

La fine della filosofia nell'età della democrazia

Gianni Vattimo

E' forse utile, per discutere del ruolo attuale della filosofia nelle nostre società tardo-moderne o post-moderne, sottolineare le analogie che sussistono tra un libro come *La società aperta e i suoi nemici* di Karl Popper e le idee che Heidegger ha esposto in molte sue opere, segnatamente in una conferenza come quella su *La fine della filosofia e il compito del pensiero* del 1964. E' ovviamente un accostamento paradossale, soprattutto perché Heidegger non sembra proprio un pensatore appassionatamente "democratico". Eppure le ragioni che muovono Popper a schierarsi contro Platone sono fondamentalmente le stesse che muovono Heidegger nella sua polemica contro la metafisica che, come egli scrive appunto in apertura di quella conferenza, è sempre platonismo, dall'antichità fino a Kant, Hegel, Nietzsche. Se infatti, al posto dell'espressione di Popper "società aperta", scriviamo il termine heideggeriano Ereignis, "evento", non tradiamo né le intenzioni di Popper né quelle di Heidegger, anche se nessuno dei due sarebbe d'accordo con questa piccola "violenza" ermeneutica.

Popper ritiene che Platone sia un pericoloso nemico della società aperta perché ha una concezione essenzialistica del mondo: tutto ciò che è reale risponde a una legge che è data come struttura dell'essere, e anche la società non deve far altro che adeguarsi a questo ordine essenziale. Poiché chi conosce l'ordine essenziale delle cose sono i filosofi –oppure, oggi, gli scienziati, i tecnici, gli esperti– si sono attribuiti nei secoli, di supremi consiglieri dei principi, è strettamente legata a questa convinzione di base: che per l'individuo e le società si tratti sempre di corrispondere a un ordine oggettivamente dato che vale anche come sola possibile norma morale. Un principio moderno come quello secondo cui "auctoritas, non veritas, facit legem" è sempre stato esposto alla critica razionalistica di ispirazione metafisica, anche quando questa era mossa dalle migliori intenzioni rivoluzionarie. Dovunque, in politica, entra in gioco la verità, là comincia anche il pericolo dell'autoritarismo, appunto della "chiusura" che Popper stigmatizza nella sua opera.

Ora, ciò che Heidegger chiama "metafisica" è per l'appunto l'idea dell'essere come di un ordine dato oggettivamente una volta per tutte, quella che anche Nietzsche rimproverava a Socrate, vedendo in lui l'iniziatore della decadenza moderna, che ha ucciso il grande spirito tragico degli antichi. Se l'essere è una struttura data una volta per tutte, non è pensabile alcuna apertura della storia né alcuna libertà. Naturalmente, una visione simile è più rassicurante di quella tragica caratteristica degli albori del pensiero greco; ma la rassicurazione, potremmo aggiungere noi, vale soprattutto per coloro che già stanno sicuri nell'ordine esistente, e per questo, soprattutto, lo riconoscono come razionale e degno di valere per sempre. (Penso qui, oltre che a Nietzsche, alle tesi di Benjamin sulla filosofia della storia). Ricordo che, nelle stesse prime pagine della citata conferenza sulla fine della filosofia, Heidegger cita, proprio accanto al nome di Platone, quello di Karl Marx, come colui che ha già attuato, prima di Nietzsche, il rovesciamento della metafisica e cioè del platonismo. Non intendo dire, con questo, che si possa colmare del tutto il salto tra il rovesciamento marxiano e quel "superamento" (Überwindung) a cui Heidegger stesso pensa. Ma sicuramente non è arbitrario, da parte nostra, pensare anche alle idee marxiane sulle origini dell'alienazione nella divisione sociale del lavoro quando cerchiamo di capire, con Heidegger, perché e come la metafisica si è stabilita in modo così radicale nella storia del nostro mondo. Lascio da parte qui la discussione sul carattere "storico" o "eterno" della metafisica nel pensiero di Heidegger; che condurrebbe a sviluppare un discorso sulla sua mai superata, e forse insuperabile, dipendenza dal mito biblico del peccato originale.

Sebbene la nozione di metafisica sia usata da Heidegger in modo piuttosto peculiare, credo che l'analogia, per quanto paradossale, con Popper possa chiarire in che senso essa è anche condivisa da gran parte della filosofia contemporanea; certo, non sarebbe difficile riconoscerla anche in Wittgenstein (Die Welt ist alles was der Fall ist. The world is everything that is the case, Tractatus, 1), e ovviamente nel pragmatismo e nel neopragmatismo. So bene che parlano ancora di metafisica, in modo terminologicamente concorde, sia i continuatori del pensiero classico e della tradizione neoscolastica, sia quella peculiare neoscolastica che è certa filosofia analitica - nella quale ontologia, metafisica, eccetera indicano solo le strutture del conoscere irrigidite in "ontologie regionali" private ormai di quella elasticità e storicità che ancora si potevano riconoscere nel trascendentale di Kant e persino di Husserl. Ma insomma: è abbastanza chiaro che, almeno in una gran parte della filosofia contemporanea, l'idea heideggeriana di metafisica come identificazione dell'essere vero con una struttura stabile, oggettivamente riconoscibile e fonte di norme, è largamente condivisa, e respinta sul piano teorico, anche se non sotto il nome del suo principale autore.

Proprio a partire dal rifiuto della metafisica intesa in questo senso –un rifiuto che può essere motivato da ragioni nietzschiano-heideggeriane, o da ragioni wittgensteiniane, carnapiane, popperiane– si può legittimamente porre il problema della fine della filosofia nell'età della democrazia. Anzi: andando molto al di là di Heidegger e dello stesso Popper, si può identificare semplicemente la fine della filosofia come metafisica con l'affermazione, pratica e politica, dei regimi democratici. Dove c'è democrazia non ci può essere una classe di detentori della verità "vera" che o esercitano direttamente il potere (i re-filosofi di Platone) o che forniscono al sovrano le regole per il suo comportamento. Per questo, ripeto, mi sembra sintomatico il richiamo a Marx che ho segnalato nelle citate pagine di Heidegger. In quelle stesse pagine, si parla della fine della filosofia a causa della dissoluzione che essa subisce nello specializzarsi delle singole scienze, dalla psicologia alla sociologia all'antropologia alla logica alla logistica e semantica, fino alla cibernetica (che noi oggi chiamiamo piuttosto informatica).

Come si può capire, non è per nulla un discorso astratto: quelli fra noi, qui, che insegnano filosofia nelle scuole e nelle università fanno ogni giorno esperienza di questa progressiva dissoluzione della filosofia. Nelle università dove si istituiscono nuovi corsi di psicologia, di antropologia, di scienze dell'informazione, le iscrizioni ai corsi di filosofia diminuiscono vistosamente. E diminuiscono i fondi messi a disposizione per gli studi filosofici. In definitiva, tutto ciò è giusto e inevitabile, anche se spiacevole per molti di noi e soprattutto per i nostri studenti. E' comunque un aspetto molto concreto della "fine della filosofia", che sembra non avere direttamente a che fare con la democrazia, essendo legato solo alla crescente autonomia delle scienze umane. Ma, come segnala anche Heidegger, corrisponde a un crescente potere e prestigio sociale degli specialisti, a cui si accompagna un sempre maggior controllo "scientifico" sui vari aspetti della vita associata.

Se si tiene conto di tutto ciò, si vede anche che la fine della filosofia lascia un vuoto di cui le società democratiche non possono non prendere atto. Da un lato, cioè, la filosofia intesa come funzione sovrana dei sapienti nel governo della polis, è morta e sepolta. Dall'altro, come suggerisce il titolo della conferenza di Heidegger che parla di un "compito del pensiero" dopo la fine della filosofia-metafisica, resta il problema, specificamente democratico, di evitare che all'autorità del re-filosofo si sostituisca il potere incontrollato dei tecnici dei vari settori della vita sociale. Si tratta di un potere ancora più pericoloso, perché più subdolo e parcellizzato –tanto che il proposito rivoluzionario di "colpire il cuore dello stato" diventa assurdo, giacché il potere è oggettivamente distribuito tra i molti centri che coltivano le varie specializzazioni. Se volessimo usare una metafora psichiatrica, diremmo che c'è il rischio di costruire una società schizofrenica,

dove prima o poi si instaura un nuovo potere supremo, quello dei medici, degli infermieri, delle camicie di forza e dei letti di contenzione.

Proviamo dunque a modificare il titolo della conferenza di Heidegger così: La fine della filosofia nelle società democratiche e il compito (politico) del pensiero. E' finito il ruolo sovrano del filosofo, perché sono finiti i sovrani. Non è facile dire se queste "fini" siano legate in un rapporto di causa ed effetto. Come Marx, anche Heidegger direbbe che la fine della metafisica e quindi delle pretese di sovranità della filosofia non è un affare che si è compiuto anzitutto per opera dei filosofi. Certo, per lui tutto ciò è piuttosto un evento dell'essere a cui il filosofo deve solo corrispondere. Ma, come si vede, la distanza da Marx risulta molto relativa: dove parla l'essere a cui il filosofo deve rispondere? Non nella "struttura" economico-materiale della società, certo, o non solo ed esclusivamente in essa. Ma l'appello di Heidegger a non accontentarsi della "quotidiana presentazione di ciò che è presente come vorhandenes" (die vorhandene Gegenwaertigung des Anwesenden; in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer 1969, p.79; it. p.179) richiama, e non solo superficialmente, la marxiana critica dell'ideologia, la "scuola del sospetto" che si esprime per esempio in un motto di Brecht –"ciò che accade sempre, non trovatelo normale". Anche la possibilità, per noi, di avanzare proposte interpretative ancora relativamente scandalose, ma che trent'anni fa non sarebbero state nemmeno pensabili, ipotizzando una vicinanza tra la società aperta di Popper e la fine della metafisica come la pensa Heidegger, non nasce da una qualche trovata filosofica, ma –se ha qualche validità– è a sua volta una risposta a nuove condizioni dell'epoca. Rispetto al momento in cui si situavano Popper e Heidegger, oggi il mondo è molto più avanzato sulla via dell'integrazione e della razionalizzazione scientifica; per cui la fine della filosofia –sia nel senso della sua dissoluzione nelle scienze particolari, sia nel senso del vuoto e della mancanza che lascia nella democrazia stessa– è un fatto molto più visibile e universale. Proponendo la tesi della vicinanza di Heidegger e Popper noi non scopriamo una più profonda verità –questa sarebbe infatti ancora una forma di pensiero metafisico, con pretese di assolutezza; ma corrispondiamo a ciò che accade, all'evento– anche nel senso specificamente heideggeriano del termine.

Il compito del pensiero in questa situazione –sia che ci richiamiamo a Heidegger sia a Marx, forse non a Popper– è quello di pensare ciò che resta nascosto nella "quotidiana presentazione" di ciò che accade sempre; e cioè, per Marx, la concretezza dialettica dei nessi che l'ideologia ci nasconde; per Heidegger, la verità come alétheia, come apertura di un orizzonte (o di un paradigma) che rende possibile ogni verità intesa come conformità alle cose, verifica o falsifica di proposizioni. Naturalmente Popper non può più accompagnarci in questo ulteriore

passo del discorso, perché l'allusione a Marx o a un "nascosto" che si tratta di pensare sembrano portarci lontano dall'idea della società aperta. Sarebbe troppo lungo qui mostrare che invece la vicinanza con Heidegger e Marx nei termini che ho proposti vale ancora. Lasciamo dunque da parte Popper. L'accostamento di Marx e Heidegger, che quest'ultimo suggerisce nella conferenza che sto commentando, resta però determinante. Ma: è possibile parlare della alétheia nascosta a cui allude Heidegger come se fosse la concretezza dei rapporti economico-sociali di Marx? In altri termini: il compito del pensiero dopo la fine della filosofia, quando i filosofi non pensano più di avere un accesso privilegiato alle idee e alle essenze, che li metterebbe in condizione di governare o dare norme al sovrano, come si configura? Se seguissimo esclusivamente Marx, ritorneremmo a una metafisica razionalistica e storicistica, in cui ai filosofi spetta il compito di esprimere la verità definitiva della storia che solo il proletariato espropriato conosce e realizza con la rivoluzione. Neanche Marx, in fondo, ha saputo guardare davvero all'essere come evento; e per questo ha ragione contro di lui Popper, quando lo considera un nemico della società aperta. Se però seguissimo esclusivamente Heidegger, ci troveremmo impigliati in quella "mistica senza fondamento, cattiva mitologia, funesto irrazionalismo" ("grundlose Mystik, schlechte Mythologie, verderblicher Irrationalismus", *ibid.*) (cito sempre dalla conferenza) che egli stesso vede come rischi a cui è esposta la sua posizione. Per sfuggire a questi rischi, che non sono solo di Heidegger ma di molta filosofia di oggi (almeno di quella che si rifiuta di diventare solo un'appendice –più o meno superflua– delle scienze umane e delle scienze in generale), occorre fare un passo avanti sulla via di quella "urbanizzazione della provincia heideggeriana" inaugurata da Hans Georg Gadamer (cito l'espressione ormai famosa coniata da Jürgen Habermas). Una tale urbanizzazione richiede che si liberi Heidegger dalla "mistica senza fondamento", sviluppando al di là delle sue intenzioni il richiamo a Marx. Nella conferenza sull' *Origine dell'opera d'arte* (1936) Heidegger aveva indicato, tra i modi di accadere della verità, non solo l'arte ma anche l'ambito della religione, dell'etica, della politica, del "pensiero essenziale". Questi cenni rimasero sempre non sviluppati nel seguito del suo pensiero. E del resto qui non è questione di essere più o meno fedeli al suo insegnamento, ma di cercare vie di soluzione del nostro problema sul compito e l'avvenire della filosofia dopo la sua fine. Nell'epoca della fine della metafisica, non possiamo più cercare, come ha fatto Heidegger, l'evento dell'essere in quei momenti privilegiati a cui lui ha sempre rivolto la propria attenzione: le grandi opere poetiche, le parole "inaugurali" come il detto di Anassimandro o il poema di Parmenide, o i versi di Hölderlin. Questi testi funzionano ancora sempre come essenze, idee platoniche, che solo i filosofi riconoscono, e che fanno

di loro ancora una volta voci "sovrane". Nell'età della democrazia, l'evento dell'essere a cui il pensiero deve volgere la propria attenzione è forse qualcosa di molto più ampio e meno definito, forse più vicino alla politica. Il solo termine che può aiutarci a pensarlo è un'espressione dell'ultimo Foucault, che qui del resto riprendiamo in un senso autonomo: Ontologia dell'attualità. L'evento (dell'essere) a cui il pensiero ha il compito di corrispondere nell'epoca della democrazia è il modo in cui l'essere si configura via via nell'esperienza collettiva. Il nascosto che tende a sfuggire nella specializzazione delle scienze è l'on he on, l'essere in quanto essere, l'integralità dell'esperienza individuale e sociale che va sottratta alla schizofrenia tecnologica e alla conseguente ricaduta nell'autoritarismo. Parlare qui di ontologia e affidare questo compito –ancora una volta– ai "filosofi" non più sovrani e consiglieri dei sovrani, vuol dire certo immaginare un ruolo nuovo e ancora da definire dell'intellettuale –non scienziato, non tecnico, ma qualcosa di più simile al prete o all'artista: prete senza gerarchia, però, e forse artista di strada. Meno fantasiosamente, si può pensare a una figura che ha molto da fare con la storia e con la politica; uno che fa dell'ontologia in quanto riallaccia le esperienze attuali a quelle passate, in una continuità che è il senso fondamentale dello stesso termine logos, discorso, e che costruisce continuità anche nella comunità aiutando la formazione di sempre nuovi modi di intendersi (ancora un riferimento a Habermas: il filosofo come Dolmetscher). Tutto ciò ha davvero qualcosa da fare con l'essere? Si potrebbe domandare. Risponderemmo: Ma l'essere è forse qualcosa di diverso, più profondo e più stabile e nascosto, del suo "evento"?