

FRANCA D'AGOSTINI

Analitici e continentali: un progetto fallito?

Questa breve riconsiderazione dell' "analytic-continental divide" è divisa in due parti. La prima parte è destinata a una rapida ricostruzione della divergenza, così come si è presentata e si è sviluppata negli ultimi decenni del secolo scorso. La seconda riguarda la situazione attuale.

1. Analitici e continentali

1.1. La questione A-C

Negli anni Novanta del Novecento la domanda metafilosofica classica, "che cosa è la filosofia?", nella sua variante pratica, vale a dire: "come si lavora – si dovrebbe lavorare – in filosofia?" è stata al centro del dibattito filosofico, in particolare con riferimento alla distinzione tra filosofia analitica e filosofia continentale (d'ora in avanti A e C).

La distinzione A-C compare oggi in Italia in tutte le principali enciclopedie di filosofia: nell'*Enciclopedia di filosofia* Garzanti, nel *Dizionario di filosofia* di N. Abbagnano e G. Fornero, nell'*Enciclopedia filosofica* Bompiani, ma forse è utile darne conto brevemente.

È anzitutto una distinzione che ha un'utilità storiografica: indica il fatto inequivocabile di una contrapposizione che si è annunciata alla fine dell'Ottocento, si è compiutamente delineata negli anni centrali del secolo successivo, e ha visto il nascere e il consolidarsi di due principali tradizioni filosofiche: la tradizione analitica, attiva soprattutto nei paesi di lingua inglese e in Scandinavia, e la tradizione che a un certo punto fu detta "continentale", attiva specificamente in Germania, Francia, Spagna, Italia. Negli anni Settanta il fatto era inequivocabile,

anche solo grazie a un solo dato facilmente osservabile: l'esistenza di due grandi repertori bibliografici, il *Philosopher's Index* e il *Répertoire bibliographique de la philosophie* di Lovanio, i cui contenuti erano (in parte sono) rigorosamente distinti, il primo esaustivo quanto alla filosofia A, il secondo quanto alla C.

Le due tradizioni avevano diversi autori canonici, diverse terminologie e tematiche privilegiate, ma erano soprattutto caratterizzate da due modi diversi di concepire la pratica filosofica. Dunque la distinzione aveva anche un rilievo metodologico, e pratico: non era solo un argomento di studio interessante per storici o sociologi della cultura, ma riguardava da vicino qualunque "filosofo" volesse fare seriamente il suo lavoro.

Intendendo A e C come indicativi di tipi ideali: gli A praticavano un tipo di filosofia argomentativamente controllata, attenta alle ragioni della scienza e del senso comune, inquadrata accademicamente come una scienza e (a grandi linee) autoconsapevole del proprio ruolo scientifico; i C praticavano una filosofia associativa più che argomentativa,¹ interessata alla sfera pubblica prima che alla ricerca e all'insegnamento.

Di fatto, le due diverse impostazioni determinavano sul piano della produzione testuale una differenza quasi irriducibile: al punto che a volte non sembrava esserci la minima affinità tra i testi A e quelli C tale da farli risultare come appartenenti a un solo genere letterario detto "filosofia". Ma l'aspetto davvero interessante della questione era a mio avviso soprattutto questo: che le due tradizioni erano appunto due, solo due. Il pluralismo tardo-moderno portava a ipotizzare che "le filosofie" fossero molte, forse moltissime, comunque diversissime tra loro. E invece era chiaro che a grandi linee, pur nelle differenze interne,

¹ Sulla differenza tra stile "associativo" e stile "argomentativo" in filosofia ci sarebbe molto da dire: basti qui segnalare che il primo presuppone un lettore capace di cogliere immediatamente e intuitivamente le ragioni di affermazioni in apparenza vaghe e generalizzanti; il secondo postula invece un lettore critico, che vuole ragioni dettagliate ed esplicitamente enunciate.

le due tradizioni costituivano percorsi paralleli unitari, al cui interno gli aderenti si riconoscevano tra loro, e confermavano tale reciproco riconoscimento anche grazie alla comune diversità rispetto al canone della tradizione opposta.

1.2. Convergenza?

La situazione era dunque interessante, perché se davvero i punti di riferimento erano solo o principalmente due, era abbastanza facile capire che cosa avevano in comune, che cosa c'era di diversamente utile (o diversamente sbagliato) in entrambi. La ricomposizione di un quadro unitario ragionevole per la risposta alla domanda "che fare, in filosofia?" sembrava a portata di mano.

Questa intuizione, negli anni 60-80, era condivisa da vari autori, e anzitutto Karl Otto Apel e Ernst Tugendhat avevano iniziato a tracciare le linee di una possibile ricomposizione. Apel² notava che le due tradizioni nascevano da una «svolta linguistica», per entrambe maturata (benché in modo diverso) nel tardo Ottocento. Gli A favorivano una visione logico-semanticamente del linguaggio, mentre i C ne sottolineavano gli aspetti "trascendentali" (il linguaggio come una condizione di possibilità della conoscenza). Ma Apel notava che nel corso del Novecento le due prospettive confluivano, ed era possibile ipotizzare per la filosofia un nuovo territorio comune, basato su una visione «pragmatica» (A) ed «ermeneutica» (C) del linguaggio. Ernst Tugendhat³ sottolineava invece che la svolta linguistica di tipo A, proprio nei suoi requisiti originari, logico-semanticamente, poteva costituire uno strumento essenziale per lo sviluppo dell'ontologia tradizionale, portata dalla filosofia C a nuovi risultati trascendentali e fenomenologici. In pratica: tenendo conto delle implicazioni filosofiche della logica moderna creata da Russell e Frege si poteva impostare metodologicamente la metafisica in modo nuovo e più

² Cfr. Apel (1973).

³ Cfr. Tugendhat (1976).

illuminante, realizzando tra l'altro l'ambizioso programma di una conciliazione di Kant e Aristotele.

Tugendhat è un autore a cui sono particolarmente interessata, anzitutto perché a mio avviso ha centrato quello che è forse il tema di fondo della differenza A-C: il problema della logica, della sua collocazione e del suo uso in filosofia.⁴ La filosofia A nasce inequivocabilmente dalle scoperte logiche del tardo Ottocento, e mantiene un legame (sia pure critico) con la semantica di Frege. Inoltre, gli sviluppi successivi della tradizione A, in cui si è registrato a partire dagli anni Novanta un vero e proprio "ontological turn", hanno in qualche modo dato ragione a Tugendhat.

Ma anche la proposta di Apel, tanto nel suo aspetto descrittivo quanto in quello normativo, era senza dubbio un'ipotesi plausibile ai fini di un chiarimento circa il "che fare" in filosofia.

Né la soluzione "logicizzante" di Tugendhat né quella "pragmatizzante" di Apel hanno avuto però grandissima fortuna. Lo stesso dicasi per i tentativi dei molti *bridge builders* che si cimentarono con il problema in seguito, sulle loro stesse basi o in altro modo. Invece ebbero un certo successo le analisi che riscontravano la divergenza, e vi lavoravano polemicamente, a favore di una o di un'altra tradizione: quelle di Richard Rorty, analitico transfuga a favore dei C, e di Pascal Engel, Kevin Mulligan, Barry Smith, Peter Simons, a favore degli A⁵.

1.3. Postmodernismo?

Quasi subito sulla "questione A-C" si sovrapponeva infatti un'altra questione, già attiva da qualche tempo: il problema evidenziato dalla «beffa Sokal» (1996), ossia l'influenza distorta esercitata dall'irrazionalismo postmoderno in certi settori delle *humanities* in America e in una parte della filosofia C. In

⁴ Ho cercato di chiarire questo punto in D'Agostini (2001).

⁵ Cito questi quattro autori perché pur essendo A mi sembravano e mi sembrano senza dubbio molto ben informati anche sulla filosofia C.

California, secondo la ricostruzione di Rorty, la beffa dava origine a un conflitto tra *fuzzies* (indicativamente C) e *techies* (indicativamente A) termini traducibili con: i *vaghi* e i *tecnici*. L'originario problema storiografico e metafilosofico veniva dunque subordinato alla guerra tra "culture" che attraversa tutto il Novecento, e alla disputa sul postmodernismo.

Ha osservato molto giustamente Brian Leiter⁶ che la disputa sul postmodernismo, più che il postmodernismo in sé, ha deviato l'auto-considerazione della filosofia. Più precisamente, a mio avviso, l'intera vicenda, "postmodernismo e anti-postmodernismo", è stata l'espressione di un dissesto di comunicazione tra la filosofia e altre scienze e discipline: lo scetticismo naturale della filosofia (in particolare, io direi, del kantismo) è stato assimilato in aree culturali estranee alla filosofia, e interpretato in termini extrafilosofici. Con il risultato che abbiamo visto circolare scetticismi autocontraddittori e insensati (scomparsa dei fatti, annientati dalle interpretazioni) a cui si sono contrapposti anti-scetticismi banalizzanti e ingenui (inutili difese dell'esistenza di fatti "inemendabili", inutili critiche di costruzionismi mai sostenuti sensatamente da nessuno).

In questa nuova contrapposizione (A realisti, razionalisti e anti-postmodernisti – C antirealisti antirazionalisti e postmodernisti) giocava certamente anche la difficile assimilazione del trascendentalismo da parte della cultura filosofica di lingua inglese, e dunque degli A. La fuorviante interpretazione del kantismo (e di ciò che ne consegue) come antirealismo e costruzionismo non è soltanto il tratto caratteristico di distratti lettori di Kant e dell'idealismo tedesco: è anche un dato endemico della tradizione A, per lo più prigioniera, fino a tempi relativamente recenti, di cattive traduzioni (cfr. più avanti: § 2.1).

Ma appunto era interessante rifletterci, e dare conto dei fraintendimenti, tanto postmoderni quanto anti-postmoderni. Ciò

⁶ Cfr. Leiter (2004).

non fu fatto, che io sappia⁷, e nell'inutile querelle sul costruzionismo postmoderno derivante dal kantismo (?) la riflessione sul tema A-C è stata deviata verso tematiche che poco avevano a che fare con l'importante materia storiografica e metafilosofica coinvolta nella questione A e C.

1.4. A-C in Italia

In Italia esiste una tradizione di studi storici ed ermeneutici molto viva, e che forse non ha equivalenti in altri paesi. Inoltre, la filosofia analitica ha avuto accesso in Italia molto presto, perché si è presto collegata a un'altra grande tradizione, quella degli studi logici. (Tra l'altro, la filosofia analitica nasce in un certo senso dalla "scoperta" della logica di Peano, fatta da Russell al congresso di Parigi nel 1900: dunque ha anche origini italiane.⁸) Possiamo dire: i filosofi italiani (se si può parlare di caratteri generali condivisi) sono soprattutto storici, o logici.⁹ Proprio per queste due circostanze il contributo italiano alla discussione avrebbe potuto svolgersi in un clima di più attenta considerazione reciproca e di più chiara consapevolezza storica e filosofica. Più propriamente, gli storici italiani avrebbero potuto fare un lavoro utile, se sostenuti dai teorici: l'esame storico della controversia A-C, una volta orientato in una direzione meta-filosofica (ossia appunto alla domanda "che fare?"), avrebbe rivelato i molti fraintendimenti che erano alla base dell'inimicizia, le analogie e le differenze irriducibili tra i due orientamenti, i diversi pregi e gli errori condivisi. Storici come Stefano Poggi, Massimo Ferrari, Fiorenza Toccafondi e molti altri, stavano già da anni lavorando a un progetto di questo tipo.

⁷ Ho cercato di ricostruire la vicenda nel cap. 5 di D'Agostini (2013^b).

⁸ Cfr. D'Agostini (2002).

⁹ L'ontologia e la filosofia politica, altre discipline molto praticate in Italia, di solito si legano metodologicamente alla prospettiva storicista e/o a quella logicizzante: si vedano per esempio due autori italiani piuttosto noti, Gianni Vattimo (quasi-storicista) ed Emanuele Severino (quasi-logicista).

Ma così non è stato. La questione A-C (che era nell'aria ovunque da molto tempo, e che io cercavo di catturare nel mio libro, *Analitici e continentali*¹⁰, uscito nel gennaio del 1997, e dedicato alla filosofia degli ultimi trenta anni) si è rapidamente tradotta in Italia in una contrapposizione più disordinata e forse meno filosoficamente rilevante. Le dispute sui *techies* e i *fuzzies*, in effetti, avevano in Italia un correlato in un tessuto di antiche ruggini, alcune delle quali culturalmente importanti: per esempio la polemica sul dominio culturale delle *humanities*, e sulla sottovalutazione della scienza. Anche questa controversia rientrava in qualche modo nel problema A-C: la filosofia A è certamente armonica al sistema dei saperi scientifici, e ha legami storici e metodologici piuttosto stretti con la matematica e le scienze naturali (bestie nere per i filosofi di tipo C). Presto però la discussione trascolorò nel vecchio tarlo italiano: il conflitto tra scienza e fede. Catturata da questa nuova dimensione, la polemica si disperdeva in fatti e vicende politiche di immediato interesse pubblico, come la disputa sulla fecondazione assistita e le cellule staminali, o sulla visibilità massmediatica e l'incidenza politica della Chiesa cattolica.

Nel frattempo, sembrava abbastanza evidente che il progetto di un utile dialogo tra gli esponenti delle due tradizioni, da perseguirsi tanto sul piano della ricerca scientifica quanto sul piano della filosofia pubblica, era fallito. L'inizio del confronto, avviato da Michael Dummett e da Gianni Vattimo sul Sole24 e sulla Stampa nel luglio 1997 (e promosso da Armando Massarenti), fu di fatto travolto dalla persistenza di conflitti che avevano poco o nulla a che fare con la "questione" originaria, e che spesso si limitavano a riportare in vigore, in modi diversi, il vecchio gioco ottocentesco del farmacista e del parroco.

2. A-C oggi

Oggi la divergenza A-C non è del tutto scomparsa, ma ha aspetti nuovi, che merita segnalare.

¹⁰ Cfr. D'Agostini (1997).

2.1. Fine di A-C?

Vorrei citare anzitutto Brian Leiter, che in *The Future for Philosophy*¹¹, ha fornito una ricognizione molto utile sull'obsolescenza della contrapposizione A-C nella cultura filosofica di lingua inglese. La maggioranza dei filosofi A, spiega Leiter, chiamavano "C" la filosofia europea (tedesca e francese) dal secondo Ottocento in avanti. Ma la locuzione era semplicemente il frutto dell'ignoranza: si ignorava cioè che una simile area cronologica e territoriale ospitava una quantità notevole di impostazioni diverse, alcune delle quali molto distanti tra loro, e piuttosto vicine alla filosofia A. Con l'emergere delle buone traduzioni la consapevolezza di questo fatto è diventata ampiamente condivisa: dunque, sostiene Leiter, non c'è più alcuna filosofia C, e di conseguenza anche la filosofia A, che riceveva luce dalla contrapposizione, si è dileguata come tale.

L'analisi di Leiter è stata discussa. Hans Glock¹² ha sostenuto che la filosofia C, in un senso – a suo avviso più appropriato – del termine, è stata e in parte è effettivamente una tendenza filosofica in relativo antagonismo ai parametri della filosofia A. Se è vero che non tutto ciò che può rientrare nella categoria "C" ha una stessa divergenza dalla A, è anche vero secondo Glock che esistono riconoscibili diversità meta-filosofiche, su cui merita riflettere. Glock anzi propone di distinguere tre linee dominanti: la filosofia A, la filosofia C (la mescolanza di heideggerismo, poststrutturalismo, e residui del cosiddetto "anti-razionalismo" ottocentesco: Kierkegaard, Nietzsche, ecc.), e la "filosofia tradizionale", che si distingue tutt'ora per tradizione, metodo e autori di riferimento dalle filosofie di tipo A o C.

Tanto la posizione di Leiter quanto quella di Glock hanno buoni titoli di credibilità. C'è un senso di A e C tale per cui "c'è" ancora una filosofia A distinta da una filosofia C; però (mettendo per il momento da parte la questione della filosofia T,

¹¹ Cfr. Leiter (2004).

¹² Cfr. Glock (2008).

la “filosofia tradizionale”), non credo che i contenuti della diversificazione siano in qualche modo equiparabili a quelli che si sono presentati storicamente (e a cui ancora fa riferimento Glock), e in un certo senso non ha torto Leiter a pensare che la questione A-C sia ormai superata come tale, o meglio: come si tendeva a ricostruirla negli anni Novanta.

In effetti, io credo che la situazione problematica che ho descritto in apertura era tipica di un’epoca in cui esistevano “zone” cultural-geografiche, “mentalità” filosofiche, “stili” di pensiero, “correnti” e “lingue” diverse. Ma oggi non è più così, è sempre più difficile “radicare” la valutazione di una filosofia o uno stile filosofico in un ethos locale. D’altra parte, la contrapposizione A-C aveva un senso in un’epoca in cui esistevano “correnti”, “movimenti”, “sistemi” filosofici in antagonismo: ma con lo “scientizzarsi” della filosofia (e del sapere in generale) queste vicende dello spirito sembrano molto meno rilevanti, se non impensabili.

Due processi dunque hanno modificato la “questione A-C”: la *globalizzazione* dell’informazione; la definitiva e acquisita *scientizzazione* della filosofia (il fatto che la filosofia – che lo riconosca o no – si pratica oggi come una scienza come qualsiasi altra). Questi due fattori, che si annunciavano proprio quando la questione A-C faceva la sua comparsa (ossia nei decenni centrali dello scorso secolo), spostano il piano di analisi, e modificano profondamente, io credo, il modo in cui dobbiamo guardare alla distinzione A-C.

2.2. Globalizzazione e scientizzazione della filosofia

Con la globalizzazione e la comunicazione globale le disparità di lingua e mentalità che erano una delle radici del “divide” si sono notevolmente attenuate. La filosofia ormai ovunque parla per lo più inglese, e ciò può non essere del tutto un bene ma certo è un decisivo fattore uniformante¹³.

¹³ Un esempio senza dubbio interessante è il problema della differenza tra “conoscere” e “sapere”, ben sottolineata in tutte le lingue europee

Un risultato interessante, su cui merita riflettere, è che non esistono oggi correnti isolatamente influenti in filosofia. Certo ci sono proposte metodologiche che si presentano come “nuove”. (Per esempio, la cosiddetta “filosofia sperimentale”, ufficializzata dal volume di Joshua Knobe e Shaun Nichols¹⁴. Ma il campo della filosofia non è più diviso dalla «lotta dei sistemi», secondo l'espressione di Dilthey. La stessa “questione A-C” nel suo presentarsi già illustrava il venir meno delle “correnti”, e l'emergere piuttosto delle “tradizioni”. E ciò era in definitiva il risultato dell'affermarsi della comunicazione globale, e della scientizzazione del lavoro filosofico: l'esistenza dei due grandi repertori a cui ho accennato era precisamente il frutto del doppio processo di globalizzazione e scientizzazione della filosofia.

Con la scientizzazione è evidentemente cresciuta la specializzazione. Se dunque il conflitto dei sistemi è finito, la diversificazione è restata attiva e in una certa misura si è enfatizzata. La “filosofia” è oggi un'area scientifica e culturale molto vasta, popolata di discipline e sottodiscipline, che operano parallelamente, e a volte con metodi, linguaggi, parametri molto diversi. Il pluralismo delle “molte filosofie” è diventato dunque pluralismo delle “molte discipline”.

Per questo, io credo, progetti di “convergenza” come quelli suggeriti da Apel e Tugendhat, e per varie ragioni falliti, vanno

(cognoscer/saber, connaître/savoir, kennen/wissen, ecc.) ma che resta affidata in inglese agli usi distinti di un unico verbo: to know. Questo problema si presenta con chiarezza nelle discussioni in epistemologia, per esempio in riferimento agli esperimenti di Gettier, o nella ricezione dell'idealismo tedesco, oppure nella critica del costruzionismo. Ne ho parlato in D'Agostini (2010).

¹⁴ Cfr. Knobe, Nichols (2008). In realtà non si tratta di una prospettiva realmente nuova: piuttosto la messa a punto di un metodo attivo da sempre in filosofia, e che negli ultimi anni si è perfezionato e auto-chiarito, avvalendosi dei risultati e dei metodi della psicologia. I “filosofi sperimentali” lavorano su alcuni temi, per esempio: l'utilitarismo, ponendo a un certo numero di soggetti domande indicative, per esempio chiedono se si preferisca o meno una soluzione a un problema vantaggiosa per se stessi e dannosa per altri, e riflettendo sui risultati statistici che ne conseguono.

ripensati, e se mai riproposti, ma in modo completamente diverso.

L'esistenza della stessa distinzione A-C richiedeva infatti che vi fosse sostanzialmente un unico ambito scientifico, o un'unica attività intellettuale, detta "filosofia", e che tale attività potesse essere esercitata in modi diversi, sulla base di canoni diversi. Si postulava dunque un territorio unico, distinto in correnti e tendenze più o meno unitari e dominanti. Ma la pluralità e frammentazione oggi non riguardano più gli stili, i temi, e i metodi. In ciascun settore si lavora in autonomia, parzialmente ignorando quel che fanno gli altri. Le sintesi sono soltanto locali: pensiamo per esempio a John Rawls, un filosofo della politica, ma che aveva certamente una visione ampia e non del tutto "settoriale" della filosofia. Di fatto però oggi solo i filosofi della politica lo conoscono, e (per ovvie esigenze) ne fanno un uso quasi esclusivamente applicato al dibattito etico-politico.

La crescita della specializzazione¹⁵ ha cambiato tanto il nostro modo di riflettere sul problema del "che fare" in filosofia, quanto la stessa differenza tra A e C. Assistiamo infatti a convergenze e divergenze locali, e "disciplinari". In estetica per esempio l'accordo A+C, sul piano tematico e sul piano metodologico, è ottimo, e in particolare in Italia esiste un riconoscibile progetto di lavoro, inaugurato da Paolo D'Angelo e altri, mirante a una ragionevole sintesi dei risultati A e C. In filosofia della politica invece il conflitto sembra ancora in pieno sviluppo, e i filosofi della politica sono divisi tanto nello stile quanto negli autori di riferimento, nei programmi di ricerca, nei concetti normalmente usati.

Notate anche una circostanza singolare: i due processi agiscono l'uno contro l'altro. La scientizzazione della filosofia

¹⁵ Va notato che la specializzazione in filosofia è un'ottima cosa, purché si sia consapevoli del fatto che si tratta di "filosofia", e si abbia un'idea chiara e condivisa circa che cosa si intenda con questo termine: diversamente è solo fonte di impostura "scientifica", e di profondo danno per la scienza. Ma questo è un argomento da affrontare altrove.

elude l'omogeneità e l'omologazione, che invece la comunicazione globalizzata tenderebbe a promuovere.

Io credo che il “diventare scienza” della filosofia sia un processo estremamente utile per l'impresa filosofica nel suo complesso. Era in definitiva il programma di Aristotele, che rigorizzava e sistemava le intuizioni filosofiche di Socrate e Platone; così come di Hegel, che ridefiniva il sistema delle scienze, preoccupandosi di collocarvi la scienza filosofica. Entrambi i progetti erano forse criticabili, ma certo è che se la filosofia è una scienza, la qualità delle produzioni che si pretendono “filosofiche” è valutabile meglio: si evitano precisamente quei disguidi culturali che hanno caratterizzato la vicenda postmodernista. Ma senza dubbio non siamo ancora nella fase in cui una autentica “filosofia scientifica” possa metterci al riparo dalla simulazione di sapere filosofico che preoccupava Aristotele, e gli suggeriva di scrivere i libri *metà-tà-physikà*¹⁶.

2.3. Tra filosofia scientifica e filosofia pubblica

Va precisato che la filosofia di orientamento “stilisticamente” A è oggi molto più diffusa di un tempo, e ciò si deve in parte al relativo declino della cultura filosofica strettamente C, che è stata in gran parte travolta dal trivialismo postmoderno. In parte – e più semplicemente – si deve al fatto che la filosofia A è più facilmente adattabile alle strutture, alle istituzioni e ai parametri della comunicazione scientifica.

Il primato scientifico degli A (ossia il fatto che la filosofia più o meno paradigmaticamente A è più facilmente “trattabile” come una scienza) credo sia da considerare con favore. In fin dei conti, i filosofi A hanno (idealtipicamente) la seria preoccupazione di fare della loro attività un elemento utile per la collettività, e ciò si può esprimere anche dicendo che i filosofi A sono tipicamente filosofi *professionisti*¹⁷, mentre i C (o altri tipi

¹⁶ Per i dettagli su questa teoria cfr. D'Agostini (2013^a).

¹⁷ Cfr. Marconi (2014).

di filosofi) avvertono meno questa necessità. Inoltre, per l'esigenza di adattarsi alle istituzioni scientifiche, e per tradizione, i testi canonicamente A sono di solito piuttosto attenti all'argomentazione, il che vuol dire per lo più: attenti a produrre *buona* filosofia. La filosofia di tipo C si caratterizza invece (salvo eccezioni) per una certa libertà stilistica, spinta fino ai confini del non-filosofico. La figura del filosofo-artista, difesa, impersonata e teorizzata da Nietzsche, era una delle figure dominanti della metodica C. Fare filosofia nell'ottica C significa anzitutto scrivere: libri e articoli. Dunque la filosofia è anche se non soprattutto un genere letterario, e il filosofo è anche se non soprattutto uno scrittore. D'altra parte, nella tradizione europea è molto forte l'idea del filosofo-intellettuale, che non ha equivalenti (perlomeno influenti) in ambito anglosassone. Allora fare filosofia nel senso C significa intervenire nella sfera pubblica, scrivere sui giornali, discutere in televisione con politici, religiosi, scienziati.

Così, specie nei paesi europei, in cui la comunicazione della filosofia non avviene soltanto in sedi scientifiche, ma anche sui giornali e in altre sedi della comunicazione pubblica (e ciò è un portato dell'idea del filosofo come "intellettuale pubblico", tipica della tradizione che dai philosophes del settecento arriva fino a les intellectuels dell'Ottocento, e ai maîtres a penser del Novecento), assistiamo a una nuova e interessante distribuzione di ruoli: mentre i filosofi A tendenzialmente dominano nelle università, anche in quelle europee, i filosofi di tipo C resistono nella «sfera pubblica», ossia sui media (tradizionali o "social"), nei "festival", o nelle conferenze e negli incontri destinati a non-filosofi.

In effetti la filosofia ha una dimensione scientifica, ma ha anche una dimensione pubblica. La filosofia pubblica – nel significato che viene praticato e difeso da Jürgen Habermas¹⁸ – si svolge sui giornali, e in opere non strettamente destinate agli specialisti. Essa non coincide però con la "divulgazione" (e neppure con la cosiddetta "pop-filosofia"): è piuttosto quella

¹⁸ Cfr. J. Habermas (1999).

pratica filosofica tradizionale, che presuppone un uditorio universale, e pertanto è riluttante a chiudersi in un gergo specialistico troppo raffinato. In questo senso le opere e gli interventi di filosofia pubblica risultano del tutto incomprensibili per i filosofi A, il cui orizzonte culturale ignora questo tipo di comunicazione. Mentre costituiscono solitamente una pratica preferibile, per i filosofi C.

Dunque potrebbe essere in qualche modo “giusto” che i filosofi A dominino la scienza filosofica, mentre i C ne governino la voce pubblica. Ma anche questa ordinata ripartizione di competenze sembra sia destinata a venir meno. Si verificano ormai (e soprattutto in Italia sono quasi un sistema) curiose contaminazioni e mescolanze, con risultati non sempre ottimali.

Anzitutto una notevole quantità di filosofi di formazione C cerca tematicamente o metodologicamente una legittimazione di tipo A. Va ricordato infatti che maggiore “professionalità” (nominale o sostanziale) vuol dire maggior denaro, maggiori opportunità di finanziamenti, e di carriera. L'avanzata della filosofia A in ambito accademico rischia dunque di favorire una certa quantità di opportunismi pseudo-filosofici. D'altra parte la tradizione europea, che garantisce ascolto e riconoscimento pubblico solo o soprattutto ai filosofi massmediatici costituisce una promessa allettante per i filosofi di tipo A, relegati al grigiore e alla scarsa notorietà di un paziente lavoro specialistico.

Le conseguenze sul piano dello stile filosofico (e degli stessi contenuti) possono essere disastrose, perché si finisce per accumulare i difetti e non i meriti di entrambe le tradizioni. Abbiamo allora, per esempio, filosofi ex-postmoderni, inguaribilmente inclini al giornalismo, che scimmiettano i filosofi analitici applicando finti “esperimenti mentali” a problemi ridicolmente semplificati. Oppure abbiamo filosofi analitici che vogliono a ogni costo, con lo sguardo esiguo e superspecialistico della loro tradizione, vendersi come influenti intellettuali pubblici, e per lo più finiscono per produrre una

letteratura filosofica leggera e irrilevante, o pensosa propagatrice di banalità.

2.4. Una fase di transizione

Accanto a tutto ciò si genera una situazione che è secondo me la vera situazione problematica in cui ci troviamo: la fine definitiva della coppia A e C (comunque siano intese le due determinazioni), e la sua mera sopravvivenza politica, o strategica. Se, come suggerisce Leiter, A e C hanno ormai perso ogni sensato correlato oggettivo, la distinzione – e la contrapposizione – sopravvive come parametro politico per giustificare le diverse oligarchie, e incidere sui sistemi di valutazione scientifica. Abbiamo allora settori disciplinari in cui dominano presunte politiche “di tipo C” e in cui brillanti produzioni (presuntivamente) “di tipo A” vengono penalizzate duramente, e viceversa.

Ma forse non c'è da disperare. Questa è solo la fase della *contaminatio*, che se tutto funziona dovrebbe precedere *l'integrazione selettiva*, quella che individua il meglio delle due tradizioni. E alcuni segni incoraggianti possono dirci che tale integrazione è possibile.

A differenza infatti di quanto avvenisse negli anni centrali del secolo scorso, quando le due tradizioni si consolidarono e si auto-riconobbero, esistono alcune condizioni che fanno sperare per il meglio. Per esempio, una circostanza che merita sottolineare, è che alcuni requisiti dello stile analitico, come la chiarezza, la cura per l'argomentazione, o anche (come ha segnalato Michael Dummett) l'idea che la filosofia sia una seria impresa di soluzione di problemi fondamentali, e non una specie di variante della letteratura (più o meno sapienziale) o della sociologia della cultura, sono entrati nella pratica dei filosofi più giovani, che in Europa si sono ormai formati, volente o nolente, a entrambe le tradizioni. Questa doppia formazione nella maggior parte dei casi ha consentito loro di scegliere che cosa era preferibile, scartando i vezzi delle versioni caricaturali e

rigidamente ortodosse dei due “stili” filosofici (per esempio: la tendenza analitica a spaccare il capello – il celebre *hairsplitting* – perdendosi in distinzioni tanto sottili quanto irrilevanti; la tendenza continentale a declamare senza argomentare, ad asserire ieraticamente senza spiegare).

Un'altra condizione incoraggiante è che esiste una più diffusa consapevolezza culturale circa l'utilità della filosofia, per la scienza e per la sfera pubblica. L'intervento della filosofia sembra oggi utile in un buon numero di settori problematici: il multiculturalismo, l'amministrazione delle risorse del pianeta, le questioni di vita e di morte, il ripensamento dei fondamenti della legge e della politica, a fronte delle nuove condizioni della scienza e del dibattito democratico, la formazione di una responsabilità collettiva per le generazioni future, la formazione di un'etica della comunicazione e dell'informazione... Tutto questo ci dice che uno sguardo “filosofico” sull'esistente (a rigore caratterizzato come universale e fondamentale), dovrebbe essere, riconoscibilmente, di primaria importanza oggi. Sembra necessario, in molti settori, provvedere un “nuovo inizio”, nuovi vocabolari teorici, nuove considerazioni dei principi comuni. E – ciò che più conta – questa convinzione non sembra propria di pochi filosofi “dei fondamenti” (heideggeriani o severiniani), ma è relativamente diffusa anche in molti settori dell'opinione pubblica. Io spero che tutto ciò distolga i filosofi contemporanei (A e C) che dir si voglia dalla tendenza a “giocare a risiko”¹⁹, e dall'ossessione del riconoscimento personale. Sono tendenze in fondo non sempre disprezzabili, e possono forse produrre buoni risultati in alcuni settori intellettuali, ma dovrebbero senz'altro essere messe da parte in filosofia.

Bibliografia

Apel, K. O. (1973), *Transformation der Philosophie*, Surkhamp, Frankfurt a. M.

¹⁹ La questione A-C è stata caratterizzata a volte in questi termini, sulle pagine del *Sole24ore*.

- D'Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali*, Cortina, Milano.
- D'Agostini, F. (2001), "From a continental point of View. The problem of logic in the analytic-continental divide", *International Journal of Philosophical Studies*, n. 9, pp. 349-367.
- D'Agostini, F., Vassallo, N. (a cura di) (2002), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino.
- D'Agostini, F. (2002), "Che cosa è la filosofia analitica?" in D'Agostini, F., Vassallo, N. (a cura di).
- D'Agostini, F. (2010), "'Conoscere', 'sapere': divergenze filosofiche e resistenze linguistiche", in Ferreccio, G. (a cura di).
- D'Agostini, F. (2013^a), "La filosofia senza filosofia", *Nuova Corrente*, n. 152.
- D'Agostini, F. (2013^b), *Realismo? Una questione non controversa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ferreccio, G. (a cura di) (2010), *La lingua delle origini nel Novecento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Glock, H. J. (2008), *What Is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Habermas, J. (1999), *Verità e giustificazione*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2000.
- Knobe, J., Nichols, S. (2008), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Leiter, B. (a cura di) (2004), *The Future for Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Leiter, B. (2004), "Introduction", in Leiter (a cura di).
- Marconi, D. (2014), *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino.
- Tugendhat, E. (1976) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Surkhamp, Frankfurt a. M.

Abstract

The text is divided into two part. First, a brief reconsideration of the history and theory of the "analytic-continental divide" is presented, then an assessment of the contemporary situation is suggested.

In the first part, it is explained that the A-C distinction dates back to the end of the XIX century, and is completely

acknowledged at the middle of the XX century. The two categories intend to capture a general divergence within the field of philosophy, a divergence that does not properly regard currents of movements or philosophical trends, but “traditions”. Two different lines of canonical authors, two conceptions of philosophy, two different philosophical stiles largely confront each other. Various projects of possible convergence have been presented (the most authoritative were the ones of Apel and Tugendhat), but they have generally remained undeveloped, basically because some different (cultural and not philosophical) controversies have been interposed, such the controversy about “post-modernism”.

In the second part, it is suggested that two new factors have intervened in recent times: the *globalization* of knowledge, and the *scientization* of philosophy. To a certain extent, the emergence of the A-C question, at the middle of the XX century, was due to the announcing occurrence of both. But both globalization and scientization do make the divide, in its proper sense, to vanish. There are no traditions in philosophy yet, but there are distinct, parallel and non-communicating disciplines. So the A-C distinction lack any properly meta-philosophical significance, and also remains as a political instrument of academic dominance, that survives only nominally, mainly to authorize exclusion or inclusion of researchers and research programs.

Keywords: meta-philosophy, analytic philosophy, continental philosophy, public philosophy, tradition, science