidegger, del modo d'essere della filosofia: per non fondarsi in qualcosa d'altro da sé (il che la renderebbe non più originaria, ma derivata), essa deve infatti fondarsi del tutto in se stessa, deve da se stessa determinare i caratteri della sua originarietà. La scienza originaria deve mostrarsi come scienza senza poter presupporre nessuna idea di scienza:

«La circolarità implicita nell'idea di una scienza originaria, vale a dire la circolarità del presupporre se stesso, del tirarsi fuori con le proprie forze dalle paludi (della vita naturale) – una sorta di problema di Münchhausen per lo spirito – non è una difficoltà voluta a forza o costruita con finezza, ma è già il segno di un che di essenzialmente caratteristico della filosofia e della natura del suo metodo: questo, cioè, deve metterci in grado di superare la circolarità apparentemente invincibile, e di superarla in quanto esso permette di comprenderla come necessaria e come una legge della sua essenza»<sup>24</sup>.

La comprensione di questa ambiguità essenziale (essa infatti è necessaria ed è appunto *come una legge della sua* essenza) è, secondo Heidegger, la via che si deve percorrere se ci si vuole avvicinare al modo d'essere della filosofia, in quanto è solo confrontandoci con questa ambiguità, senza volerla nascondere o sottacere, che possiamo liberarci dalle false attese – siano esse troppo elevate o troppo misere – che la filosofia può produrre. Le false attese a cui fa cenno qui Heidegger sono legate da un lato alla pretesa di pensare alla filosofia come a una scienza – assumendo le scienze come criterio di rigore e correttezza argomentativa cui la filosofia dovrebbe cercare di adeguarsi<sup>25</sup> –, dall'altro, e al contrario, alla pretesa di pensare alla filosofia – proprio in quanto non omologabile nel proprio procedere al rigore caratteristico delle discipline scientifiche – all'annuncio di una visione del mondo<sup>26</sup>.

Questo oscillare fra un ideale di scientificità cui la filosofia dovrebbe cercare sempre più di avvicinarsi e il suo ridursi ad un alcunché di soggettivistico in nome dell'incapacità o dell'impossibilità della filosofia di fare proprio il rigore e la cogenza dimostrativa delle scienze, per quanto appaiano come due atteggiamenti

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 26.

<sup>25</sup> Pretesa neopositivistica, ma che in qualche modo intacca anche la fenomenologia husserliana. Più in generale, secondo Heidegger, pretesa e tendenza dell'intera filosofia moderna.

<sup>26</sup> Il riferimento è evidentemente a Dilthey, ma anche a Scheler e a Jaspers, ma anche a un "modo" comune e consueto di intendere la filosofia.

menti contrapposti e antagonistici, sono evidentemente entrambi, come già si è visto a proposito del testo husserliano dal quale si sono prese le mosse, non solo la conseguenza dell'assunzione di un modello di ricerca – quello delle scienze della natura – come unico e vero modello della ricerca, ma ancora di più e più radicalmente, secondo Heidegger, forme di un misconoscimento del modo d'essere che è proprio della filosofia. Ciò che entrambi i modelli rappresentano, infatti, è il tentativo di evitare o stemperare, in qualche modo, quello «stato di costante insicurezza»<sup>27</sup>, che non è un elemento che la filosofia possa semplicemente pensare di attraversare e superare per passare da uno stadio infantile alla sua maturità. Lo stato di costante insicurezza caratterizza invece, secondo Heidegger, in modo radicale ogni interrogazione filosofica, in quanto è conseguente al suo stesso modo d'essere, al suo essere espressione di una domanda che include, nel suo domandare, il domandante stesso e che non contiene perciò in sé stessa, nel suo darsi come domanda, l'indicazione della risposta.

Se si pensa la filosofia, come sembra pensare Williamson (e con lui, vale la pena sottolinearlo, più o meno l'intera politica della ricerca e della scienza a livello globale) come una disciplina allo stesso modo in cui lo sono le discipline scientifiche, la filosofia non può che rivelare, direbbe Heidegger, la propria nullità, la propria incapacità di essere ciò che si pretende che essa sia.

Di fronte a questo rischio, una possibile via d'uscita che si prospetta alla filosofia – ed è per molti versi una via d'uscita che Heidegger stesso ha almeno in parte percorso o comunque evocato e per molti versi indubbiamente provocato – è quella di rinunciare decisamente alla dignità del discorso scientifico e di rivendicare questa non scientificità come segno della propria differenza e quindi della propria peculiarità.

Dietro questa modestia della rinuncia del muoversi all'altezza del discorso scientifico, ovvero dietro questo altezzoso rifugio nella propria differenza, si cela però un rischio enorme. Se si rinuncia infatti a parlare della filosofia come scienza o come disciplina scientifica, non tende essa giocoforza a farsi esposizione delle convinzioni personali di un pensatore? Non tende cioè a diventare terreno di opinioni, come direbbe Platone, ovvero luogo di elaborazione di una più o meno vaga immagine del mondo e dunque terreno di conquista di retoriche giornalistiche e discorsi alla moda?

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 19.

### 5. *L'indisciplina della scienza*

In un frammento delle prime lezioni che tiene a Jena nell'a.a. 1801-02, anche Hegel si sofferma sul carattere scientifico della filosofia e sulla problematicità per molti versi aporetica che la sua specifica scientificità implica. In queste lezioni, infatti, Hegel si propone una introduzione alla filosofia – *Introductio in philosophiam* – e muove da quello che appare subito come un paradosso: nell'introdurre alla filosofia si deve infatti innanzitutto osservare, sostiene Hegel, che «la filosofia, in quanto scienza, non ha bisogno di un'introduzione, né la tollera»<sup>28</sup>.

L'elemento interessante, su cui vale la pena di richiamare l'attenzione, è che secondo Hegel l'impossibilità dell'introduzione alla filosofia è connessa al suo carattere scientifico, è cioè conseguenza del suo essere, appunto, scienza. Questo significa che dunque di nessuna disciplina scientifica è possibile qualcosa come un'introduzione? Certamente no. Anzi a ciascuna scienza particolare, secondo Hegel, va necessariamente anteposta un'introduzione

«nella quale deve essere indicato il suo posto determinato tra le altre <scienze>, e in cui, se essa deve essere necessariamente una scienza, e non semplicemente una raccolta di nozioni empiriche, deve essere dedotto il suo nesso con la filosofia, devono essere resi noti l'ausilio di cui ha bisogno e gli strumenti di cui si deve servire»<sup>29</sup>.

Di ogni scienza particolare si deve infatti preliminarmente indicare sia l'ambito di cui essa si occupa, quello che si potrebbe dire il suo "oggetto", sia la metodologia con cui quell'ambito lo si intende indagare. La filosofia, invece, per la sua fondazione non può assumere né un oggetto né un metodo; se lo facesse, oggetto e metodo sarebbero ad essa presupposti e tale presupposizione inficerebbe proprio il carattere scientifico della filosofia, il quale si esplica, se così si può dire, nella sua autofondazionalità. La filosofia è cioè caratterizzata da una sua specifica scomodità (per usare un termine che Hegel utilizzerà più tardi, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*<sup>30</sup>), e cioè dal *non poter presupporre*, se vuole essere filosofia, e cioè scienza nel senso radicale del termine, ovve-

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Queste lezioni...*, in Id., *Il bisogno di filosofia (1801-04)*, a cura di C. Belli - J.M.H. Mascacat, Mimesis, Milano 2014, p. 95.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)* (Quaderni di Verifiche 5), tr. it. a cura di F. Biasutti - F. Chierighin - G.F. Frigo - G. Granello - F. Menegoni - A. Moretto, Trento 1987, § 1.

ro scienza della totalità, né il suo oggetto, né il suo metodo. Per questo non è possibile che si dia introduzione alla filosofia. La filosofia non è *una* scienza, secondo Hegel, in quanto essa, per essere sé stessa, deve incarnare un modello di scientificità più arduo e radicale rispetto a quello delle scienze particolari. Un modello di scientificità che è caratterizzato dal non potersi mai dare per scontata, dal suo non potersi mai del tutto adeguare a una qualche prassi consolidata, dal suo continuo costituirsi in atto come un procedere che si fonda sulla sua stessa processualità; ovvero, detto diversamente, non su un qualcosa che le sta alle spalle, ma su ciò che essa stessa è chiamata a mettere in atto. La scienza, nel suo significato radicale, non è mai già fondata e per questo di essa non è possibile alcuna introduzione: perché non c'è nulla su cui essa possa appoggiarsi come a un fondamento che le possa garantire stabilità, se non al proprio procedere secondo ragione, ovvero secondo una normatività interna al pensiero stesso; che è però un compito, una attività, un processo, non qualcosa di già dato<sup>31</sup>. La filosofia, dice Hegel, «non ha bisogno di nient'altro, né può utilizzare alcunché di esteriore, perché al di fuori della sua fonte, al di fuori della ragione, non vi è nulla»<sup>32</sup>. Che non significa dire, secondo un idealismo di maniera, che non esiste nulla al di fuori del soggetto, al di fuori delle menti dei soggetti pensanti, quanto piuttosto che tutto ciò che la filosofia può dire non lo può fondare in null'altro che nella razionalità che essa stessa è chiamata a giustificare, a portare a esplicitazione e a realizzare<sup>33</sup>.

La scientificità della filosofia, dunque, è tutt'uno, secondo Hegel, con il suo non potersi dare nella forma di una disciplina scientifica particolare. Il concetto radicale di scienza che la filosofia incarna – per cui essa non possiede una datità che ne giustifica l'ambito disciplinare, non gode di un fondamento a cui potersi poggiare, non presuppone nulla, nemmeno la struttura logica del discorso dentro cui pure essa si svolge – è ciò che fa della filosofia, secondo Hegel, la «scienza della libertà»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Questo carattere ha fatto parlare della filosofia hegeliana come di una forma di antifondazionalismo. Per una discussione critica dell'antifondazionalismo come strategia interpretativa della filosofia di Hegel, cfr. L. Corti, *Hegel e il problema della fondazione: non-fondazionalismo, anti-fondazionalismo o auto-fondazionalismo?*, in «Verifiche» XLVI, 1(2017), pp. 159-186.

<sup>32</sup> G.W.F. Hegel, *Queste lezioni...*, cit., p. 95.

<sup>33</sup> Un'idea, questa che è per molti versi alla base dell'inferenzialismo di Robert Brandom: cfr. R.B. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.

<sup>34</sup> Nella Annotazione al § 5 della prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* Hegel afferma che la filosofia può «essere considerata come la scienza della libertà». In essa, dice ancora Hegel, scompaiono infatti «l'estraneità degli oggetti e con ciò la finitezza della coscienza» e attraverso questo movimento di togliimento vengono meno, nella filosofia, «la dipendenza (*Abhängigkeit*), la nostalgia

Essere scienza della libertà non significa essere scienza di qualcosa, quanto piuttosto essere quel continuo e incessante processo di negazione di tutte le istanze autoritative esterne alla ragione alle quali, secondo invece la prospettiva fondazionalista che Hegel cerca di destrutturare e decostruire, la ragione dovrebbe adeguarsi per poter attingere la verità: istanze che possono presentarsi nella forma del sapere rivelato, nella forma del discorso di una scienza particolare, nella forma di un potere autoritativo determinato, o anche, su un piano più decisamente filosofico, nella forma di una oggettività assunta come vera, nella forma dell'esperienza come tribunale del vero, nella forma di una soggettività che si pretende inaggrabile e intrascendibile.

È solo così, secondo Hegel, che la filosofia può corrispondere al bisogno originario da cui sorge: «da essa e per mezzo di essa imparare a vivere»<sup>35</sup>. È cioè solo in questa forma che la filosofia può corrispondere all'istanza pratica da cui proviene e a cui deve ritornare se vuole essere effettivamente ciò che essa è.

## 6. *La filosofia non esiste*

Per quanto in questi anni Hegel vada profilando la sua posizione filosofica non di rado in polemica con la filosofia critica, è evidente qui, nella determinazione del modo d'essere della filosofia, la presenza dell'insegnamento kantiano.

Per Kant, come è noto, la filosofia, in quanto disciplina data, non esiste; non esiste cioè un insieme di nozioni condivise e caratterizzate da prove evidenti che costituiscano anche solo gli elementi di base che consentirebbero di parlare della "filosofia" come di una disciplina. Questo *non esserci* della filosofia come disciplina è, peraltro, anche ciò che rende sostanzialmente impossibile, sempre per Kant, l'impresa sia di chi pretenda di insegnare, sia di chi voglia imparare la filosofia.

In relazione alla filosofia, ciò che si può insegnare, e conseguentemente ciò che si può imparare, dice Kant, è semmai il "filosofare", ovvero gli strumenti che consentono a un individuo di pensare filosoficamente, cioè di pensare in modo autonomo e libero<sup>36</sup>. Non c'è però alcuna filosofia determinata (nemmeno la

(*Sehnsucht*) e il timore (*Furcht*)», ovvero tutte quelle forme di vincolo esteriore che impediscono il libero svolgersi del pensiero da sé stesso. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, cit., § 5, An. Su questo mi sia concesso di rimandare al mio *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, in «Itinera. Rivista di filosofia e di teoria delle arti» 10(2015), pp. 41-63 (<https://riviste.unimi.it/index.php/itinera/article/view/6651>).

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *Queste lezioni...*, cit., p. 96.

<sup>36</sup> Cfr. I. Kant, *Logica*, tr. it. a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984, in part. p. 16.

più libera e rivoluzionaria) che, una volta imparata, renda di per sé attivo un pensiero autonomo e libero.

Per comprendere adeguatamente la distinzione che Kant opera tra la filosofia e il filosofare è necessario portarsi alle sue spalle e considerare la differenza, che Kant riprende dalla tradizione moderna a lui antecedente e in particolare da Leibniz, tra *conoscenze storiche* e *conoscenze razionali*. La conoscenza storica, come è noto, è una conoscenza che deriva dall'esperienza e che, per questo, viene dunque definita nei termini di una *cognitio ex datis*, mentre la conoscenza razionale deriva dalla sola ragione e viene dunque definita *cognitio ex principiis*. Tale distinzione può essere letta sul piano oggettivo, in relazione cioè al contenuto della conoscenza (razionali sono in questo caso le conoscenze di oggetti razionali, quali possono essere un teorema matematico o una inferenza logica), oppure sul piano soggettivo, in relazione cioè alla modalità attraverso cui un determinato contenuto viene conosciuto (se un teorema viene semplicemente imparato senza che se ne conosca anche la sua dimostrazione si ha a che fare con una conoscenza soggettivamente storica di un contenuto oggettivamente razionale).

È soprattutto il piano soggettivo quello che interessa a Kant. Se si guarda ad esso, infatti, ciò che determina la razionalità della conoscenza è il fatto che essa avviene attraverso un processo in cui il contenuto conoscitivo viene portato alla luce dal soggetto in modo autonomo, derivando cioè la conoscenza da dei principi. Altrettanto, ciò che determina la storicità della conoscenza non è tanto il suo contenuto empirico, quanto piuttosto il fatto che un determinato contenuto, che può essere anche razionale, venga appreso come un dato. In questo caso, quando il soggetto apprende un contenuto razionale in modo storico, ciò che il soggetto conosce, dice Kant, sono i prodotti della ragione altrui e quindi un contenuto razionale che non è però accompagnato da ciò che conferisce razionalità a una conoscenza, ovvero il processo di ricerca da cui quella conoscenza scaturisce.

Ora, se la filosofia è determinata come una conoscenza razionale, questo significa che essa può essere appresa, allo stesso modo di quanto accade per un teorema geometrico, sia in modo storico sia in modo razionale.

E tuttavia, vale la pena chiedersi: cosa può voler dire apprendere storicamente la filosofia?

Apprendere storicamente la filosofia può implicare l'apprendimento di quello che hanno detto i filosofi, la conoscenza delle diverse dottrine che hanno caratterizzato la storia di quello che viene chiamato il pensiero filosofico; oppure ancora – ed è proprio questo quanto ha probabilmente in mente Kant – apprendere da un manuale di metafisica cosa si debba intendere per ente, per sostanza, per accidente; cosa si debba intendere con Dio, anima, esistenza, ecc.

Ma questo tipo di apprendimento è, a ben vedere, sempre agli occhi di Kant, la negazione della natura stessa della filosofia, che è davvero tale solo quando incarna un processo di pensiero libero e autonomo e non quando apprende delle nozioni già strutturate e organizzate all'interno di un sistema razionale dato.

Se la filosofia storicamente appresa è una negazione della natura stessa della filosofia, la filosofia non può dunque che apparire come strutturalmente ininsegnabile: «tra tutte le scienze razionali (a priori) soltanto la matematica si può imparare, ma non la filosofia (salvo storicamente); ma per ciò che concerne la ragione, tutt'al più si può imparare a filosofare»<sup>37</sup>.

Anche qui abbiamo dunque a che fare con una situazione aporetica: nel momento in cui si cerca di apprendere la filosofia come una disciplina, non si può che apprenderla in modo storico e quindi, verrebbe da dire, in modo non filosofico; nel momento in cui la si apprende invece nel suo aspetto propriamente filosofico – nel momento in cui si apprende cioè a filosofare – si apprende un'attività che è di per sé incapace di darsi corpo in una disciplina determinata.

Se la filosofia potesse avere la caratteristica che appartiene ad altri ambiti del sapere che sono caratterizzati da un contenuto in buona parte universalmente condiviso e accompagnato da prove evidenti, che fanno di questi ambiti dei saperi stabili e certi, il problema sostanzialmente non si porrebbe. Ma per la filosofia le cose non stanno in questo modo: nella filosofia non si può contare su un contenuto dato, universalmente condiviso e caratterizzato da prove evidenti.

Per dire che c'è qualcosa che può venire riconosciuto come la filosofia, dice Kant:

«si dovrebbe mostrare un libro e poter dire: vedete, qui c'è una saggezza e una intelligenza affidabili, imparate a intenderle e ad afferrarle, costruite per il futuro su di esse e sarete filosofi. Fino a quando non mi si mostrerà un tale libro di filosofia, [...] mi si conceda di affermare che si abusa della fiducia della comunità quando, invece di sviluppare la capacità intellettuale dei giovani che ci sono affidati, e di formarla in vista di una futura, più matura, personale capacità di comprensione, li si inganna con una filosofia che si pretende già pronta, che sarebbe stata ideata a loro vantaggio da altri, e da cui deriva un'illusione di scienza, che vale come moneta buona solo in certo luogo e per certa gente, mentre ovunque altrove non gode di alcun credito»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile - G. Lombardo Radice, con una intr. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 633.

<sup>38</sup> I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, in *Kants Werke*, Bd. II, *Vorkritischen Schriften II*, Akademie Ausgabe, Berlin 1968, p. 307.

È per questo che la filosofia, a differenza della matematica e di tutto ciò che è in qualche modo riducibile alla matematica (e cioè di tutte le scienze della natura visto che per Kant, stando a quanto scrive nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, in ogni dottrina della natura c'è tanta scienza propriamente detta quanta è la matematica che in essa può essere applicata<sup>39</sup>), non si può imparare; per il fatto che la filosofia, intesa come una disciplina scientifica in realtà non c'è.

La filosofia, per Kant, a differenza delle discipline scientifiche che hanno un loro contenuto determinato e un contorno specifico, «è una semplice idea di una scienza possibile (*eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft*)», che proprio in quanto *idea* di una scienza possibile «non è mai data *in concreto*»<sup>40</sup>.

Se questo impedisce che si possa imparare la filosofia, ciò non significa però che non si possa imparare nulla che abbia a che fare con la filosofia, perché anzi, come si è visto, proprio mentre dichiara l'impossibilità di imparare la filosofia, Kant sostiene che si può invece imparare a filosofare, intendendo con questo la possibilità, necessaria per colui che aspiri di avvicinarsi all'ideale del filosofo, di «esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi principi generali»<sup>41</sup>.

Che una conoscenza solo storica non consenta a chi la possieda di dirsi filosofo e che la filosofia in quanto disciplina data non esista, non significa infatti che il filosofo sia colui che a ruota libera, senza regole e cognizioni, elabora e produce pensieri su cui poi altri possono esprimere il proprio assenso o dissenso. Sono almeno due, dice infatti Kant, le proprietà che un filosofo deve possedere per potersi dire tale. Queste capacità, per le quali non a caso Kant usa le espressioni *cultura del talento e destrezza*, non sono evidentemente proprietà che un soggetto si trova a possedere spontaneamente e senza sforzo, ma si acquisiscono solo «con l'esercizio e usando autonomamente la ragione»<sup>42</sup>.

Tuttavia, finché si rimane a questo livello – quello dell'acquisizione delle cognizioni che costituiscono gli elementi condizionanti la possibilità dell'esercizio dell'attività filosofica – non si è ancora attinto il concetto più profondo e originario della filosofia, quello che innerva invece l'intera impresa speculativa kantiana. Fin che si rimane a questo livello, che è tutto rivolto alla cura della destrezza e del talento

<sup>39</sup> I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, tr. it. di L. Galvani, intr. di L. Geymonat, Cappelli, Urbino 1959, p. 11.

<sup>40</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 633

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> I. Kant, *Logica*, p. 19.

«il concetto della filosofia non è se non un concetto scolastico, ossia il concetto di un sistema della conoscenza, che è cercata *solo come scienza*, senz'altro fine che l'unità sistematica di questo sapere, e quindi la perfezione logica della conoscenza»<sup>43</sup>.

Dove è significativo notare, sulla scorta del percorso che si è compiuto fin qui, che se a questo livello – quello del concetto scolastico di filosofia – si può effettivamente parlare della filosofia come di una scienza particolare, ovvero come di un sapere che è acquisibile e comunicabile più o meno nello stesso modo in cui acquisibili e comunicabili sono le altre discipline scientifiche, questo livello non costituisce affatto il momento in cui la filosofia finalmente giunge al compimento di sé stessa; perché quello che Kant semmai sottolinea è che a questo livello la filosofia è *solo* una scienza, ovvero un sapere che, per quanto fondamentalmente stabile e sicuro, non riesce tuttavia ad attingere ciò che costituisce invece l'elemento più proprio e irriducibile della filosofia.

Accanto al concetto scolastico di filosofia e a un livello di maggiore originalità rispetto ad esso, Kant pone quello che egli chiama il concetto cosmico (*Weltbegriff*) di filosofia: «da questo aspetto la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana»<sup>44</sup>.

Se all'interno del concetto scolastico lo scopo del sapere è l'unità organica della scienza nel sistema della conoscenza, questo sistema trova a sua volta il suo scopo ulteriore in quelli che Kant chiama gli interessi ultimi della ragione umana, ovvero nella destinazione dell'uomo stesso inteso come cittadino del mondo<sup>45</sup>.

Il filosofo, pensato sulla scorta del concetto cosmico di filosofia, si distingue allora tanto da quello che Kant chiama il “tecnico della ragione” (*Vernunftkünstler*), come anche da quella figura che si dà in opposizione al tecnico della ragione e che Kant definisce “misologo”.

Il *Vernunftkünstler* è colui che ha di mira, nel suo interesse per la ragione – e quindi nel suo interesse per la filosofia – solo l'abilità nei ragionamenti e quindi l'attenzione alle regole logiche considerate in se stesse e, conseguentemente, in direzione di qualunque fine possibile<sup>46</sup>, ovvero indipendentemente da quello

<sup>43</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 634, corsivo mio.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cfr. su questo C. La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, in Id. *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 217-242, in part. 220-224. Cfr., inoltre, A. Ferrarin, *Kant e la filosofia*, in C. La Rocca (ed.), *Imparare a filosofare. Kant e la filosofia oggi. In ricordo di Silvestro Marcucci*, Ets, Pisa 2018, pp. 155-165. L'articolo rimanda al lavoro ben più ampio dedicato da Ferrarin al concetto cosmico di filosofia in Kant: cfr. A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago University Press, Chicago 2015.

<sup>46</sup> I. Kant, *Logica*, cit., p. 18.

che Kant chiama il fine ultimo della ragione umana. Dove l'indifferenza nei confronti dei fini significa che lo studio di tali regole non impegna in alcun modo il singolo relativamente a quei fini medesimi.

Il filosofo non è per Kant semplicemente un tecnico della ragione, in quanto egli non ha di mira solamente l'abilità, non è cioè rivolto solo alla completezza della conoscenza e alla sua organizzazione sistematica, ma aspira invece a qualcosa che si pone al di là della dimensione solamente conoscitiva e che Kant chiama appunto saggezza (*Weisheit*).

Dall'altro lato il filosofo si differenzia, altrettanto radicalmente – e anzi più radicalmente ancora) – dal *misologo*, il quale è colui che certamente aspira alla saggezza, ma è convinto che alla saggezza si possa pervenire del tutto indipendentemente dalla scienza, anzi ritenendo la scienza, e dunque il sapere razionale e il bisogno di muoversi dentro una cornice logica garantita e giustificata, un ostacolo e un impedimento al raggiungimento della saggezza.

Il filosofo è per Kant colui che a partire dalla scienza sa che la scienza «ha un vero valore intrinseco solo in quanto organo della saggezza»<sup>47</sup>. Sa, cioè, che se la scienza è l'unica strada che è data all'uomo per giungere alla saggezza, la saggezza non è però riducibile a scienza, a procedura dimostrativa, a inferenza logico-razionale.

Se ciò che distingue la filosofia dall'atteggiamento del misologo (colui che aspira alla saggezza con disprezzo della scienza) è la piena consapevolezza della necessità della scienza nella ricerca della saggezza, ciò che lo distingue dal tecnico della ragione è invece la consapevolezza che il valore della scienza è tale solo in quanto essa è organo della saggezza; ovvero, detto diversamente, per la filosofia le conoscenze sono strumenti in vista di un interesse che non si risolve più sul piano solamente e propriamente conoscitivo, in quanto coinvolge la vita stessa dell'essere umano nella sua integralità.

## 7. Conclusione

Tanto la riduzione della filosofia a disciplina scientifica particolare – ovvero il suo pensarla come del tutto *unexceptional* rispetto alle altre discipline scientifiche e dunque come caratterizzata da domande che hanno lo stesso status delle domande che innervano i diversi saperi particolari – quanto la sua pretesa di porla al di là della scienza – ovvero la convinzione che la peculiarità

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 20.

della domanda che la caratterizza la renda una forma di articolazione discorsiva del tutto indipendente dalla pratica scientifica – sono dunque, seguendo Kant, forme di radicale corrosione della filosofia.

La filosofia per Kant è in fondo questo: scienza che è sé stessa – che si realizza cioè davvero in quanto scienza – solo in quanto è in grado di trascendere il suo essere *solo* una scienza e di chiamare dunque in causa, nella sua pratica, la vita stessa del soggetto che la mette in atto<sup>48</sup>.

La scientificità della filosofia, il suo realizzarsi come scienza, non è, dunque, il raggiungimento di un livello ulteriore di articolazione discorsiva nel quale la particolarità è annullata, come se alla filosofia fosse concesso di porsi rispetto alle altre scienze come una sorta di super-scienza. La filosofia è invece scienza radicale, in quanto realizza sé stessa nella sua attività, nel suo porsi come una pratica nella quale il processo della conoscenza non è mai separabile dal risultato cui quel processo conduce. La radicalità della scientificità filosofica implica che la filosofia non si può mai depositare dentro un insieme di conoscenze che viene poi accolto come alcunché di dato, ovvero che la filosofia non può mai realizzarsi come una pratica disciplinare che procede per accumulazione di conoscenze in cui ogni conoscenza si fonda sulle conoscenze precedenti, assunte perciò come risultato acquisito e sul quale non è necessario ritornare. Per quanto possa sembrare paradossale, fare filosofia significa ricominciare ogni volta da capo, senza peraltro che questo ricominciare da capo implichi un ritorno allo stesso punto di partenza, in quanto essa ha alle spalle un percorso compiuto sul quale si regge (la sua storia), e senza che tuttavia i suoi risultati possano mai darsi come un alcunché di acquisito e scontato.

L'immagine kantiana del filosofo inteso come colui che tende alla saggezza per mezzo della scienza, sembra riprendere un'immagine classica, quella di Platone, esemplificata in modo sublime nel mito della caverna, all'interno del VII Libro della *Repubblica*.

Lo schiavo che è stato liberato deve compiere un cammino impervio e faticosissimo per giungere alla consapevolezza del vero, e dunque alla piena visione della luce. Un cammino che implica una separazione dal consueto, una violenta rottura con le pratiche di esistenza nelle quali egli era tutto sommato serenamente immerso, l'acquisizione di una diversa forma del vedere e del muoversi. Ma una volta giunto a quella altezza, una volta fatta propria la disciplina cui il percorso l'ha obbligato, ciò che egli lì apprende è proprio il suo non potersi

<sup>48</sup> Sul rapporto fra scienza, filosofia e saggezza cfr. anche: D. Henrich, *Zu Kants Begriff der Philosophie: Eine Edition und eine Fragestellung*, in F. Kaulbach - J. Ritter (eds.), *Kritik und Metaphysik. Studien*, Berlin 1966, pp. 40-59.

acquietare nella contemplazione di quella conquista a cui è faticosamente e dolorosamente pervenuto. Ciò che egli apprende è invece la necessità di volgersi nuovamente al mondo della vita dal quale è stato separato, di guardare a quel fondo oscuro da cui proviene con uno sguardo, ora, che si è liberato di quei presupposti che ne impedivano una visione perspicua; con una intelligenza, ora, che ha compreso che il noto, proprio perché viene pensato come un alcunché di noto, non è mai davvero conosciuto.

Ciò che colui che è giunto all'apice del percorso comprende è perciò la necessità di ingaggiare di nuovo una battaglia proprio con quella realtà dalla quale si è così faticosamente assolto e che deve ora nuovamente essere accolta, compresa e riconosciuta per essere poi svelata e decostruita in tutti i suoi aspetti illusori, ingannevoli, frutto di ideologie che cercano di dissolverne gli elementi di complessità e di poteri e di interessi tutti rivolti alla costruzione di immagini del mondo e della storia a essi adeguati e conformi.

La necessità di ridiscendere nella caverna non è dunque l'esito di un atto di misericordia da parte di colui che ha contemplato le idee supreme; non è cioè qualcosa che viene dopo la conoscenza scientifica delle idee, come se una volta contemplate le idee si trattasse semplicemente di tradurre queste dentro quella dimensione mai pura e vergine che è quella del tempo, della storia, della vita. Non c'è, nella discesa del prigioniero liberato, nessuna traduzione di una conoscenza ideale nella concretezza del mondo, quanto piuttosto il compimento di quella conoscenza, la sua realizzazione, il tipo peculiare di scienza che quelle idee impongono<sup>49</sup>.

La discesa della caverna è così l'atto che riesce a dare senso a una visione che, altrimenti, rende semplicemente ciechi.

LUCA ILLETTERATI

Università degli Studi di Padova - luca.illetterati@gmail.com

#### ABSTRACT

*Starting from Husserl's idea of philosophy as a rigorous science, I intend here to investigate in what sense we should think of the way of being science that be-*

<sup>49</sup> Sulla irriducibile peculiarità del discorso filosofico in Platone, cfr. F. Chiereghin, «Dì che Platone è nato troppo tardi nella sua patria». L'essenza tragica della filosofia e le condizioni della sua comunicabilità, in L. Illetterati (ed.), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, Utet, Torino 2007, pp. 121-135.

*longs to philosophy. In particular, argument is intended to oppose an idea of being science of philosophy that tends to conform philosophical work with those of specific scientific disciplines (and I refer here especially to Timothy Williamson and his thesis of the "unexceptional nature of philosophy"). The intention is therefore to show, through an analysis of the theories of Wittgenstein, Heidegger, Kant, Hegel and Plato, the peculiarity of philosophical discourse as a discourse that claims to be scientific without having to adhere to the scientific model of particular knowledge. A model of being a science that must therefore also come to terms with the aporia it produces.*