

## IL DANNO DEL VERBALISMO NELL'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA

di **Salvatore Costantino**

In una tradizione di cultura letteraria, come quella italiana, sarà necessario conquistare la chiarezza sulla spontaneità parolai, nella minaccia costante di questa degenerazione del linguaggio che è il verbalismo. Il professore di filosofia starà più attento in quanto il suo insegnamento è esso stesso designato come uno dei principali colpevoli. Ma chi accusa chi, e con quali prove? Il filosofo, dal canto suo, denuncia le associazioni dei luoghi comuni che occupano il posto del pensiero, la sostituzione degli argomenti dagli effetti retorici tipici dei nuovi media, infine la pseudodialettica di dibattiti ridotti ad affrontare delle semplici opinioni. Come il giornalista eviterebbe il verbalismo, anche quando si pretende critico, allorché egli si abbandona interamente alla precipitazione del commento quotidiano, e deve captare, per farsi intendere, la prevenzione del suo pubblico?

Il fatto è che il giornalista è persuaso di tenere il suo discorso possibile della vita e della realtà umana, da cui si allontana manifestamente il professore di filosofia, fermo nel suo linguaggio astratto anche se scarta ogni tecnicità. Il malinteso sembra insormontabile. Quali che siano i termini nella quale viene espressa una teoria psico-chimica, le cui applicazioni sono conosciute, non sarà mai tacciata di verbalismo. Ma, per quanto concreto sia il suo vocabolario, una disciplina non si difenderà mai abbastanza quando non può opporre né fatti né effetti tecnici. Eric Weil ha mostrato che il filosofo non può opporre che delle parole, nient'altro che parole, per quanto siano sensate, alla brutalità dei fatti e a quella degli uomini. La violenza è muta, anche accompagnata da urla. L'esempio prescelto da coloro che dicono di preferire gli atti alle parole è il seguente: il comando breve (ma potrebbe essere uno slogan commerciale) che può vantarsi nell'automatismo della sua efficacia di non essere semplice parola. Esso non appartiene più al linguaggio, fatto tra i fatti, denudato di senso tanto che non è ripreso in un discorso coerente. Il professore di filosofia, il cui insegnamento è interamente linguaggio, deve subito ammettere che l'accusa di verbalismo, quando non è ingiuria e condiscende a spiegarsi, non sarà mai che la critica delle parole con altre parole, e che non sono mai gli atti che sono opposti alle parole, ma solo ciò che ne è detto. Del verbalismo del filosofo nessuno giudicherà dall'esterno, in nome di un'efficacia che non è mai che forza nuda o artificio tecnico.

Ecco la controprova: sono i filosofi stessi che sono stati i più severi a

causa del linguaggio dei filosofi. All'origine stessa della nostra tradizione, la filosofia socratica oppone la ricerca di verità alla seduzione degli effetti retorici dimentichi delle esigenze dell'idea. Ma per un notevole capovolgimento, sarà giustamente questa realtà dell'idea che diverrà l'esempio dell'illusione nata da un uso sconsiderato del linguaggio: verbalismo della sofistica, ma anche verbalismo del platonismo. Potremmo cercare, secondo la moda anglosassone, appoggio nel formalismo logico, senza ricordarci della verità cartesiana per quest'arte che permette di parlare senza giudizio di ciò che s'ignora? Verbalismo di Hegel per un bergsoniano, ma verbalismo dei filosofi dell'intuizione per un dialettico, e verbalismo dell'uno come dell'altro per un positivista. Leggiamo Carnap ridurre il *Che cos'è la metafisica* di Heidegger a delle false proposizioni incostruttibili logicamente: parole senza grammatica e grammatica senza logica. Questo sì che è verbalismo. Occorre proseguire? Occorre andare a dire, seguendo Jean Paulhan, che il verbalismo è spesso il pensiero dell'altro? Niente qui è suggerito da uno scetticismo comodo, ma occorre ripetere che le regole del linguaggio filosofico non possono essere definite che nell'atto di filosofare, e non preliminarmente. Se il verbalismo è ogni volta denunciato come linguaggio vuoto di contenuto, noi non possiamo liberarci dalla considerazione di questo contenuto. Là ancora la discussione è nel suo fondo filosofica. Tutto ciò, si obietterà, allontana dalla pratica dell'insegnamento chi deve, subito, combattere un verbalismo ordinario, quello che noi ritroviamo senza pena nelle copie d'esame e che è facile da caratterizzare dall'uso eccessivo d'un vocabolario tecnico manifestamente inutile. Il nostro dovere è allora di lottare contro questo impulso dei nostri allievi senza domandarci se la chiarezza, ridotta facilità d'accesso, è ben quella dell'idea cartesiana. Quanto ai grandi testi oscuri, non sapremo affrontarli con sufficiente precauzione, perché il loro ermetismo non divenga contagioso. Ma sotto la modestia pedagogica di questo proposito ritorna l'illusione d'una κοτεῖνῃ (tipica dell'insegnamento filosofico e mantenuta assai vicina all'insegnamento corrente).

Tuttavia, come potremmo accontentarci delle sue risorse, allorché noi ne deploriamo mille volte la povertà constatata nei nostri allievi? È giustamente questa insufficienza, in filosofia come in ogni altra disciplina, che conduce se non al neologismo, almeno, ciò che è lo stesso, all'accezione tecnica di termini usuali. Per il fatto che essi entrano in un'analisi filosofica un po' rigorosa le parole di tutti i giorni appartengono già ad un lessico specialistico. Letto in un'opera filosofica, il termine di verità non è più che l'omonimo della parola verità nella lingua corrente. D'altronde le distinzioni sono lungi dall'essere facili. Il termine "complesso" appartiene ora al linguaggio più corrente in un significato che non ha più che un rapporto lontano con l'uso dei testi freudiani. Tale è ben la parola che useranno i nostri

allievi quando annunceranno i problemi che non dovremmo prendere in considerazione nei termini stessi che sono i loro. Ma qui dove sarà il verbalismo? Nell'accettazione d'una evoluzione semantica espansa fin nella lingua scritta? In un ritorno a un significato originale che è solo accessibile agli specialisti? La maggior parte dei professori non vorrà leggere Freud in controsenso. In questo caso, come in altri, parlare come tutto il mondo sarà comprendere come tutti, cioè erroneamente. "La comprensione del linguaggio filosofico è sempre contestuale. Riporre il termine filosofico nel suo contesto reale ha come risultato l'insegnare agli allievi che l'uso comune da parte dei non filosofi, nella stampa, nella radio, nella televisione, o anche nell'insegnamento filosofico in generale, di termini improntati a certi autori filosofici non è, meno spesso, lontanissimo dal senso filosofico reale al quale occorre sempre riferirsi." La signora Dreyfus aggiungeva anche che conveniva vietare "salvo rare eccezioni, che sarà necessario giustificare, il transfert del vocabolario, tipico d'una filosofia in un'altra filosofia che possiede, anch'essa, un proprio vocabolario". Ma è mai possibile che le parole d'un autore non servano mai a spiegare il pensiero di quest'autore? Sarà necessario escludere come parlante in gergo la parola alienazione, strettamente, al di fuori del contesto hegeliano?

Il professore di filosofia non può fare altrimenti che utilizzare spesso un vocabolario d'impronta più o meno deviato dal suo senso originario, e su questo d'altronde seguirà l'esempio di quasi tutti i filosofi. Che cosa dunque fa Aristotele dell'εἰδός platonico, Kant della "categoria" aristotelica, Marx dell'alienazione hegeliana? In quale momento della pratica costante nella storia della filosofia diventa essa, nelle nostre classi, verbalismo? La ripresa d'un termine suppone spesso uno scivolamento di senso, ma essa è anche l'indice d'una filiazione autentica: è alla cultura del professore di esserne sufficientemente cosciente per prevenire ogni confusione. Se l'esattezza storica o filologica deve essere insegnata agli allievi, essa non è un fine a se stessa e deve essere subordinata al solo rigore filosofico. In definitiva, il pericolo sembra meno nell'impronta intenzionale al vocabolario d'un autore che in un vago sincretismo terminologico che riflette l'inconsistenza del pensiero. Si dimentica forse troppo spesso quell'altra forma di verbalismo ordinario che allinea interminabilmente le parafrasi tanto più chiare quanto più insignificanti possono essere. Per quanto le oscurità siano pretenziose, l'esaminatore è oppresso da luoghi comuni e da generalizzazioni piatte e sprovviste di qualunque mistero. Contrariamente a ciò che è a volte suggerito, non è buona regola pedagogica rendere sospetta ogni espressione difficile: l'oscurità non è solo dovuta a goffaggine o a inutile pedanteria. Essa può denotare il coraggio d'un pensiero nella sua lotta con le parole, e questo deve anche essere insegnato al liceo. "Malgrado la grande ricchezza delle nostre lingue – si legge nella *Critica della Ragion pura* – il pensatore

si vede spesso imbarazzato per trovare un'espressione che convenga esattamente al suo concetto, e per colpa di questa espressione, egli non può renderla intellegibile agli altri né, maggiormente, a se stesso". Kant prende così contro corrente una tradizione francese che postula sempre che una buona lingua classica può bastare a tutto. Ma oseremmo ancora, come i primi traduttori di Kant, rendere a priori con "propedeutico"? Poniamo anche che egli abbia il vantaggio di usare una lingua scientifica che richiede l'attenzione e che ispira qualche rispetto: la fine della prefazione dei Prolegomeni ad ogni metafisica futura evoca questa "oscurità così descritta (scusa ordinaria della pigrizia o dell'impotenza) che ha anche la sua utilità, poiché tutti quelli che nelle altre scienze osservano un prudente silenzio, parlano da padroni quando si tratta delle questioni metafisiche, e l'erisolvono con ardittezza perché la loro ignoranza, è bene dirlo, non tronca nemmeno in maniera netta con la scienza degli altri". Noi non siamo così sicuri che tutto ciò che si concepisce s'annunci chiaramente. Al contrario, sappiamo bene che l'oscurità dell'espressione non è per forza sintomo d'un turbamento del pensiero. Il rischio pedagogico, se esiste, non è separabile qui dall'esigenza filosofica. Perché rifiuteremmo di esaminare, come professori, le ragioni dell'ermetismo? Si può affermare del resto che siano diverse, e che una ripugnanza per l'oscurità non assicura che un'unità finta a dei linguaggi molto differenti soprattutto di certi autori tedeschi che, dall'inizio del secolo XIX, affascinano stranamente gli eredi di Boileau. Non sempre nella stessa notte tutte le vacche sono nere"! La storia letteraria dell'Italia e della Francia, può qui guidarci fornendoci l'esempio d'un ermetismo che nessuno oserebbe prendere per vana affettazione, come facevano ancora i manuali di letteratura una trentina d'anni fa. Infine, riconosciuto nel suo proprio significato, l'ermetismo concertato d'un Mallarmé ("dare un senso più puro alle parole della tribù") ci ha condotto a rileggere di nuovo i poeti difficili del pre-classicismo chiamati a volte "metafisici", come se giustamente la metafisica fosse legata alla difficoltà dell'espressione. Per restare nel campo francese, non è necessario attendere il XIX secolo perché sia dimenticata la bella chiarezza francese nella più alta poesia. Come non trovare qualcosa di Mallarmé in più di un verso di Maurice Scève, con la stessa densità e la stessa purezza: "E più non vuole il giorno, ma la notte seguire / perché la sua luce è sempre nelle tenebre". Suggestivi e senza dubbio necessari all'evoluzione del gusto, gli accostamenti di questo genere sono quasi sempre falsi. Infatti questi esempi sono quelli di due ermetismi profondamente differenti. Un critico ha potuto parlare di "geometria appassionata" per caratterizzare i poemi di Scève; un altro mostra che non si serve d'immagini che molto raramente e quando non può esprimere il suo pensiero altrimenti. L'oscurità viene dalla sottigliezza del ragionamento che incide sull'emozione poetica sempre più esaltante, tutto al contrario di un'arte mallarmiana

che è evocazione, allusione, suggestione, che si rifiuta di chiudere la realtà e “che non ha da fare nient’altro della musicalità del tutto”. *L’onda era chiara così come il più bel giorno*. l’esempio di La Fontaine basta a mostrare che la poesia più pura può essere chiara. Ma, ancora una volta, sappiamo apprezzare lo stile facile e musicale di Ronsard senza opporlo forzatamente a Scève che doveva “scrivere male”. Non cerchiamo l’analogia della filosofia e della poesia, poiché si potrebbe giustamente affermare, leggendo Kant, che tutta la filosofia è prosaica. Ma forse sospetteremmo che in quella prosa non conviene opporre ai filosofi che “scrivono bene”, quelli che non hanno l’amabile talento di mettersi alla portata di tutti.

Ritorniamo ai modelli dell’oscurità germanica. Un recente commentatore di Kant riprende molto naturalmente i rimproveri dei primi lettori francesi:

il suo stile spesso imbarazzato in cui l’affermazione principale è continuamente corretta da interminabili precisioni o restrizioni che danno alla frase una pesantezza irritante, l’estrema astrazione dei suoi propositi che raramente, nelle opere magistrali, sono spesso serviti al suo pensiero e costituito per alcuni un ostacolo quasi insormontabile. Niente che possa trattenere il lettore presato o amico del bel linguaggio; che sono motivi di scoraggiamento per colui che vuole semplicemente comprendere!

La storia stessa che Kant è sembrato difficile anche ai suoi contemporanei in Germania (ad Herder, per esempio) e che la lingua nazionale non è dunque la causa principale. Che Kant utilizzi fino all’abuso, trascinato dalle false simmetrie, tutta una terminologia che in parte ha creato, non si spiega solo con la sua formazione di professore d’università tedesca ma con una marcia propriamente filosofica.

Nella *Metodologia della Ragion pura* gli sembra che la conoscenza filosofica non può avere il rigore della conoscenza matematica.

La solidità dei matematici poggia su delle definizioni, su degli assiomi e sulle dimostrazioni. Io mi accontenterò di mostrare che nessuno di questi elementi può essere fornito dalla filosofia nel senso in cui lo assume il matematico; che il geometra seguendo il suo metodo non costruisce nella filosofia che castelli di carta; che i filosofi seguendo il suo metodo nel campo matematico non potrebbero far nascere che dello sproloquio.

Si trova così condannata l’impresa spinozista d’una dimostrazione dell’*Etica more geometrico*. Come negare che sia precisamente quella volontà di “chiarezza” che contribuisce alla difficoltà di leggere Spinoza? D’altronde i commentatori dell’*Etica* si guardano bene dal seguire il loro auto-

re in questa via e dal cercare di rendere le loro considerazioni più accessibili secondo il modo dei geometri! Secondo Bergson, “si potrebbe scrivere un libro sui vari sensi, a volte appena compatibili tra quelli che Spinoza dà ad essenza ed esistenza”. Bergson prosegue riprendendo la distinzione kantiana ma la sviluppa tutto diversamente:

Si dirà che sarebbe stato preferibile sostituire ciascuno di questi termini con un certo numero d'altri? Sarebbe impossibile, perché là dove c'è la parola, si tratta bene in fondo della medesima cosa. Se questa cosa non si può fermare in una formula come una curva costruita dal nostro spirito e definita da un'equazione, se il pensatore ha dovuto girare intorno ad essa e attaccarla ad un gran numero di punti, approfondendola volta a volta nelle varie direzioni e senza arrivare necessariamente ad un centro, è danno per una logica troppo semplice, ma non per un pensiero che vuole diventare più elastico, allargarsi, modellarsi sulla realtà.

Beninteso, questa volontà di allargamento del vocabolario che segue il pensiero non sarà affatto kantiana! Kant aveva affermato: “Se dunque non si potesse nulla intraprendere con un concetto prima di averlo definito, si sarebbe appena in tempo a filosofare”. Ma, lungi dal cercare di rompere il rigore del concetto, egli vuole al contrario dargli sempre maggiore stabilità. “Si possono anche usare molto utilmente delle definizioni incomplete, cioè delle proposizioni che non sono ancora definizioni, ma che sono vere per il resto e di conseguenza ne sono delle approssimazioni”. Se il filosofo deve rinunciare alla chiarezza e alla distinzione cartesiane, l'inevitabile approssimazione è da ridurre quanto più è possibile. È allora che interviene il vocabolario specialistico, i cui differenti modi sono distinti e apprezzati da Kant secondo una progressione rimarchevole e che nessun principio pedagogico ci permette di trascurare. Se mostra qualche riserva per i neologismi, non si preoccupa affatto del senso originale delle parole:

Forgiare delle parole nuove è una pretesa di legiferare nelle lingue che riesce raramente. Prima di arrivare a questo mezzo dubbio, è più saggio cercare in una lingua morta e scientifica se non si trovasse più il concetto in questione con l'espressione che gli conviene e, nel caso in cui l'antico uso di questa espressione sarebbe divenuto dal seguito della negligenza dei suoi autori, vale ancor meglio consolidare in essa un significato che gli era proprio (si deve lasciare dubbia la questione di sapere se la si intendeva allora esattamente nello stesso senso), piuttosto che perdere tutto per il solo fatto che non renda inintelligibile.

Difficile intelligibilità che non saprebbe bastare lingua di tutti, nella quale è troppo difficile consolidare le significazioni. Occorre dunque preferire la lingua morta alla lingua viva, la lingua scientifica alla lingua popolare, e infine prendere il rischio dell'arbitrario piuttosto di quello dell'equivoco. A tutto questo Hegel s'opporrà punto per punto. Nessun bisogno di ricorrere alle lingue morte o scientifiche: "Appartiene alla più alta cultura d'un popolo dire tutto nella propria lingua". Non solo le parole della lingua tedesca in uso bastano a esprimere tutta la filosofia, ma esse sono capaci di rendere un pensiero speculativo, cioè essa stessa concreta e viva. Hegel sembra così abbandonare il lungo sforzo razionalista per superare gli equivoci della terminologia, sforzo che giustificava un'astrazione spinta al fine di "arrestare" le nozioni. Ma, se questo rigore dell'intelletto trae la vita del pensiero e della cosa stessa, è necessario opporgli una precisione più alta che ne rispetti il movimento, e permetta al pensiero, come scriverà Bergson di "diventare più elastico, di allargarsi e di modellarsi sulla realtà".

Alla rigidità mortale d'una lingua impoverita e che non conviene che ad un formalismo becerò e vuoto, Hegel oppone la pienezza d'una lingua ricca della sua storia e le cui risorse restituiscono lo sviluppo dello spirito escludendo l'immobilismo del concetto. Ora Hegel crede di trovare nella lingua tedesca dei vantaggi di cui sono sprovviste le altre lingue moderne. Superiorità del tedesco, lingua del divenire e dell'universale concreto, sul francese, lingua dell'essere e dell'universale astratto? In Hegel, nella ripresa d'un tema romantico, è della ragione che si tratta e della dialettica. Ciò che all'epoca dell'illuminismo l'intelletto aveva misconosciuto, la ragione non mancherà di scoprire nella lingua tedesca:

Molte di queste parole possiedono in più questa particolarità di avere non solo molteplici significati ma anche dei significati opposti in maniera tale che in questo fatto non si può non riconoscere lo spirito speculativo della lingua stessa; e il pensatore può avere la gioia di cadere su tali parole e di trovarvi realizzata in forma originale dal vocabolario, in tanto che termini aventi significati opposti, l'unità dei contrari, questo risultato della speculazione, che tuttavia appare all'intelletto come un controsenso.

Replica, si dirà, a Kant, preoccupato di preservare l'unica accezione ricevibile di ogni scivolamento, da ogni contaminazione, e preoccupato di aggiustare esattamente l'espressione al concetto al fine di evitare che non si perda con essa il pensiero che solo avrebbe potuto conservare. Al contrario, Hegel vuoi restituire una fluidità che permetta di cogliere il reale in maniera sempre più adeguata. Nel famoso esempio della parola *aufheben*, così miseramente tradotto con "superamento", egli scopre all'inizio il sen-

so proprio di *levare* ed il senso figurato di *abolire*: ma egli incontra anche a partire dalla particella *auf* il senso di conservare. Beninteso l'uso corrente tiene questi significati separati e li distingue secondo il contesto, a meno che un gioco verbale sia ricercato. È giustamente, perché vuole utilizzare tutte le possibilità speculative della lingua, che Hegel ricorre al gioco di parole e all'etimologia popolare. L'accusa di verbalismo non è mancata, e queste triturazioni del linguaggio corrente, per lo più intraducibili, sembrerebbero scoraggianti ancor più della tecnicità del lessico kantiano. Occorre condannare l'arbitrarietà di queste ciarlatanerie verbali che spesso non hanno giustificazione né storica né filologica? Ma Hegel non intende qui fare un lavoro di linguista né restituire una condizione originaria della lingua. Senza la nostalgia romantica della purezza primitiva, la lingua della filosofia è quella di un popolo la cui cultura ha finalmente reso possibile il sapere assoluto. Se la saggezza s'incarna in una lingua, non è la rivelazione prima, ma il risultato d'una storia in cui si compie il lavoro della ragione. L'accostamento sarebbe dunque ingannevole con lo sforzo del poeta per restituire alle parole un potere magico perduto. "La filosofia deve fare al presente, al reale, i momenti che lo spirito sembra aver dietro di sé, egli le ha ugualmente nella sua profondità presente". Importa poco che l'etimologia sia senza valore scientifico se permette di rompere le abitudini dell'intelletto astratto e di liberare il pensiero speculativo già incluso nella lingua d'un popolo che è portatore del senso della storia.

Il progetto filosofico resta il fare apparire, diversamente che nelle generalizzazioni d'una formalizzazione, l'identità del reale e del razionale; allora la lingua della filosofia "non è più la lingua estranea a sé e di conseguenza contingente e non universale". Indubbiamente lo spirito s'incarna necessariamente in una certa lingua che ha una opacità dovuta alla sua storia, ma l'oscurità dell'espressione non viene dal fatto che egli abbia rinunciato all'intelligibilità, allorché egli sforza al contrario di trarre da questa lingua di che attingere ad una razionalità più ampia del discorso filosofico, tale che non lasci più nulla sfuggire dal reale. Koyré conclude il suo articolo sulla terminologia hegeliana notando: "Il migliore commento di Hegel resta, fino a nuovo ordine, un dizionario storico del tedesco". Sarebbe dunque così soltanto che noi giungeremmo a comprendere a far comprendere come il concetto restituito al suo movimento dialettico rende presente il passato, come il sistema si costituisce in una storia e nella particolarità d'una lingua? Ancora, e testimonianza stessa di Koyré, non vi troverebbe spesso che la prova degli errori filologici di Hegel. Se gli allievi debbono sapere qualcosa del pensiero hegeliano, occorre bene usare delle traduzioni sapendo bene che l'intelligibilità del testo è legata alle virtù tipiche d'una lingua nazionale. Non tuttavia che l'allusione poetica o la risonanza effettiva impediscano qui la trasposizione: l'ostacolo non è quello che è invocato

spesso in letteratura, ma sono le risorse dialettiche, cioè le *positivamente razionali* della lingua tedesca che saranno restituite molto difficilmente. In quel modo il traduttore eviterebbe la tentazione della squisitezza indefinita delle equivalenze da una lingua all'altra.

Il professore non ha altra scelta che rassegnarsi a un'insufficienza essenziale alla quale non rimedia un surplus d'astrazione, o anche di voltarsi da quel pensiero traendo gloria da un'esigenza salutare di chiarezza che è quella della propria lingua. Infatti, non è dimostrato che il francese sia meno sprovvisto d'ambiguità, felici o infelici, del tedesco né che un dizionario storico del francese offrirebbe meno risorse. Se si trova che i filosofi francesi ne hanno meno usato fino ai nostri giorni, un contemporaneo di Hegel, Auguste Comte, in una nota del tomo IV del *Cours de philosophie positive*, proponeva "un lavoro interamente nuovo sulla filosofia del linguaggio" che poggierebbe sulla composizione d'una "sorta di dizionario degli equivoci". L'esempio dato è quello del doppio senso della parola "necessario" (a volte indispensabile a volte inevitabile), ma anche di ciò che Comte chiama "gli equivoci meravigliosi" nelle parole come "giusto, ordine, proprietà, umanità, popolo". Queste parole testimoniano una educazione progressiva della ragione umana da cui la filosofia deve liberare il senso: "Non occorre credere in effetti che quella confusione apparente possa essere accidentale: si deve vedere sempre il prezioso testimone d'una certa confidenza fondamentale, mirabilmente sentita dalla ragione pubblica tra le due idee così accostate". Questa coincidenza non risulta da un movimento dialettico, ma non è l'istituzione d'un dizionario che basterà a determinarne il carattere fondamentale, tanto che essa non sarà accostata all'insieme del sistema positivista. *Il sistema di politica positiva* conferma: "Anche le ambiguità che si attribuiscono sprezzantemente alla penuria popolare sono testimoni di profondi accostamenti, felicemente colti dall'istinto comune, molti secoli prima che la ragione sistematica vi possa attingere". Perché s'è distaccato da finzioni teologiche, lo scienziato si lascia prendere dalla astrazioni metafisiche e crede di poter disprezzare la saggezza di cui il linguaggio è l'interprete, anche nelle metafore più usuali.

Nella stessa opera Comte ritorna più volte sul doppio senso della parola *coeur* in francese: "ci indica, moralmente, tanto l'affezione che dispone ad agire e tanto la forza che dirige l'azione reale; il motivo metaforico conviene egualmente nei due casi a seconda che si consideri l'intenzione o l'esecuzione". Se lo spirito positivo non è altro che il buon senso sistematizzato, cioè la "ragione pubblica" presente sin dall'origine, il filosofo non può senza arbitrio sostituire le sue creazioni verbali alla sua "spontaneità popolare" che è contemporaneamente "progressiva e conservatrice". Ma vi è un uso filosofico della lingua che sviluppa, per esempio, le cinque accezioni della parola *positivo* (organico, preciso, certo, utile, reale) ne propo-

ne una sesta (relativo) e ne annuncia un settimo (simpatico). Le divagazioni metafisico-teologiche sono anch'esse quelle del linguaggio: esse spiegano l'anarchia attuale nell'espressione dei filosofi e l'abuso dei neologismi in questa fine della rivoluzione occidentale. Ma quando il "moderno regime intellettuale, fin qui parziale ed empirico, passerà comunemente allo stato sistematico", allora sarà pienamente costituita "l'ultima condensazione del nuovo linguaggio filosofico".

Senza dubbio la filosofia positivista vuole appoggiarsi su conoscenze propriamente linguistiche e ricostituire scientificamente la storia delle lingue, ma è una lingua popolare, viva, arricchita dalla poesia, che il filosofo incomincia a sistematizzare con delle "modificazioni convenienti". Comte è forse più attaccato di Hegel alla "vera logica universale così profondamente impressa in ogni lingua comune". Ma in questa quiete d'intelligibilità del reale dalla saggezza storica della lingua, non ci furono successori in Francia. Era più facile deplorare, senza andare molto lontano, la pesantezza dello stile di Comte. A questo proposito, come in altri casi, non fu ritenuta del positivismo che l'eredità condillachiana. Molto caratteristica è l'accoglienza fatta ai giorni nostri degli scritti di Heidegger: si ritrovano tutte le obiezioni abitualmente poste alla "falsa profondità" germanica. Gli uni vi hanno denunciato il vocabolario politicamente più sospetto della rivoluzione conservatrice, altri vi hanno visto, più innocentemente, le manie filologiche tipiche dei seminari dei professori d'università tedeschi. Ogni riduzione diviene possibile, infatti, a condizione di scartare ciò che è filosoficamente in questione in una parola. Quanto al lavoro di traduzione, esso incontra delle difficoltà analoghe a quelle che avevano posto le opere di Kant o dei post-kantiani; ricordiamo soltanto i diversi tentativi per rendere la nozione centrale di *Dasein* dalla "condizione umana", all'"esser-là", esse non derivano dalla lessicografia. Nel prologo alla versione francese di *Che cos'è metafisica?* Heidegger notava: "una traduzione non consiste soltanto a facilitare la comunicazione col mondo d'una altra lingua, ma essa è un deciframento della questione posta in comune". Tuttavia il commentatore non potrà affatto dispensarsi dal ricorrere ad un dizionario etimologicamente non solo tedesco, ma anche greco, tanto s'afferma, seguendo il romanticismo tedesco, la preminenza delle due lingue filosofiche per eccellenza. Eccoci invitati a risalire dalla *ratio* latina, al *logos* greco, ed a comprendere questo logos nella sua prima accezione di raccoglimento.

Così la verità si chiarisce di dirsi *αλεθεια* con una parola greca in cui l'*α* privativo annuncia non più un'adeguazione, ma una scoperta. Dal *verum* all'*αλεθεια*, l'attenzione prestata alle parole ci accosta alle ricchezze dimenticate dell'origine. "Di buon'ora e in modo che regge tutto il dominio del non-nascosto, il *λεγειν* originale, lo stendersi, si dispiega come dire e discorrere". La quiete del senso va dunque qui tutto all'inverso d'un irresistibile

bile arricchimento dialettico nel progresso d'una storia. Già in *Essere e tempo*, il compito assegnato al filosofo era di restituire alle parole un'energia prima che la storia del concetto avesse cessato di indebolirla. Non si tratta dunque da lasciarsi sedurre dal pittoresco dei cominciamenti, né di domandar loro qualche nuova suggestione eccitante per lo spirito; l'intenzione non è filologica né archeologica e, nello stesso passaggio, Heidegger mette in guardia contro "una mistica sfrenata delle parole", quella stessa che gli sarà spesso rimproverata, Egli dovrà difendersene di nuovo nella conferenza su *La Cosa*: "Si chiarisce il sospetto che il nostro sforzo per arrivare ad un'esperienza dell'essere della cosa potrebbe non essere fondato sull'arbitrarietà d'un gioco etimologico. L'opinione si conferma, essa si espande già dovunque che in luogo di considerare i rapporti essenziali, noi apriamo molto semplicemente il dizionario". Se fosse così, l'insegnamento filosofico, ridotto a commento, anche sottile, della positività linguistica, perderebbe di vista la "vera questione", di cui Heidegger parlava ancora alla fine della sua vita ed era "quella del rapporto tra di esse della tecnica, della lingua, della poesia e del pensiero". Lasciamo i dizionari al loro posto, che non è un luogo filosofico. Non c'è filosofia filologica, neanche negli autori che sono stati spesso accusati da lasciarsi trascinare dalle oscure suggestioni delle parole. L'ascolto della lingua può piacere diversamente, ma la chiarificazione propriamente filosofica è sempre prima e ultima. In Hegel, in Heidegger o anche in Comte, l'alternativa non è più quella d'un linguaggio tecnico e d'un linguaggio comune. A meno di respingere questi autori fuori della cultura filosofica dell'Occidente, non possiamo attenerci ad un ideale della lingua ben fatta, del resto più condillachiana che cartesiana. Tuttavia non siamo più rinviati ad una confusione di linguaggio filosofico, letterario o poetico, in nome di un irrazionalismo a cui nessuno di questi autori si richiama.

Ciò che appare è la necessità dell'elaborazione *filosofica* d'una lingua storica. L'insegnamento potrebbe esserne dispensato quando la lingua corrente diviene sempre più artificiale, meno che mai "popolare". Non è nelle parole dell'opinione, dall'uso che l'opinione ne fa, che noi sfuggiremo al regno dell'opinione. Nel nostro tempo, non c'è filosofia, come non c'è poesia, per il solo fatto che "giunge a dare un senso più alle parole che alla tribù"; compito che non è quello del linguista o del lessicografo, ma, a seconda dei casi, del poeta o del filosofo. La poesia di Victor Hugo non s'impara se non nel *Dizionario* di Moreri. La lingua di Mallarmé è inseparabile dai suoi *Versi e Prose*. Certo, nessuno oggi si propone più di accedere alla poesia con l'apprendimento d'un vocabolario poetico e di regole della versificazione; non che un tale sapere fosse trascurabile nell'apprezzamento d'un poema, ma nessuno si crederà divenuto poeta perché parla di "destrieri" e dell'"onda amara". Fin dove possiamo spingere l'analogia con

la lingua del filosofo la cui esigenza del rigore potrebbe ben essere altrimenti? Il fragore dell'equivoco meraviglioso in un dire poetico non è della stessa luce del paziente chiaramente della discorsività filosofica. Nessuno è tenuto ad essere hegeliano, ma occorre riconoscere che una certa tradizione francese di chiarezza mostra soprattutto la sua inconsistenza filosofica quando non oppone alla fatica del concetto nient'altro che la facilità d'una retorica neo-classica ancora sensibile, nel ben-dire accademico, ahimè, d'un Bergson. E non è né per qualche trascinamento mistico né per qualche predisposizione nazionale o individuale che si spiega il "tono" d'un Hegel o d'un Kant; le loro diverse oscurità non sono della mancanza alle quali sarebbe di rimedio un saper-dire capace di trasporre tutto ciò che merita di esserlo per renderlo accessibile a tutti. Si può insegnare a filosofare senza apprendere a leggere i filosofi e anche, fino a un certo punto, quelli che sono ritenuti oscuri? La sola lettura diretta d'opere o di testi permette di cogliere l'essenziale che si trova lungo il cammino dell'autore, il movimento del suo pensiero, e non in un catalogo di tesi. Tale epistemologo confuta brillantemente il "platonismo" in matematica e si meraviglia della semplice nota che Platone non ha mai scritto di simile. Perché la formazione dello spirito non si confonde con la trasmissione di conoscenze dottrinali, il ricorso al riassunto è già stato giustamente condannato, o almeno ridotto ad un ruolo subordinato nella iniziazione alla lettura delle opere filosofiche originali. Dopo un quarto di secolo almeno, l'insegnamento filosofico nei licei è orientato in questo senso, malgrado il carattere necessariamente frammentario dei testi studiati, malgrado anche i malintesi che vengono da una confusione tra il testo filosofico e il documento storico. Allora il ruolo del professore di filosofia è guidare gli alunni in questa lettura. Egli stesso sceglierà le opere che convengono a ciascuno, insegnerà le diverse forme di lettura: la lettura libera, corsiva, destinata a familiarizzare lo spirito col pensiero ed il linguaggio filosofico; la lettura con consegna, cioè accompagnata da questioni; la comprensione minuziosa, dettagliata, esaustiva d'un testo. Strettamente parlando, l'esigenza di ricorrere al testo originale dovrebbe condurre al rifiuto della traduzione: i nostri alunni possono leggere Platone in greco, Spinoza in latino, Kant in tedesco?

Questa obiezione sarebbe un altro modo di confondere filosofia e filologia, e di fare predominare l'informazione storica. Nessuno si sogna di limitare la lettura ai soli filosofi di lingua francese. Ancora il francese di Montaigne o di Descartes rappresenta una lingua straniera per molti liceali. Tuttavia non è negabile che un'incerta traduzione è spesso alla base di un problema filosofico. Al professore spetta giudicarlo e, se lo crede utile, mostrarlo ai suoi alunni. Potrebbe scartare ogni strumento filologico? Occorre supporre che vi perverrà qualche talento espositivo, ed anche la cultura anteriormente acquisita dagli alunni. Nel 1924 le lingue filosofiche doveva-

no essere ridotte, per quanto possibile, alla lingua comune. Tutta l'arte d'insegnare sembrava essere quella di stabilire la continuità da questa a quelle. Ora, oltre ottanta anni dopo, la rottura della lingua filosofica in rapporto alla lingua corrente, lungi dall'essere evitata, è divenuta un risultato pedagogico metodicamente ricercato. "Iniziare le giovani generazioni alla filosofia, è il fare entrare in una sala in cui il linguaggio è già costituito, in cui c'è stato già Platone, e Descartes, e Kant" sostiene Ricoeur, e Dreyfus commenta: "Attraverso questo linguaggio, gli alunni indovinano già che debbono rompere con le proprie abitudini per apprendere la lingua delle idee. Questa rottura comincia dall'epurazione della lingua comune stessa, al fine di condurla al suo rigore più grande, e si prosegue con l'apprendimento d'un vocabolario propriamente tecnico".

Precisiamo che non può trattarsi che di una pluralità di vocabolari filosofici, perché è ricordato con insistenza che i termini hanno ogni volta il loro senso in determinato contesto. Aggiungiamo che, per Dreyfus, imparare un vocabolario non è ancora filosofare. Sarebbe vano "cercare di sostituire la tecnica all'intelligenza, o attribuire al linguaggio le difficoltà della stessa filosofia". Alcuni nostri colleghi avrebbero e vorrebbero altre arditezze e non vorranno restare a metà cammino. Essi sosterranno in principio che insegnare la filosofia è inizialmente o anche essenzialmente insegnare la lingua filosofica. "L'iniziazione filosofica si darà come compito primordiale di manifestare le esigenze semantiche per se stesse, le logiche, le retoriche del pensiero filosofico". Così, da un insegnamento che non si preoccupava quasi dei testi che a titolo di illustrazione o di riferimento storico, noi siamo passati a un insegnamento che domanda loro un indispensabile modello della riflessione, e presto forse ne saremo ad un insegnamento che ha per oggetto gli stessi testi. Su questo partito preso delle parole, tutta una nuova istituzione dovrebbe essere fondata. La progressione dell'insegnamento sarebbe quella dell'acquisizione della lingua filosofica, quella della scuola, la lingua scolastica della fine del XX secolo. Ma essa non basta per assegnare all'insegnamento l'acquisizione della lingua delle idee, perché qualcosa di simile esista, e che la sua unità possa essere definita. Ricorda Ricoeur: "Il linguaggio filosofico, a differenza del linguaggio scientifico, ha una storia, è preso in una tradizione". Occorre domandarsi ancora se anche questo carattere storico permette di mantenere al singolare una tradizione. Lungi dal risolvere la difficoltà, il ricorso ai testi fa apparire la straordinaria diversità delle lingue filosofiche e non è indubbiamente possibile invocare la tradizione filosofica senza chiedere aiuto ad Hegel. "Filosofare è inserirsi in un dato momento del discorso filosofico, d'un discorso i cui significati maggiori sono già stati costituiti". Ma continuare quale discorso o quali discorsi? Quello di Hume? Quello di Platone o dei traduttori di Platone? Il professore deve decifrare direttamente ai propri allie-

vi alcuni frammenti del grande Discorso unico che occorre ben pensare acquisito perché possa avere un senso? Allorché i nostri colleghi di lettere non s'accordano quasi sulla lingua che insegnano quando insegnano il francese, su quali considerazioni pedagogiche potremmo pretendere di determinare la lingua filosofica necessaria ai liceali?

Ogni argomentazione socio-psicologica è qui fuori causa. Ciò che potrebbe mancare agli allievi e rendere loro meno difficile il filosofare non è una lingua filosofica definita in anticipo, ma una cultura in qualche modo poco coerente, cioè l'uso corrente d'una lingua senza qualificazione filosofica, ma sufficientemente ricca, il che non è indubbiamente accessibile alla maggior parte dei liceali. Che la miglior parte dell'insegnamento filosofico sia stata confinata da una ventina d'anni nelle sezioni dette "Lettere e Filosofia" ha finito per sviluppare delle abitudini d'espressione e anche di pensiero che non sono affatto delle esigenze tipiche della nostra disciplina. Indubbiamente il professore di filosofia è in diritto di informarsi delle capacità di lettura e di scrittura degli alunni che entrano nella propria classe. Ma egli si guarderà bene dall'identificarli in una tradizione soltanto "letteraria", d'altronde ora troppo scossa e che non saprebbe voler mantenere per un suo esclusivo uso. Se questi insegnamenti hanno una qualche solidità, la lingua della storia, o quella della fisica saranno quelle che l'insegnamento filosofico potrà riprendere, poiché non suppone nient'altro che la padronanza di una lingua colta, cioè ammorbidita ed estesa, fuori da ogni purismo come da ogni linguaggio specializzato. A questo riguardo, l'ingiunzione della chiarezza partecipa della stessa pretesa di fissare una lingua filosofica necessaria e sufficiente da cui sarebbe esclusa ogni tecnicità. Come se tutto non fosse buono per il filosofo, le parole del poeta, quelle dello scienziato, quelle del tecnico, o dello scaricatore di porto! Qual è il vocabolario dei dialoghi di Platone? Hegel ricorda che l'origine dei termini non ha importanza. Senza dubbio vi sarà una lingua filosofica hegeliana, ma non sarà stata anteriore alla costituzione del sistema ed essa non è la specie d'un genere che sarebbe "la lingua delle idee". Qui ancora l'illusione viene dalla pratica scientifica. Si può affermare che esiste una lingua matematica sufficientemente determinata per essere insegnata.

Ma non è possibile apprendere la lingua di Malebranche, di Kant o di Heidegger, e non quella della filosofia. Se la non si riduce a una semplice ripetizione epigonale, essa non potrà farsi precedere dalla sua propria lingua specializzata. La ricerca scientifica e tecnica contemporanea fa proliferare i linguaggi specializzati. Diabolicamente, ogni tentativo per porvi rimedio (interdisciplinarietà, ecc.) aumenta la confusione babelica suscitando nuove discipline "trasversali". Chi non ha constatato che le teorie della comunicazione erano lungi dall'essere le più comunicabili? Non c'è più tempo d'opporre le difficoltà del lessico specializzato alla semplicità ammessa del-

la lingua comune. Assistiamo già, sotto il dominio della tecnica, alla distruzione metodica di questa lingua comune. Scienze e tecniche non hanno a che fare delle sfumature della sintassi o delle suggestioni dell'equivoco. D'altronde l'uso economico di macchine calcolatrici incoraggia, se non impone, un "linguaggio codificatore e sommario" e che "accumula facilità ed efficacia a carico d'una perdita di contenuto più sensibile agli intellettuali che ai gestori". Queste caratterizzazioni non denotano la nostalgia di un'era pre-industriale: ciò che la filosofia mette in causa nella tecnica non è la messa in opera di nuovi mezzi materiali; ed è ancora meno la razionalità che li ha resi possibili senza tuttavia sposare gli effetti. La filosofia deve trovare le parole per spiegare la confisca della ragione e le generalizzazioni cieca d'un modello di dominio. Ora la lingua, divenuta subito comune, dei media associa l'impronta disordinata ai linguaggi tecnici e l'impoverimento sistematico della lingua quotidiana. Se il solo obiettivo è di trattenere l'attenzione (e non di farsi comprendere) simultaneamente da milioni di telespettatori, occorre in effetti rompere le resistenze naturali d'una lingua rimasta troppo classica anche nell'uso più corrente; occorre tendere ad un'espressione costantemente abbreviata e che fa posto all'onomatopea o al segnale pavloviano. Già la lingua parlata quotidianamente è divenuta troppo estesa, molto dislocata per non giocare che maldestramente il suo ruolo di lingua comune suscettibile d'essere colta. Presto, se non si sta attenti, essa non sarà più che un linguaggio "basico" limitato alle relazioni elementari secondo il calcolo tecnico. Fin d'ora, è dubbioso che una reale discussione filosofica possa essere tenuta in linguaggio abituale dei media. Il trionfo quasi assoluto della tecnica si nota dal fatto che, ai giorni nostri, vi è più che il filosofo per mettere in dubbio che la ragione non sia mai che calcolatrice. Nel vocabolario giornalistico, razionale non vuol più dire redditizio o efficace (gestione razionale, campagna elettorale razionale). Evidente si usa per utile o anche facile. Ragionevole rinvia a un compromesso più o meno proficuo. Occorre indubbiamente vedervi più che la penetrazione della lingua ad opera dello spirito tecnico un accumulo fortuito di colpe. Così le parole impongono l'idea che sfuggire alle coercizioni tecniche non può essere che fuggire nell'irrazionale e nel fantastico. Si capisce che per un economista la razionalità di un comportamento si definisce dal suo carattere utilitario? Esempio essenziale: il linguaggio delle scienze umane è tale che esso proibisce di comprendere che cosa sia la razionalità dell'imperativo categorico, ancor meno di poterne discutere. In questo caso un compromesso non è più possibile: il filosofo non può accettare tali usi linguistici senza rinunciare non solo all'enunciato delle dottrine, ma alla stessa posizione dei problemi. Egli dovrà dunque mantenere il suo vocabolario, quello di Kant. Il costume di chiamare "tecnici" i termini particolari di un autore introduce una pericolosa ambiguità, come se la lingua che era la sua fosse rilevata nella sua originalità

d'una concezione tecnica, e che essa non si fosse sforzata al contrario di sfuggirvi e di pensare non tecnicamente la tecnica, questo che è il compito più urgente del filosofo d'oggi. Per riprendere un esempio frequente della pretesa tecnicità, la nozione di trascendentale contribuisce a chiarire l'oggettività tecnico-scientifica, ma essa non apporta nulla all'efficacia tecnica alla quale si sottomette ai nostri giorni la lingua la più scorrevole. Il problema del linguaggio dell'insegnamento filosofico si pone in termini ora sovvertiti. La produzione filosofica contemporanea, fino alle sue aberrazioni, verifica questo paradosso che il professore parlerà tanto meno "come tutti" che eviterà, giustamente, d'usare una lingua tecnica. In queste condizioni il dibattito tradizionale sulla chiarezza dell'espressione filosofica diviene quasi risibile. Solo la scuola può preservare e sviluppare una lingua colta di cui ha bisogno il professore di filosofia, ammesso che questa scuola non si lasci deviare dalla sua missione per farsi una sorta d'annesso del giornalismo. Se l'insegnamento delle lettere o dell'italiano importa tanto, non è che egli debba preparare l'insegnamento filosofico, ma soltanto non renderlo impossibile. Il professore di filosofia c'è per mantenere aperto l'accesso al pensiero speculativo in tutto il suo rigore ma anche nella sua diversità; egli usa davanti ai suoi alunni, e con essi, tutti i mezzi d'espressione che giudica necessari, senza purismo, senza arroganza, ma senza compiacenza per una volgarità spesso in se stessa affettata. Se troppi candidati alla laurea credono di essere facilmente riconosciuti filosofi dicendo "fenomenologia" in luogo di "descrizione", non ne risulta che il tono fenomenologico debba essere bandito dall'insegnamento: l'essenziale è di fare apparire la necessità del linguaggio usato. Tutta l'arte del professore è di verificare che l'alunno non confonda la luminosità dell'espressione con l'esigenza del pensiero, e che egli non si creda divenuto filosofo perché si serve delle parole del filosofo. Ma a questa arte nessuna scienza pedagogica darà le regole, a meno che essa non pretenda di farsi giudice di ogni pensiero. Il verbalismo non è dovuto all'eccesso di parole, ma all'insufficienza del pensiero. Così tutti i giudizi perentori portati all'esterno dell'insegnamento filosofico sul linguaggio sono irricevibili, anche se cercano di autorizzarsi dall'esterno dell'interdisciplinarietà. Né può essere ritenuto proficuo il progetto di un insegnamento pre-filosofico che pretenderebbe di "sensibilizzare" in anticipo i liceali al discorso filosofico. L'idea stessa, esaminandola bene, è indubbiamente contraddittoria: nulla di pre-filosofico può essere insegnato come tale senza costituirsi come ostacolo alla filosofia. Voler familiarizzare il liceale con una terminologia prima che il movimento del pensiero venga ad abitarlo non è scartare il pericolo del verbalismo, ma al contrario è predisporlo. Nessuna anticamera, neanche linguistica! Occorre entrare in filosofia. Il lavoro sulle parole non è primo, ancor meno è sufficiente. Stiamo attenti a non capovolgere la formula bergsoniana: "Essi s'erano creduti davanti a parole stranie-

re perché erano rimasti stranieri di fronte al pensiero". A questo punto mi preme mettere in chiaro che la didattica della filosofia non può essere sostituita né da un puro esercizio del pensiero logico-formale né da un'iniziazione a quelle che oggi si definiscono scienze umane, per quanto il loro insegnamento sia legittimo. Pertanto la filosofia, malgrado le profonde affinità con le scienze umane, deve restare una disciplina distinta. Le scienze umane sono scienze quanto al metodo non all'oggetto particolare, e non lo sono in quanto credenze storicamente condizionate. Esse presuppongono il rapporto vissuto col mondo, se ne nutrono e vi si fondano. Questo senso vissuto dell'esperienza quotidiana sottintende tutti i processi critici della scienza. "Noi non possiamo riferire – diceva Merleau-Ponty – la nostra esperienza dei rapporti sociali veri se non per analogia o contrasto con quelli che abbiamo vissuto. Se, dunque, le due problematiche delle scienze umane e della filosofia sono implicate l'una nell'altra e sono convergenti, esse sono nello stesso tempo anche differenti, per cui differente dovrà essere il loro insegnamento e l'oggetto del loro insegnamento. Per quanto concerne la logica ed il pensiero formali, il limite filosofico è evidente: in effetti è formale un pensiero che non è modificato in quanto forma cosciente del suo passaggio attraverso lo scambio verbale e per il quale il carattere significativo risulta astrattamente da convenzioni originarie della struttura espressiva". Come un sistema formale non contraddittorio non contiene alcuna proposizione che potrebbe mettere in causa una conseguenza degli assiomi di significazione del sistema, così non si potrà mai ottenere in questo caso una espressione formale significativa al secondo grado. L'insegnamento filosofico, e ancor più specificamente la lezione di filosofia, non potrà mai provare ad essere una dimostrazione formale rigorosa perché è impossibile provare la non-contraddittorietà del proprio linguaggio d'esposizione. Il linguaggio della lezione di filosofia è il linguaggio ordinario ripetuto, che si scompone con l'analisi ed espone gli strati di sensi diversi che vi costituiscono la nostra esperienza; il linguaggio della lezione di filosofia comporta, dunque, la coscienza dei propri limiti, della propria inadeguatezza parziale e della sua necessaria e naturale capacità di ricominciare un discorso.

La lezione di filosofia è l'atto essenziale d'iniziazione e di comprensione del nostro potere di ritardare e possibilmente impedire l'oblio, l'irriflessione e l'errore. Perché niente dell'esperienza umana si trasmette senza quello sforzo, quella tensione che si chiama filosofia. Il mio dire non vuole essere – e sarebbe veramente riduttivo – una difesa corporativa d'una disciplina come se si trattasse d'un problema di usi e di sbocchi. La mia è una preoccupazione più che una giustificazione, la quale si basa interamente su tutta la storia dell'umanità europea. Se la filosofia è stata, in definitiva, l'educatrice dell'Europa e del mondo, è certo che l'insegnamento filosofico si possa e si debba identificare con lo stesso processo educativo.

Per questa ragione, l'insegnamento filosofico non può seguire la sua intenzione formatrice senza trasmettere nello stesso tempo un sapere, anche se non si può stabilire un modello assoluto della lezione di filosofia. E ciò per una ragione molto semplice: la filosofia è la sua propria pedagogia, essa non esiste realmente che nell'atto di insegnare e non è altro, in gran parte, che l'attività di risveglio della coscienza al senso del pensare: tutti i contenuti che una lezione di filosofia può avere da trasmettere – come la presa di coscienza di teorie, la scoperta e l'analisi di testi, l'utilizzazione di documenti – hanno senso solo in quanto obbedienti ad un disegno unitario: la scoperta da parte degli allievi, attraverso l'esempio del loro docente e con il suo aiuto, della necessità imperativa, per tutta l'esistenza umana, di imparare a pensare e a riflettere. Così, anche in seguito a polemiche e dibattiti, mi pare opportuna la domanda: è legittima la lezione di filosofia? Per quale ragione? Da più parti è venuto il suggerimento di sostituire la lezione con diversi esercizi; ora che gli esercizi intesi come spiegazione di testi, esposizioni, documentazione ecc., siano un buona cosa è un fatto scontato, ma ciò non implica che dall'eccellenza di una cosa si possa inferire che un'altra cosa non abbia diritto all'esistenza. È evidente, infatti, che la lezione di filosofia, come studio diretto di un problema da parte di allievi e docenti e non come mera trasmissione unilaterale di un sapere precostituito di una ideologia, va accolta e difesa. In altre parole, con l'espressione "lezione di filosofia" è possibile indicare un contenuto determinato – per ricordare ancora una volta Hegel – che designi un atto d'insegnamento essenziale senza il quale il concetto stesso di filosofia non avrebbe senso. Pertanto, non credo che una forma istituzionale unica né una pedagogia universale né un contenuto assolutamente predeterminato siano legati per l'eternità all'atto d'insegnare la filosofia, ma sappiamo tutti che un *minimum* di razionalità oggettiva è necessario perché il nostro insegnamento non degeneri in un'inutile chiacchiera culturale. Dicendo ciò so bene di dare un modello alquanto stretto, non tanto della lezione stessa, quanto dell'attività intellettuale che essa presuppone. Detto esplicitamente: noi ci diamo un modello necessariamente analitico della lezione di filosofia e del pensiero filosofico in generale. Con ciò si intende che il nostro compito essenziale è di prendere delle nozioni, che né noi né i nostri colleghi né i nostri allievi hanno inventato – la nozione di inconscio, le nozioni di dovere, di spazio, di tempo ecc. – onde analizzarle, mostrando la loro articolazione interna, i loro requisiti, le loro conseguenze, il loro legame con nozioni subordinate, esplorando, in una parola, il campo di significazione che li avvolge.

Ma questo campo esiste in sé in maniera universale ed univoca? Certo che no! Ed è bene, perché noi non siamo soli al mondo per cui il disaccordo, il consenso, la variazione di senso, la contraddizione sono il segno della vita cosciente nella comunità umana. Donde la necessità storica e

non artificiale della lezione di filosofia: infatti essa ha luogo, avviene in una comunità reale, la classe, formata dagli allievi e dal professore che non pensano tutti esattamente la stessa cosa, che non hanno tutti la stessa abitudine alla dialettica. A questo punto, forse, potrebbe sorgere una falsa antinomia, quella della ricerca e dell'insegnamento su cui si fonda un certo rinnovamento del pensiero. La lezione di filosofia è scolastica o universitaria; i due aggettivi sono resi in senso strettamente negativo in opposizione alla ricerca o al lavoro "personale", come oggi si dice. A dire il vero, nessuna lezione è concepibile se non risponde contemporaneamente ad un travaglio intellettuale di colui che insegna, al suo lavoro quotidiano di lettura, di riflessione e, diceva Hyppolite, ad una scoperta comune di problemi. D'altra parte, la lezione non procede all'analisi ragionata e dialettica d'una nozione, qui ed ora, con questi allievi, con questo docente, con i loro contenuti culturali e le loro lacune, se non per aggiungere una posizione problematica. I problemi non sono mai nel programma, che rappresenta, se si vuole, l'inerzia minimale senza la quale nessun fondo comune sarebbe chiaro: essi nascono dalla lezione e nella lezione. Infatti la messa a punto d'un programma è un compito inevitabile, ma delicato, che sarebbe imprudente lasciare e delle sollecitazioni fatalmente fluttuanti e contraddittorie. Come sapere, infatti, quali sono i problemi veramente attuali della filosofia senza avere i mezzi d'analisi che risultano precisamente dalla riflessione e dalla cultura? Si tratta di problemi momentaneamente dibattuti in pubblico, come avviene periodicamente nel caso della pena di morte, della condizione della donna, della scuola? D'altra parte, si può lasciar ignorare che in epoche diverse dalla nostra questi problemi sono stati appassionatamente dibattuti? Un problema non può essere detto del mondo contemporaneo se non a conclusione d'una ricerca destinata a cogliere delle implicazioni e a rendere sensibili certe differenze. Sviluppo e sottosviluppo, ecologia, controllo delle nascite ecc. possono sì portare a problemi filosofici, ma non è d'altronde possibile parlarne senza la padronanza conferita dall'esame sistematico di concetti o problemi che hanno un posto ben preciso nel programma dell'insegnamento filosofico, la cui utilità e attualità sarebbero certamente minime se ci si contentasse di riprodurre semplicemente dei titoli di giornali. E soprattutto la novità in filosofia non coincide sempre con le preoccupazioni più vive avvertite in un certo contesto dal "pubblico". La novità non è mai senza relazione con gli interessi teorici e pratici del presente; ma perché una idea o un problema siano accettati come filosoficamente nuovi, il pensiero ha bisogno di punti di orientamento che possano da soli fornire il lavoro intellettuale e la cultura.

A questo punto si potrebbe dire che c'è incompatibilità tra la filosofia intellettuale che dunque non sa in anticipo ciò che troverà e neanche ciò cercherà, e la nozione di programma che indica, per la sua etimologia, ciò che

si sarebbe scritto, sottoscritto e giudicato in anticipo sull'ordine e la consistenza delle lezioni. Con inoltre il disappunto che ogni programma, esprimendo le intenzioni e il pensiero di coloro che l'hanno stabilito, predeterminerebbe tramite legami ideologici e sottofondi culturali gli orientamenti possibili della ricerca e dell'insegnamento filosofico. Da qui a dedurre che siamo condannati a trasportare e a ridistribuire i fantasmi culturali di questa o quella classe sociale, il passo è molto breve. Ora questa verità è, a dire il vero, molto limitata per il fatto che, anche senza programma, ciascuno di noi è portatore di idee, di pregiudizi o d'affermazioni implicite. Sottolineiamo qui semplicemente due errori che potrebbero avere gravi conseguenze: anzitutto, la lezione viene diretta a degli allievi, non a noi stessi, e per questi allievi la più conformista e la più modesta delle lezioni sarà, malgrado tutto, sempre nuova; e poi occorre soprattutto sapere ciò che noi vogliamo: se in effetti vogliamo che la filosofia sia insegnata al più gran numero possibile di persone, se noi pensiamo che l'iniziazione filosofica sia necessaria e debba comportare degli atti pubblici d'insegnamento; è allora necessario che sia stabilito un programma che permetta almeno la validità giuridica degli esami e che sia una base di giudizio in caso di controversia. Quindi, per andare un po' più a fondo delle cose, occorre rilevare che un programma di filosofia non può essere composto che da nozioni assai generali, che non impongono né l'esposizione di una determinata dottrina né la posizione di alcuni problemi invece che di altri. Evidentemente, non si può anticipatamente decidere su tutti i problemi né ancora meno prestabilire il loro ordine. Diciamolo: il più grande pericolo che corre un insegnamento e, più d'ogni altro, l'insegnamento filosofico è l'insignificanza. Infatti, se la lezione è un atto filosofico e non la ripetizione esteriore d'un contenuto culturale predeterminato, sarà ogni volta la costruzione della possibilità del vero. Ciò vuol dire che per provare che il nostro pensiero è fatto di ragioni e non si appella che alla ragione per essere completo, dobbiamo rendere il nostro uditorio capace di dare ragione o torto ovvero elevarlo al rango di arbitro. In questo senso, l'insegnamento filosofico ha per destino di dover lottare, come dice Hegel, per il riconoscimento. evitando, così, l'asfissia della parola e del pensiero (Kierkegaard) in un'epoca come la nostra, che può deludere una razionalità ingenua e, rivelando attraverso tutte le sue spaccature il fondamentale, esigere una lettura filosofica (Merleau-Ponty).

## Riferimenti bibliografici

- I. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. par A. J. L. Delamarre, La Pléiade, Gallimard, Paris 1981
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. a c. di G. Gentile e G. Lombardo-Radicci, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1965
- J. FERRARI, *Introduction à Kant*, Seghers, Paris 1979
- G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a c. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963
- G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, trad. it. a c. di A. Moni, Laterza, Bari 1999
- G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a c. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze III ristampa 1975
- A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive – Discours sur l'esprit positif*, a c. di Ch. Le Verrier, Garnier, Paris 1949
- A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, condensé par Ch. Cherfils, Ed. V. Giard et E Brière, Paris, 1912
- S. BERNARD, *Mallarmè et la musique*, Nizet, Paris 1959
- M. HEIDEGGER, *Saggi e Discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976
- M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a c. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1959
- H. BERGSON, *Comment doivent écrire les philosophes. Lettre à Constant Bourquin (1924)*, Editions de Minuit, Paris 1997
- A. KOYRÉ, *Note sur la langue et la terminologie hégélienne*, in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, "Les Temps Modernes", n. 31, 1948
- E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1967
- D. DREYFUS, *L'utilisation des oeuvres et de textes des philosophes*, in O. O. S. I. P. , n. 1, juin 1965, p. 8, pubblicazione dell'I. P. N.
- G.R.E.F., in *Revue de l'enseignement en philosophie*, n. 33-36, Bulletin de l'Association des professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public, Delayance, La Carité-sur-Loire, 1983