

Venerdì 21 marzo 1997

4 l'Unità2

LE IDEE

François Furet L'irriverenza con la feluca da Immortale

DAL CORRISPONDENTE

PARIGI. Poche istituzioni, come l'Accademia di Francia, sono sinonimi di ufficialità assoluta. Da ieri tra gli «immortali» è stato cooptato François Furet, 69 anni, uno storico che è riuscito a fondare il proprio prestigio sullo smantellamento delle idee ufficiali e del «politically correct» nel suo campo di lavoro.

Poche volte l'abbiamo visto in giacca e cravatta. Non riusciamo ad immaginarlo in feluca, marsina coi ricami dorati e spadino. E certo non come un personaggio propenso all'imbalsamazione.

La considerazione in cui è tenuto deve probabilmente molto all'irriverenza con cui ha trattato i suoi soggetti. La prima e la più celebre vittima della sua furia iconoclasta era stata la Rivoluzione francese del 1789. Senza riguardi per nessuno, era riuscito a trasformarla negli anni '70 e '80 da mito in storia, triturando le «vulgate» dominanti, comprese quelle dei suoi maestri marxisti. L'ultima grossa fatica è «Il Passato di un'illusione», il saggio sull'idea comunista nel XX secolo, nel quale avanza l'«inosabile» tesi che il nostro secolo avrebbe potuto fare a meno sia del comunismo che del fascismo, ricordando che entrambi ce l'avevano con il terzo vero protagonista, la pialla, incolore, borghese democrazia rappresentativa. Il tema su cui sta attualmente lavorando è l'eroe per eccellenza della storia moderna, Napoleone Buonaparte.

La severità con cui Furet tende a demolire i miti, tutti miti, ha anche urtato suscettibilità. Gli hanno dato del «reazionario» per aver parlato male dell'89, l'hanno accusato di equiparare fascismo e comunismo. Fa un po' paura restare a fine secolo senza gli spartiacque cui ci eravamo abituati. Può anche darsi che parte della sua foga derivi dal fatto che era stato comunista «duro» fino al '56. Ma nessuno ha mai messo in discussione la serietà con cui procede, senza guardare in faccia nessuno, quando scrive storia.

Sigmund Ginzberg

La tradizione idealistica e i suoi epigoni nel dopoguerra hanno svuotato l'autonomia delle discipline teoretiche

Filosofia e storia, quel matrimonio nuoce a entrambe. Meglio scioglierlo

Cessata l'egemonia di Croce e Gentile, con l'ingresso in Italia delle scienze umane, si è affermato un forte «riduzionismo» incline a risolvere il pensiero entro coordinate storico-sociali. Occorre invece distinguere, e magari introdurre la «storia delle idee».

All'inizio di questo secolo, nella prefazione al suo famoso saggio sulla filosofia di Leibniz, Bertrand Russell affermava: «La storia della filosofia è uno studio che si propone due scopi abbastanza differenti: uno provincialmente storico e l'altro principalmente filosofico. Per questo motivo accade facilmente che quando cerchiamo storia della filosofia troviamo piuttosto storia e filosofia», e precisava il suo punto di vista, aggiungendo: «Le questioni che riguardano l'influsso dell'epoca o degli altri filosofi, lo sviluppo di un sistema filosofico, le cause che hanno ispirato ad un filosofo le sue idee predominanti... tutte queste questioni sono in realtà storiche». Si trattava di una tesi molto esplicita e sulla quale varrebbe la pena di tornare a riflettere poi, a distanza di tanti anni, soprattutto qui da noi in Italia, dove la storia della filosofia ha assunto un ruolo, nel quadro delle discipline filosofiche, che nel corso del secondo dopoguerra si è enormemente accresciuto.

Ci sono almeno due buoni motivi per interrogarsi su questo ruolo e sull'uso culturale che ne è stato fatto. In primo luogo, la progressiva emarginazione cui i contributi italiani di medio livello in questo campo sono andati soggetti (anche, ma non solo, per ragioni linguistiche) in ambito internazionale. In secondo luogo, il peso accademico che la storia della filosofia esercita nell'Università e nei corsi a cattedra.

La vocazione stravolta

C'è un punto da cui bisogna partire: il concetto della storia della filosofia è stato sottoposto, nella cultura italiana degli ultimi cinquant'anni, ad un processo che ne ha esteso, dilatato e in qualche modo stravolto il senso originario. Questo processo è consistito essenzialmente nel ridurre, in modo progressivo, la storia della filosofia a storia della cultura (non solo filosofica) a storia delle idee, in certi casi addirittura a storia della scienza. Naturalmente, ciascuna di queste discipline si è da lungo tempo pienamente legittimata sul piano scientifico, ha espresso anche da noi studiosi di indubbio valore e ha incrementato in modo significativo il patrimonio di conoscenze sul quale basiamo la nostra immagine del passato. Ma mentre all'estero questa dilatazione ha dato vita a campi disciplinari nuovi e relativamente autonomi, come la storia intellettuale o la storia della cultura, da noi tutto ciò si è tradotto, in molti casi, in un atteggiamento che ha portato la storia del pensiero a perdere progressivamente di vista il suo oggetto (o perlomeno la sua specificità). E questo, nonostante il fatto che ciò che è accaduto nella storia della filosofia italiana rispecchi fedelmente, forse con qualche eccesso di zelo, un indirizzo che si era già venuto imponen-



Il filosofo Hegel nel suo studio, litografia di L. Seibers, 1828

do nella cultura filosofica europea. Che cosa era accaduto, infatti, in Europa mentre in Italia si imponeva il pensiero idealistico di Croce e Gentile? Era accaduto che la filosofia si era variamente confrontata con problemi, metodi, esigenze ed oggetti provenienti da aree disciplinari diverse. Tutto questo aveva prodotto, in alcuni suoi settori, delle forti istanze di carattere «riduzionistico», che si esprimevano nella tendenza a risolvere la filosofia in «altro» (scienza, antropologia, politica, dinamiche sociali, processi di riproduzione materiale dell'esistenza, economia ecc.). Così, a guerra conclusa, la riapertura delle frontiere e il senso di inferiorità per il ritardo accumulato nei confronti della cultura continentale ha spinto i filosofi italiani ad una rapida assimilazione dei nuovi temi e ad un altrettanto rapida rimozione delle domande classiche della filosofia (quelle, per intenderci, concernenti, ad es., il tempo, l'essere, la verità). Abbiamo detto che questi sviluppi della nostra cultura hanno origini remote. Essi nascono co-

me reazione alla storiografia idealistica (il cui monumento è rappresentato dalla storia della filosofia di De Ruggiero) e, nello stesso tempo, non senza una certa paradosalità, come accoglimento e radicalizzazione di alcune istanze «metodologiche» crociane. Una simile evoluzione ha trovato un padre nobile nel maggiore tra i nostri storici del pensiero filosofico, cioè Eugenio Garin, e in un'opera dello stesso Garin (*La filosofia come sapere storico*), le sue basi programmatiche, mentre un altro celebre libro, sempre di Garin, *Le Cronache di filosofia italiana* ne costituisce il primo, concreto documento. Tanto nella *Filosofia come sapere storico* che nelle *Cronache* veniva sancito il principio che ciò che conta nella ricostruzione storica del pensiero non è quello che questo pensiero contiene di filosofico, ma il contesto storico, l'ambiente civile, sociale e culturale, le fonti, la capacità di interpretare la propria epoca o, nei casi più modesti, la propria cronaca, (tutte posizioni che Ga-

rin ha sempre puntualmente ribadito, e che troviamo aggiornate e riproposte anche in un'intervista apparsa su Almanacco Pds 1992 e *Quaderni del Ponte*, 2/92 Métis). Erano presenti e operavano, in questa concezione della filosofia e della sua storia, le tesi di Gramsci sul ruolo degli intellettuali e sulla funzione politica della cultura. Perciò non può meravigliare che questa impostazione diventasse predominante all'interno del partito comunista e in generale della cultura di sinistra.

Questa vicenda fu inoltre contrassegnata da una curiosa dissociazione tra peso politico e peso culturale delle parti sociali e dei partiti che le rappresentavano: la sinistra fu (come allora si diceva) culturalmente egemone ma politicamente minoritaria, mentre il controllo politico della nazione toccò al centro cattolico che sul piano culturale e filosofico - a prescindere dal valore dei singoli contributi - non riusciva ad esprimere un indirizzo capace di imporsi. Peggio ancora le cose anda-

rono per i laici, che non erano privi di individualità di spicco, ma non seppero trovare una terza e autonoma impostazione tra lo storicismo della sinistra e l'orientamento teorizzante della filosofia cattolica. Così, l'attenzione per i problemi classici e più specificamente teorici della tradizione filosofica finì con l'essere confinata nel recinto della cultura cattolica e in particolare di quella neoaristotelica e neotomista.

Con il crollo delle ideologie e dei muri che queste avevano innalzato, non solo metaforicamente, nel corso del Novecento, non si può dire che si sia determinata un'inversione di tendenza rispetto a questo modo di coltivare la storia del pensiero. Semplicemente si è smesso di conferire un primato, come chiave interpretativa, al contesto sociale ed economico, per dare spazio alla ricostruzione del quadro storico in tutta la sua complessità, non riducibile ad un solo fattore. Così, nonostante l'avversione che spesso gli storici della filosofia provano per i teorici del pensiero debole è difficile non vedere la parentela che accomuna gli uni agli altri nell'idea che la verità sia relativa e il suo problema un mito filosofico.

La divisione dei regni

Il futuro potrebbe, allora, riservarci il rischio di arrivare ad una divisione culturale di sapore politico-ideologico, come a dire: la filosofia ai cattolici, la storia e la scienza ai laici. Se questo fosse il caso, le sue conseguenze sarebbero gravi. Tutt'altro il discorso da fare se ad una divisione della storia dalla filosofia si giungesse, alla fine, ma non sul terreno delle appartenenze politico-ideologiche, bensì sul quello di una più netta distinzione di metodi e questioni. E allora la faccenda cambierebbe aspetto e potrebbe investire in modo nuovo anche il problema della riorganizzazione didattica delle facoltà umanistiche, con l'introduzione di nuove materie, come la storia delle idee o la storia intellettuale. Rispetto ad una simile eventualità è probabile che si offra oggi, in Italia più che altrove, l'occasione di uscire dall'equivoco e di riflettere con spregiudicatezza sul fatto che la storia e la filosofia assai difficilmente possono fondersi in una disciplina unitaria. In Italia più che altrove, proprio perché, in un certo senso, quell'equivoco è stato spinto alle sue estreme conseguenze.

Si vorrà cogliere finalmente l'opportunità di giungere ad un chiarimento radicale su questo tema? Sarebbe senz'altro auspicabile. Ma per farlo occorrerebbe, in primo luogo la disponibilità a discutere e confrontare i rispettivi punti di vista da parte di storici delle idee e filosofi. Con onestà e senza prevenzioni.

Mauro Visentin



■ Remo Bodei
La filosofia
del Novecento
Donzelli, pp. 191
Lire 18.000

Bodei: «E io dico no alle cronologie»

Sul nesso tra storia e filosofia ecco l'opinione di Remo Bodei, di cui esce per Donzelli «La filosofia del Novecento». «Il tipo di storia della filosofia che si è imposto in Italia nel dopoguerra ha risentito in modo decisivo della vocazione civile caratteristica dello storicismo italiano. Questo modello tendeva a sottolineare il modo in cui la storia entra nelle idee e in cui queste sono, perciò, segnate dal travaglio degli uomini. Era un antidoto ad una storiografia filosofica (come quella idealistica) che si fondava su una specie di partenogenesi storica dei concetti. Questo antidoto ha, però, finito per appiattare la specificità dei meccanismi e delle strutture concettuali, rischiando di trasformarli in un semplice riflesso delle situazioni storiche. Su queste basi si è talvolta finito col proporre una storia del pensiero filosofico nella quale le idee si svolgono secondo l'esile traccia della cronologia, come in fila indiana. Cosa che ha provocato degli autentici disastri nell'insegnamento e ha reso di uso corrente categorie balzane come «anticipazione» o «precorrimiento». Invece bisognerebbe dire con chiarezza che la filosofia non si svolge secondo una linea di sviluppo soltanto storica e che i filosofi vanno considerati, non dico alla maniera analitica anglosassone, ma comunque in modo da far entrare nell'esame del loro pensiero la considerazione della coerenza che sussiste o non sussiste fra le categorie di cui si sono serviti. L'ideale sarebbe una storia della filosofia che abbandonasse il piano della banale progressione, rispettando, però, le distinzioni storiche. Vorrei usare la metafora di una storia della filosofia «vertebrata», nella quale i concetti potessero assumere un carattere e una struttura «metamorfica», dove le forme cambiano ma il significato e il valore dei pensieri resta indipendente dal mutare dei tempi e delle situazioni storiche».

Dalla Prima

«Arcipelago», «straniero» e «ospite»: sono le figure chiave con le quali il filosofo veneziano pensa la modernità

L'oltreuomo di Cacciari? Annega nel molteplice

Un volume che è il seguito di «Geofilosofia della storia», al centro del quale c'è la crisi dell'«homo democraticus» tra omologazione e differenze.

L'ultimo libro di Massimo Cacciari, *L'arcipelago*, si regge su due grandi metafore, che riprendono e problematizzano gli esiti del suo libro precedente, *Geo-filosofia dell'Europa* (Adelphi, Milano 1994). La prima è quella del mare e, appunto, dell'arcipelago. Il mare dovrebbe sciogliere il «grumo» della generalità e aprire lo spazio all'«agone della molteplicità» come si offre nell'immagine dell'arcipelago: delle isole che, pur rimanendo distinte, formano una figura, una costellazione, una rete relazionale.

Il mare scioglie, così come l'osservazione critica, come aveva già detto Benjamin, dovrebbe «decostruire ogni pretesa di totalità», in quanto essa «non dà luogo allo *xenos*, all'*Hostis*», al diverso. Per il pensiero e la pratica della totalità è infatti reale «solo ciò che possiede». La democrazia che era nata insieme al pensiero tragico, il più grande pensiero che abbia mai pensato la patria stessa come

luogo dello *straniero*, dello *xenos* appunto, si presenta nella modernità come una massa omogenea di individui: come un altro grumo, dunque, forse il più resistente che sia stato messo in campo per fare dello straniero il *proprio*. La specie umana dell'*homo democraticus* eleva il suo particolare a universale, si radica nell'assolutato del suo determinato interesse, rendendo impossibile l'arcipelago, la pluralità. È per questo che l'uomo democratico, con la massa vischiosa che egli finisce per determinare, «alleva in sé il tiranno».

Le domande che Dostoevskij solleva contro l'uomo democratico e il suo «tornaconto» sbriciolano e sfarinano le sue pretese e la sua «teoria». Ma per andare oltre è necessario l'uomo-dell'oltre,

l'Oltreuomo, che è l'altra grande metafora su cui Cacciari chiude il suo libro.

L'Oltreuomo tiene fermo il suo «oriente», scrive Cacciari, nel *tramonto*. È questo l'orizzonte che si apre al luogo che si distingue da tutto quanto la storia ha fin qui incluso nel suo coro, tutto ciò che «è assolutamente irrapresentabile nei suoi confini». È chiaro che la figura del tramonto (Vattimo l'aveva chiamata «declino») è la figura dell'indebolimento di ogni volontà di potenza e di possesso: è, nella proposta di Cacciari, svuotamento, kenosi.

E non a caso viene qui ripresa l'immagine dell'«uomo nobile» di Meister Eckhart, dissimile e straniero a tutto: tanto dissimile da essere dissimile anche dal dissimile e dunque accogliere in sé

tutto e diventare «donatore e dono per tutti».

Questo svuotamento, che è anche svuotamento dell'identità, dovrebbe determinare lo spazio «atopico», impensato, della «comunità dei perfettamente distinti». La vera *philia* si articola nei termini della *xenia*: accoglienza e ospitalità nei confronti di chi è veramente straniero. Questo impensato è stato pronunciato nella cultura dell'Occidente nella figura dello *theos xenos*, del dio straniero, che viene per essere accolto in quanto straniero tra gli uomini. La nuova figura di un Oltreuomo che è al contempo «ospite» e «nemico» (*Hospes e Hostis*) ne è un'icona compiuta.

Ma qui sorgono dei problemi che il discorso di Cacciari non ha ancora affrontato. Perché questa relazione dell'ospite e dello straniero dovrebbe essere «la più arricchita», se l'Oltreuomo ha già perduto la sua identità nel suo tramontare e dunque non ha più

nulla da mettere in gioco? Come si può parlare ancora di diversità se ci si è svuotati di tutto? Si può realmente andare oltre il potere, oltre la perversa volontà di riadensare in uno il tutto, semplicemente lasciandosi alle spalle tutto? Non è questa perfetta armonia tra *philia* e *xenia* ancora una volta la figura della con-fusione? Le isole dell'arcipelago hanno bordi, confini. Dietro questi confini stanno paesaggi, uomini e cose. Credo che proprio del confine sia necessario avere cura: come ciò che divide e al tempo stesso unisce. È sulla sporgenza del confine che mi rivela l'identità mia identità, nella tensione conflittuale che mi rivela l'identità dell'altro. È questa tensione tra due diverse identità, che si confrontano senza annientarsi, che rende i confini porosi e sfrangenti: un luogo estremo su cui costruir la patria, lo stare e l'andare.

Franco Rella

catalogo dovrebbe rivelare, non salta agli occhi a lei che è uno scrittore e un politico smalzato, non possiamo che restare sgomenti. È il discorso difficile sul ruolo di un'industria moderna come soggetto sociale che ci interessa.

È la voglia di sfidare il marketing e le sue leggi che ci appassiona (quale ricerca di mercato o esperto di marketing consiglierebbe mai a un'azienda di fotografare un catalogo di moda a Corleone?)

È l'intelligenza del sindaco di Corleone nel cercare un modo nuovo di far parlare del progetto di rinascita civile in atto nel suo paese, che ci ha incuriositi. C'è una modernità in Giuseppe Cipriani che non ritroviamo, caro Fava, nel suo modo di pensare. E chi l'ha detto poi che la cultura della legalità non debba seguire - come lei afferma - percorsi «scolastici»? Ci si riempie la bocca di parole - e lei ne dice molte: «la forza serena di chi non si rassegna», «la difficile virtù della memoria», «il raro piacere della verità» - ma si oppone resistenza a usare mezzi nuovi per capire, a trovare parole nuove

Oliviero Toscani