

$\frac{A_{10}}{464}$

Titolo originale: *De la problématique. Philosophie, science et langage.*

Traduzione di Mario Porro.

* * *

Avvertenza

Il termine *question*, senza dubbio il termine base dell'opera di Meyer, ha in francese il doppio significato di "domanda" e "questione", nel senso di problema. L'abbiamo tradotto qui, a seconda degli usi dell'italiano, sia con questione che con domanda, anche quando il termine non rimanda a una proposizione interrogativa. Del resto l'uso di domanda come sinonimo di problema è ormai diffuso nel lessico filosofico, soprattutto post-heideggeriano. Di conseguenza, il francese *questionner* (in origine l'interrogare in senso didattico, e per estensione il sottoporre a interrogatorio) è stato reso con "domandare", più raramente con "interrogare", mentre il *demander* francese è stato tradotto con "chiedere". Per *questionnement*, termine che si può rintracciare anche in Derrida (si veda *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. di G. Zaccaria, Milano 1989), abbiamo preferito sostantivare l'infinito del verbo domandare.

MICHEL MEYER

PROBLEMATOLOGIA

FILOSOFIA, SCIENZA E LINGUAGGIO

Postfazione di
Livio Rossetti



Copyright © MMIX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 a/b
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2491-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione Pratiche Editrice: novembre 1991
I edizione Aracne: maggio 2009

Nota preliminare

Perché interrogare il domandare oggi? Che cosa, nella crisi che la filosofia conosce attualmente, conduce a questo passo? Tali domande, che motivano il dialogo costante con Platone, Aristotele o Descartes, per non parlare dei contemporanei come Heidegger e Wittgenstein, fanno parte integrante del pensiero che ho chiamato *problematologia* e che altro non è se non lo studio del domandare. Esso emerge da questo dialogo con la tradizione come necessità del pensabile, come positività del filosofico nella sua relazione con la storicità.

Ma per lo stesso motivo, questo libro trova in sé il proprio limite. Esso ha una funzione preparatoria rispetto a un compito ancor più fondamentale, che consiste nell'articolare l'interrogatività radicale a partire da se stessa, al fine di accedere alla sistematica dei principi del pensiero. Perché, una volta ammesso che il domandare è imprescindibile, resta da sapere come l'interrogazione proceda e costruisca tale razionalità.

Il che equivale a dire che questo lavoro è a un tempo ambizioso e necessariamente modesto. Ambizioso, perché si tratta di superare una crisi di impossibilizzazione grazie a un nuovo approccio, modesto perché si tratta soprattutto di offrire un'analisi della tradizione e delle sue aporie, anche se, per quanto concerne il procedimento scientifico e il linguaggio, la *problematologia* è costitutiva, in quanto vi si trova proposta una teoria filosofica di questa doppia articolazione.

Introduzione

La natura della filosofia

Questo è un libro di filosofia, nel senso classico del termine. Con ciò bisogna intendere, in sintonia con la grande tradizione, la ricerca del fondamentale, l'interrogazione radicale. Come Descartes ricorda a quei seguaci di Aristotele che avrebbero dimenticato il loro maestro, «ciò che propriamente si chiama filosofare» è «la ricerca di queste prime cause, vale a dire dei principi [...] e credo che in questo non vi sia nulla su cui i dotti non siano tutti d'accordo»¹.

Vediamo però di non sbagliarci: è il genere che si è perso. Lo choc della Storia ha posto in primo piano l'assurdità dei progetti individuali, rendendo sospetti i discorsi del soggetto sedicente fondatore, discorsi che molto spesso vengono da altrove, dall'inconscio o da interessi che lo condizionano. Si ebbe così la morte del soggetto su cui si basava la filosofia dopo Descartes con la conseguenza di un'attenzione rivolta ormai al suo linguaggio e ai suoi discorsi. Proprio queste saranno le due grandi caratteristiche intellettuali della nostra epoca in quanto essa porta a compimento la defondamentalizzazione del soggetto inaugurata nel secolo precedente da Nietzsche, Marx e Freud.

La filosofia ha così sposato la Storia nella sua accelerazione, nella sua destabilizzazione, al punto da ritmare la sua evoluzione sugli effetti della moda e dell'attualità. È «l'età del feuilleton» che Hesse descrive ne *Il gioco delle perle di vetro*. Il pensiero ha finito col sacrificare alla dispersione, al transitorio, passando dai vecchi saloni di un tempo al grande salone di oggi, nel quale si ritrova l'élite colta delle de-

mocrazie, grazie ai media resi necessari dalla dimensione dell'uditorio. Così facendo, la filosofia ha rinunciato a se stessa a favore della superficialità del proposito e dell'assenza di rigore che autorizza i giochi di parole più esoterici. E questo per forza di cose, in quanto non esisteva più un fondamento al procedimento filosofico che potesse guidarlo, tanto nelle sue domande quanto nelle sue risposte. Certo, dopo Descartes, si era dato meno rilievo alla ricerca dei principi, ma proprio perché il pensiero si fondava sul punto di partenza cartesiano della coscienza di sé. L'apporto di Kant fu comunque tale che il suo immediato successore, Fichte, per meglio consolidare il contributo kantiano, si dedicò ugualmente a una ricerca del fondamento di questa nuova concezione.

Oggi, con la morte del soggetto fondatore, le cose sono differenti. Non è più possibile filosofare senza riprendere il procedimento alla base, perché si tratta proprio di darsene una.

Che cosa significa in senso profondo il modo brillante di filosofare attuale, se non il fatto che non si sa più quali domande porre, come risolverle con rigore, in mancanza di principio direttivo? Di conseguenza, ognuno si interessa a quel che preferisce, ne parla come meglio gli pare, e cerca quindi le sole cauzioni ormai disponibili: l'avallo del grande pubblico, quello dell'università che conserva la memoria filosofica non sapendo, molto spesso, arricchirla.

Il fatto è che alla filosofia cosiddetta seria non restava altra via d'uscita che rifugiarsi nella comprovata solidità del passato, diventando pura storia della filosofia. Ma tale ripiegamento ha avuto, sfortunatamente, lo stesso risultato, per l'essenziale, dell'atteggiamento precedente, vale a dire la disseminazione e l'esplosione della filosofia che era stata, e sarà sempre, procedimento d'unificazione e di sistematizzazione.

Ognuno parla del «suo» autore, l'uno «amerà» Leibniz, l'altro Locke o Hegel, come se tali preferenze non dovesse-

ro essere giustificate, a meno che il nostro specialista non le ritenga giustificabili per il semplice fatto di farne professione. Un minimo di serietà è certamente garantito dall'esistenza dei grandi testi; ma perché sono grandi? in che senso ancora ci parlano? siamo tenuti a studiarli in sé e per sé come se questo compito fosse evidente? Non è forse necessario interrogarli, e articolare quel che ci dicono in funzione di problemi che ci sforziamo di risolvere e di porre a essi, e di cui essi sarebbero le risposte? In tal caso, non è più difendibile l'arbitrarietà nelle scelte. A meno di ricadere nell'idea che possiamo porci una domanda qualsiasi e «fare filosofia» per il solo fatto che ci rivolgiamo alla sua storia.

Ci ripariamo allora dietro l'istituzionalizzazione delle soluzioni per giustificare il fatto che non ci poniamo i problemi in proporzione.

Nonostante le apparenze contrarie, la frammentazione del pensiero è l'anti-filosofia per eccellenza, nella misura in cui la filosofia è intrinsecamente sistematizzante.

Essa risponde ai periodi di caos non tanto facendosene eco, se non per falsificazione, quanto cercando di dare un senso a quello che, per le scuciture del frammento e del discontinuo, non potrebbe pretendere di averne. Il discontinuo filosofico è una contraddizione in termini. È un po' come se si volesse farci credere che, in una società a una data epoca, tutte le strutture oscillano indipendentemente le une dalle altre, senza razionalità generale, ma secondo leggi interne e di volta in volta differenti.

In breve, rifugiarsi nella storia della filosofia non potrà mai sostituire la filosofia, anche se la filosofia non può fare a meno di riferirsi al suo passato. È una questione di subordinazione e, di conseguenza, di programmazione nell'interrogazione dei testi, il cui valore, la cui verità, sono sia da discutere che semplicemente da ricostruire. Insomma, l'interesse essenziale che si ha per la storia del pensiero non deve servire da alibi per non pensare, nonostante l'illusione che può procurare il rapporto col testo; da ciò deriva la se-

rietà dell'accademismo che invece difetta alla filosofia-moda, serietà che potrebbe indurci a credere che questo sia un atteggiamento fondato in quanto lo si consacra *de facto* come autosufficiente. A ben riflettere, tale atteggiamento che riduce la filosofia a *non essere più che* storia della filosofia è incapace di render conto di se stesso in termini filosofici senza superarsi come pura storia. Ancor più, la concezione della filosofia come storia della filosofia non può che rifiutarsi da sé, se ci si prende la briga di formularla. In effetti, questa stessa formulazione non appartiene alla storia della filosofia. Ma che cosa significa in fondo questa impostazione, se nonostante tutto la si precisa? Essa suppone semplicemente che un principio sia inesistente, che sia introvabile e che, di conseguenza, non debba essere ricercato. Quel che è più grave è che non viviamo più, come ho detto, in una situazione post-cartesiana nella quale si potrebbe capitalizzare una tradizione su fondazioni accettabili — il che ha giustificato l'economia della ricerca di un principio primo, quantunque la tradizione tedesca a sua volta si sia data il suo Descartes nella persona di Fichte —. In ogni modo, come porre come principio direttivo la negazione di ogni posizione di principio? Non si può filosofare ponendo, a titolo di evidenza, che filosofare in questo modo sia ancora filosofare. Interrogare un autore rinvia a una necessità d'interrogazione a lui esterna, che nel migliore dei casi egli conferma; questo, in risposta, obbliga a radicalizzare letteralmente l'interrogazione, a renderla filosofica oggettivandola in qualche modo.

Che si adotti o meno un'impostazione storicizzata in relazione all'oggetto, filosofare consiste sempre nell'interrogare, nel problematizzare. Occorre dunque giungere a distinguere le domande da porre dalle altre e a riconoscere le risposte dalle affermazioni da rifiutare. Torna alla mente Socrate, ma questo è uno scrupolo costante della filosofia. La *Critica della ragion pura* di Kant si radica nella stessa preoccupazione: «In una specie delle sue conoscenze», egli

Capitolo II

Dialettica e interrogazione

Socrate è giustamente considerato il padre della filosofia occidentale in quanto ha elevato l'interrogatività a valore supremo del pensiero. Ma quest'idea non è sopravvissuta e la sua scomparsa ha fatto nascere, al suo posto, l'ontologia e il *logos* del modello proposizionale. Il domandare si è visto allora posto al servizio dell'entità sovrana, la proposizione, che non si è più chiamata risposta. Il domandare, relegato al rango di accessorio retorico o psicologico, è poco alla volta scomparso dalla scena filosofica, benché, per dirla propriamente, non ne fosse mai stato il tema. Quel che si eclissa con Socrate è più una pratica che una realtà concepita come fondamentale. A dire il vero, l'interrogazione non fu né poté essere teorizzata come tale, il che spiega l'evanescenza e lo spostamento del domandare per l'interposizione di riduttori. Platone, in fin dei conti, non ha fatto altro che mettere in evidenza le difficoltà del *logos* socratico via via che lo esponeva, obbligandosi con ciò a superarlo e, al termine del cammino, ad abbandonarlo. Aristotele seguirà questa via pur riparlando del domandare ma assegnando ad esso il ruolo definitivo di revolver retorico, al quale Platone, talvolta in maniera ambigua, per fedeltà a Socrate, rifiutava di relegarlo. La dialettica è sì l'interazione delle domande e delle risposte, e questo rapporto, per soggettivo che sia, in quanto è dialogico, interumano, costituirà l'essenza del metodo scientifico, fino a scritti così poco socratici come la *Repubblica*, a esempio. Ma il recupero della scientificità e dell'interrogatività così riassorbita costerà ca-

ro a Platone, perché Aristotele vi vedrà la mescolanza contraddittoria del soggettivo e dell'oggettivo, del gioco tra interroganti e il sapere. Aristotele sarà dunque obbligato a stabilire una cesura teorica tra il campo della scientificità, di cui gli sarà ormai necessario formulare le regole — e sarà la logica coi suoi sillogismi — e il campo dell'interumano, la dialettica. Questa cesserà di essere sinonimo di scienza, e si frammenterà in retorica, topica e poetica. Aristotele potrà parlare del domandare poiché non si tratta più di un procedimento scientifico, domandare che verrà a inserirsi nella sistematicità dialettica. Essa, da scientifica con Platone, diventerà il luogo dell'interrogatività, luogo ridotto perché essa vi starà al fianco di altre realtà molto più importanti nelle quali il domandare conta poco, come la poetica. Platone, facendo della dialettica la scienza stessa, non poteva teorizzare il domandare; Aristotele, per contro, riducendo la dialettica a quel che doveva inevitabilmente essere, in piena coerenza, ha potuto permettersi di trattare il gioco interrogativo, ma senza attribuire a esso conseguenze maggiori di quelle che già gli aveva assegnato implicitamente Platone. Aristotele ha liberato il domandare platonico da ciò che lo rendeva inaccettabile nel ruolo comunque secondario che aveva svolto dopo Socrate.

Si è così potuto scrivere, per Platone e Aristotele, che «nel caso dei due filosofi, il problema da cui sono partiti è di sapere in che misura il progresso intellettuale è assicurato dal metodo delle domande e delle risposte»¹. È nota la risposta di Aristotele: «nessun metodo tendente a manifestare la natura di qualsiasi cosa procede per domande»², che si iscrive nella stretta limitazione dialettica, non scientifica, dell'interrogazione, puramente confutativa. Come si è giunti a questo? Perché, alla fine, questa diserzione dall'interrogatività dello spirito come potere costituente? Saranno queste le nostre due domande in questo capitolo, con la sfida di Richard Robinson costantemente presente alla mente: «È inutile cercare una ragione sufficiente che giustifichi la

dottrina platonica secondo la quale il metodo supremo consiste nel rapporto domanda-risposta, perché non esiste»³. Non è forse questa l'indicazione del fatto che abbiamo perduto il senso del domandare, così caro ai Greci?

1. *La dialettica e Socrate: ruolo dell'interrogazione dialettica nei dialoghi aporetici*

Socrate interroga. Incalza i suoi interlocutori al fine di mostrare loro che ignorano quel che credevano di sapere. Sapendo invece Socrate di non sapere nulla, la domanda posta in partenza rimane non risolta alla fine. È in questi dialoghi aporetici che appare più chiaramente la sua ambizione contestatrice. Questa ha sempre come bersaglio l'autorità di cui sono socialmente investiti coloro che si è convenuto di chiamare i notabili. Si tratta di coloro che avanzano opinioni in forma di sapere e che non sono molto avvezzi alla replica pronta in considerazione della loro posizione sociale. È quest'ultima a garantire la fondatezza di quanto dicono. I sofisti, all'epoca di Socrate, fanno parte di questi notabili. La democrazia ateniese li tiene ancora nella più alta stima. Così, sofisti o no, i notabili sono gli uni ammirati, attornati o consultati come Protagora o Ippia⁴, gli altri, ricchi e potenti, come Cefalo che pontifica all'inizio della *Repubblica* sulla vecchiaia. Tutti parlano in modo perentorio, con la ferma sicurezza di quanti sono abituati a muoversi in ambienti che fungono da specchi e amplificatori nei riguardi delle idee del Maestro. Il dominio, ecco quel che Socrate rimette in questione. Il ruolo sociale della sua interrogazione dialettica lo induce ogni volta a dedicarsi a temi etico-politici, del tipo sapere se l'eccellenza (*areté*) si insegna o no, se occorre realmente un Maestro che la comunichi per acquisirla.

La virtù (*areté*) si trova piuttosto in ogni uomo. Non c'è alcun bisogno di un altro per rivelarla a se stessi. Di qui la

celebre massima «Conosci te stesso!» del *Carmide* (164d), che serve precisamente da fondamento alla liberazione umana. La saggezza è da cercare in se stessi e non in un Maestro che la insegni. Da dove la riceverebbe a sua volta, se non da un altro Maestro, facendo così della verità una nozione sociale? La virtù (*areté*) è presente in ogni uomo: non è una faccenda di tecnica, dunque di insegnamento, e non è inscritta nel rango sociale che ogni individuo occupa⁵. Il «Conosci te stesso!» significa «Pensa da te stesso!». È questa l'apologia di una libertà di pensare che costerà la vita a Socrate: non si contesta il dominio senza attirarsi la collera dei Maestri. Essendo messi in questione nella loro autorità di notabili, questi, che si davano l'aria di possedere la scienza di ogni cosa *ipso facto*, scoprono di non essere più sapienti dell'ultimo degli uomini della Città, e meno sapienti ancora di Socrate. È l'ordine stesso della Città a essere sconvolto dall'interrogazione socratica, perché è la posizione sociale che si trova messa in causa. I notabili, sotto il fuoco delle domande di Socrate, devono rispondere e giustificarsi nei loro propositi. Ma l'autorità, per definizione, abitua male quanti ne godono a rispondere e a giustificarsi. La pretesa di conoscenza si rivela allora, nell'interrogazione dialettica, per quel che è: una pretesa sociale. Socrate, che è povero⁶, sarebbe dunque più sapiente dei più ricchi e dei più stimati (= notabili) per la loro saggezza (quanti possiedono la *sophía*)⁷?

Si può dunque affermare che l'interrogazione, nei dialoghi aporetici, svolge un ruolo critico. In virtù della semplice reciprocità del gioco domande-risposte che fissa il rapporto fra gli interlocutori, e lo definisce, si è in diritto di affermare che ognuno, essendo semplicemente un interrogante e uno che risponde, è uguale all'altro. Il domandare colloca così i partecipanti sullo stesso piano conferendo loro volta per volta lo stesso titolo. Il domandare cessa di essere appannaggio di colui che *può* ottenere risposta, dunque del più forte. Dal punto di vista teorico, l'interrogazione non

conduce in questo caso al sapere, ma conserva la problematicità di ciò che è messo in questione: l'opinione avanzata dall'interlocutore di Socrate non è il sapere che *appariva* essere. L'interrogazione fa sorgere un sapere e un non-sapere, ciò che non è e ha l'aria di essere, si risorge come non essente: l'essere e l'apparenza, *Sein und Schein*.

Socrate e i sofisti sembrano d'accordo su un punto: l'interrogazione, di per sé, non fa sorgere la conoscenza di ciò che si domanda, tutt'al più fa vedere che quanto è in questione lo rimane. Di qui il carattere aporetico di questi dialoghi. Forse è anche per questo che i giudici di Socrate lo presero per un sofista? Al pari di essi, Socrate dialoga con i giovani ma, al contrario dei sofisti, non si mette in cattedra, come Ippia⁸, per dispensare le sue risposte. Corrompere i giovani implica che si suggeriscano loro le risposte, i giudizi che i giovani devono adottare. Non rappresenta questa un'attitudine sofistica più che socratica? La forza interrogante del suo *logos* rimane presente in tutti i colloqui. Il sofista non ama il domandare perché si ferma all'apparenza della risposta, non dice ciò che è, ma fa passare per essere quel che in realtà ne è solamente il simulacro e il doppio ingannevole⁹. Se predilige la controversia, non è per distinguere il vero dall'apparente e dal falso ma, al contrario, per porsi nell'ombra della verità. La controversia del sofista è eristica perché ha come obiettivo solamente la vittoria sull'interlocutore, e non la messa in evidenza della verità. Il sofista può dunque difendere tutte le cause, facendosi pagare, poiché la vittoria gli interessa più della verità, vittoria che può conseguire sul suo interlocutore basandosi proprio sull'infinita molteplicità del sensibile, invocata secondo questo o quell'aspetto a seconda delle circostanze. Nonostante il suo relativismo, il sofista è dogmatico: il Maestro-sofista *sembra* dedicarsi all'interrogazione dialettica, *sembra* non avere le risposte visto che discute, *sembra* non stare dalla parte dei notabili che invece rappresenta, se è il caso. Una cosa è sicura: il sofista si compiace dell'apparenza, e

come i notabili, ama il denaro. Ancor più, ha bisogno dell'interrogante, come Cefalo ha bisogno di Socrate¹⁰ al punto da portarlo dalla sua parte con la violenza¹¹. L'interrogante svolge il ruolo dell'allievo, di colui che si rivolge a un Maestro. La domanda dell'allievo non serve a scoprire la risposta, ma a permettere al Maestro di verificare la sua certezza esistenziale di Maestro sull'allievo. Il Maestro risponde all'allievo, certo, poiché questo paga per sentirlo, ma l'interrogazione dell'allievo muore nella risposta data (o venduta). Socrate, invece, cerca di mantenere viva la problematicità dell'intento, perché nulla, se non la pretesa competenza del Maestro, *giustifica* l'arresto nell'interrogazione. Perché gli interlocutori del colloquio eristico si arrestano, visto che la risposta in verità non è data? Di fatto, l'interrogazione non è che un pretesto per il Maestro per affermare il suo dominio!¹², un dominio esercitato su ogni cosa possibile in nome di una reputazione che, anch'essa, è pura apparenza. Ciò che fonda la competenza, nella controversia eristica, è indipendente dal processo del domandare: la competenza del Maestro non dipende dal fatto che egli fornisce la risposta, perché non ne fornisce che il simulacro¹³. Egli è ancora nel problematico, mentre si crede già arrivato alla risposta. Platone ce lo mostra bene nei dialoghi aporetici, proprio perché sono aporetici.

Bisogna dunque distinguere il processo del domandare, che ha luogo nel corso di un colloquio (= dialettica), e la controversia, nella quale vi è apparenza di interrogazione e realtà di un dominio¹⁴ da parte del sofista detentore delle risposte, quali che siano (di qui l'indipendenza di cui parlo in precedenza) le domande. La Città greca, intrappolata dalle apparenze, assimilerà del resto Socrate a un sofista. Ma come distinguere l'interrogazione che conduce al sapere, dal colloquio che mira soltanto alla vittoria sull'altro¹⁵ come realizzazione del dominio? Socrate non procede forse per confutazione (*élenchos*), come il sofista che si abbandona alla disputa per confutare e vincere l'avversario? Come

distinguere dialettica ed eristica, interrogazione e affermazione sorta dalla controversia? Il problema è tanto più insolubile quanto più il domandare sembra viziato da un paradosso che rende impossibile la dialettica come metodo di acquisizione del sapere: «Non è possibile all'uomo cercare né quello che sa né quello che non sa: quel che sa perché conoscendolo non ha bisogno di cercarlo; quel che non sa perché neppure sa cosa cerca»¹⁶. A causa di questo paradosso, il domandare non permette di estendere il sapere, dunque di acquisirlo.

Con questo paradosso del *Menone*, si entra in quel che Sir David Ross chiamava il periodo intermedio (*middle dialogues*) del platonismo. L'analisi dell'interrogazione, concepita come identica alla dialettica, è centrata, certo, sul problema etico-politico dell'eccellenza (*areté*) — come il sottotitolo del *Menone* indica bene — ma anche sul tema più generale della dialettica come processo cognitivo. Vi è dunque uno slittamento nella concezione della dialettica. Per il Socrate dei dialoghi aporetici, la dialettica adempie una funzione critica e, come ho detto in precedenza, una funzione epistemologica minimale. Platone sembra distinguersi da Socrate — se si postula che il «vero» Socrate è quello che non ha scritto nulla perché preferiva non affermare nulla, e privilegiava la domanda alla risposta — allorché pone l'accento sulla risposta piuttosto che sulla domanda, sulla risoluzione (la verità, la scienza) piuttosto che sull'esame critico. La dialettica cessa allora di essere interrogativa, ma diventa piuttosto *il* metodo per giungere *alla* risposta, a quanto vale in verità e in realtà. Gli interlocutori di Socrate si muteranno, nel corso dell'evoluzione del pensiero platonico, in valorizzatori delle tesi «positive» di Platone. Come ha mostrato Popper, Platone darà prova, in materia etico-politica, di un autoritarismo che non avrà alla fin fine nulla da invidiare a quello posto sotto accusa da Socrate nei dialoghi aporetici.

Postfazione

Torno a parlare della Problematologia di Meyer in edizione italiana dopo quasi due decenni che, in verità, non sono passati invano. Da allora, il processo di familiarizzazione con idee connesse ai temi sviluppati da Meyer ha fatto molti passi, e non semplicemente perché Angèle Kremer-Marietti ha dedicato un intero volumetto a Michel Meyer et la problématique (Bruxelles 2008) e Michel Fabre ha dedicato un libro recentissimo — Philosophie et pédagogie du problème (Paris 2009) — a delineare «la genèse plurielle du paradigme du problème à travers les philosophies de John Dewey, de Gaston Bachelard, de Gilles Deleuze et de Michel Meyer», o in virtù del notevole flusso di recensioni, segnalazioni e dibattiti che è seguito all'uscita del volume nel 1986. La cosa può sorprendere, ma il processo di familiarizzazione con quelle idee ha fatto strada soprattutto perché, nel frattempo, la cultura europea (e non solo europea) ha preso confidenza anche con molti altri modi di ricordarsi che la relazione tra problema e soluzione non si riduce alla relazione tra bisogno e soddisfacimento del bisogno, tra domanda e 'consumo' di uno o più nuclei conoscitivi.

Ricordo, per cominciare, la facilità di accesso ai motori di ricerca, e anzitutto a Google. La facilità con cui, in tal modo, si accede alle informazioni più diverse ha inizialmente alimentato l'emozione di constatare che tante risposte, soluzioni e informazioni sono proprio a portata di mano, perché si richiede soltanto di interrogare — o, tutt'al più, di sa-

per interrogare — il motore di ricerca. Ma la progressiva familiarizzazione di tutti noi con le insidie che si celano in simili processi ci ha stimolato a notare, sia pure soltanto in seconda battuta, quanto spesso la risposta risponda solo in parte o in minima parte alla domanda, quando non finisce per portarci addirittura in tutt'altra direzione, come se avessimo formulato una domanda di conoscenza profondamente differente da quella che abbiamo digitato. Ora, quando ciò accade — ed è un fenomeno che interessa ormai molte decine di milioni di persone — noi puntualmente insistiamo, raffiniamo la domanda, impariamo a districarci con l'obiettivo di ottenere non una qualunque informativa ma precisamente quell'informazione che cercavamo. Così l'approccio consumistico al sapere — potremmo dire: il consumismo epistemico — si rivela non solo corruttore, ma anche dotato di attitudine ad aprire gli occhi, idoneo quindi a prevenire la peggiore superficialità. Per la verità c'è stato un momento in cui gli insegnanti, non sopportando che i loro allievi proponessero come risultati della ricerca le più scriteriate compilazioni, con disordinati ammassi di informazioni desunte dalle fonti più disparate, pensarono bene di rinunciare ad affidare loro delle "ricerche", ma si è trattato di un mero episodio. Così, ricercare a partire da Google si è rivelata piuttosto un'abilità meritevole di essere sviluppata, magari proprio in classe. Ora questa abilità si configura precisamente come un'arte della domanda, il che va inequivocabilmente nella direzione preconizzata nella Problematologia.

Nel frattempo, come sappiamo, si è affermata anche Wikipedia, un altro immenso repertorio di risposte, dunque un altro stimolo poco meno che planetario ad accreditare l'idea di primato della risposta sulla domanda. Ma, di nuovo, dati e notizie parlano se prende forma una domanda e se sono congruenti con quella, altrimenti sono come le mille voci di un eccellente vocabolario di tedesco allorché sono in cerca di lumi sul conto di un'espressione in lingua spagnola. Può anche accadere che io cerchi un qualunque pacchetto di

notizie di base su Dante o sulla Cecenia, ma più spesso cerco una cosa precisa, per cui ad es. vado a frugare dentro la voce di questa enciclopedia digitale alla ricerca di quel particolare dettaglio che mi interessa, lasciando perdere il resto. In tal caso, di nuovo, la domanda reclama ancora una volta le sue prerogative con modalità che il Meyer potrebbe solo approvare.

Ma nel frattempo è accaduta anche una cosa molto più specifica: si è progressivamente affermata anche una modalità del filosofare che sta mutando in profondità il panorama stesso del “fare filosofia” per il fatto di configurarsi come una pratica largamente asimmetrica rispetto alla filosofia delle università e, qui in Italia, dei licei. Mi riferisco alle molte “pratiche filosofiche” che vanno dalla filosofia con i bambini al caffè filosofico, dalla filosofia portata nelle carceri al counseling filosofico. Come è noto, queste nuove modalità del filosofare sono accomunate dalla caratteristica di “fare filosofia” senza propriamente “studiarla”, cosa che in prima battuta può sconcertare, ma che si comprende benissimo, perché i bambini sono bambini, i detenuti sono detenuti, i frequentatori del caffè filosofico hanno un approccio amatoriale, chi si appoggia al consulente filosofi o spesso ha dei problemi e la sua decisione di chiedere aiuto alla filosofia non comporta alcun impegno a intraprenderne lo studio. Pertanto non possiamo non prevedere che gli uni e gli altri difficilmente vadano oltre una serie di assaggi nozionisticamente poveri.

Una filosofia di basso conio, dunque? Una mera chiacchiera filosofica dalla quale stare alla larga? Direi proprio di no, perché sono in gioco i fini, quindi alcune coordinate, se non l'idea stessa del filosofare. Infatti su un versante abbiamo la comunità filosofica che sviluppa un sapere e continua a inseguire una particolare idea di filosofia, la filosofia intesa come sapere. Dalla sua ha il conforto di una tradizione millenaria, l'immenso sapere connesso al corpus dei testi filosofici (storia della filosofia, con i due versanti del veni-

Indice

- p. 7 Nota preliminare
- 9 Introduzione. La natura della filosofia
- 43 Capitolo I - Che cos'è un problema filosofico?
1. *Il nichilismo intellettuale e l'epoca contemporanea*
 2. *La questione dell'Essere o il pensabile impossibile*
 3. *La problematizzazione filosofica come logologia*
 4. *La dissoluzione come risoluzione dei problemi insolubili: Wittgenstein, Schlick e Carnap*
 5. *La dissoluzione di problemi in Bergson e Valéry*
 6. *Il paradosso del silenzio in Wittgenstein*
 7. *La domanda e il sistema*
- 93 Capitolo II - Dialettica e interrogazione
1. *La dialettica e Socrate: ruolo dell'interrogazione dialettica nei dialoghi aporetici*
 2. *La dialettica e il metodo per ipotesi come reazione al «logos» socratico*
 3. *La dialettica, l'analisi e la sintesi*
 4. *La questione dell'essere o lo spostamento dal problema della domanda a quello dell'essere*
 5. *La dialettica e la logica*
 6. *La morte del domandare in quanto costituen-*

te e le sue conseguenze sul destino del pensiero occidentale

7. *L'analisi e la sintesi come riduttori problematici primari nella tradizione occidentale*
8. *La frattura aristotelica della dialettica*
9. *La questione dei principi: è riuscito Aristotele ad autonomizzare il deduttivo?*
10. *La dialettica di Aristotele è una teoria del domandare?*
11. *Dalla questione dell'essere all'essere della questione*

175 Capitolo III - Dalla razionalità proposizionale alla razionalità interrogativa

1. *La crisi della ragione*
2. *La crisi cartesiana e l'eredità contemporanea*
3. *Domandare e storicità*
4. *La storicità e la storia della filosofia: un presupposto che deriva*
5. *Aristotele e Descartes*
6. *L'analisi e il dubbio in Descartes*
7. *Il «Cogito ergo sum» come deduzione problematica*
8. *Dall'inferenza analitica all'inferenza problematica*

267 Capitolo IV - Meditazioni sul «logos»

- I^a meditazione: della questione del «logos»*
- II^a meditazione: dall'esplicitazione dei problemi all'apparire del mondo*
- III^a meditazione: della dialettica e della retorica come implicazione dell'altro*
- IV^a meditazione: la questione del senso o il senso come questione*

299 Capitolo V - Dalla teoria alla pratica

313 Capitolo VI - Per una concezione del senso: dal letterale al letterario

1. *Significato e condizioni di verità*
2. *Restrizioni e critica della teoria proposizionale del significato*
3. *I principi di una teoria unificata del senso*
4. *Il senso nella teoria della letteratura*
5. *Senso letterale e senso figurato*
6. *La concezione problematologica del senso della frase e del testo*
7. *La legge di complementarità come principio di base della retorica letteraria*

343 Capitolo VII - Dal sapere alla scienza

1. *La concezione classica dell'epistémè*
2. *Esperienza, causalità e interrogazione: al di là del sintetico «a priori»*
3. *Le proprietà del procedimento scientifico*
4. *La costruzione delle alternative: dalla causalità alla rilevanza come criterio di sperimentabilità*

401 Conclusione. Può ancora esserci una metafisica?

407 Note

417 Postfazione di Livio Rossetti