

Lo storico della filosofia come professione
Mauro Simonazzi (Università di Camerino)

Quanti sono i filosofi o gli storici della filosofia di professione? Eric Schliesser, un “filosofo di professione” dell'Università di Amsterdam e un brillante blogger, in un suo articolo ha azzardato che filosofi e storici della filosofia di professione potrebbero essere circa 40.000 nel mondo (in Italia, secondo i dati del Miur, sarebbero circa un migliaio). Schliesser in questo articolo si interroga sul senso del lavoro filosofico nel ventunesimo secolo e sostiene “che anche se il nostro processo di civilizzazione continuerà e la conservazione digitale si perfezionerà, la maggior parte di noi – salvo una manciata - sarà dimenticata nell'arco di una generazione o due, o al massimo tre”¹.

Se la speranza di contribuire in maniera significativa allo sviluppo della storia della filosofia è priva di un realistico fondamento statistico, qual è dunque il senso del lavoro del filosofo e, più in generale, dell'intellettuale di professione?

Una prima considerazione che potremmo fare riguarda il fatto che un fenomeno come quello de *L'uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse, che quando uscì negli Stati Uniti nel 1964 (in Italia nel 1967) ebbe uno straordinario successo, soprattutto a livello giovanile, diventando in breve tempo uno dei testi di riferimento del movimento studentesco del Sessantotto, oggi è difficilmente immaginabile. E il motivo è che la cultura umanistica non è più percepita come una forza trasgressiva, come lo strumento con il quale analizzare la propria realtà e immaginare scenari di futuro possibili.

La cultura, almeno a partire dall'Illuminismo, ha svolto una funzione di forza critica, una forza in grado di mettere in discussione le stesse istituzioni demandate alla trasmissione del sapere. Oggi la cultura si inserisce all'interno di quella che alcuni sociologi definiscono la rappresentazione del mondo-festa, cioè la rappresentazione di un mondo dal quale si cerca in primo luogo di eliminare la noia e il dolore e il cui

¹ <http://digressionsnimpresions.typepad.com>

unico fine sembra essere il divertimento. È un'idea di mondo che si basa sostanzialmente sul gioco, sull'intrattenimento, sul consumo e sullo spettacolo.

Chi, come me, si è formato nella seconda metà degli anni Ottanta e nei primi decenni degli anni Novanta, ha vissuto lo spaesamento degli anni di transizione da un modello etico, politico e culturale improntato all'impegno e, in un certo senso, alla speranza a un modello senza impegno e senza futuro, tutto appiattito sul presente.

Negli anni in cui ero studente all'Università Statale di Milano, la storia della filosofia ruotava attorno alla “Rivista di storia della filosofia” e agli allievi di Mario Dal Pra. Ricordo i corsi sullo scetticismo antico e moderno, su David Hume e sul pragmatismo americano. L'interesse prevalente era per un approccio antimetafisico e antidogmatico, in polemica con la storiografia idealistica. In quel periodo guardavo con interesse anche alla “Rivista di filosofia” di Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio e a quell'approccio neoilluminista che si proponeva come alternativa al cattolicesimo e al marxismo. Iniziai a studiare l'Illuminismo Britannico nella convinzione che quella fosse la tradizione a cui attingere per riflettere sul nostro presente. Eugenio Lecaldano a Roma, Antonio Santucci e Luigi Turco a Bologna, Emanuele Ronchetti, Marco Geuna e Giambattista Gori a Milano, Giancarlo Carabelli e Paola Zanardi a Ferrara erano solo alcuni degli storici della filosofia che in quegli anni promuovevano lo studio dell'Illuminismo Britannico e l'edizione di testi.

Le mie prime ricerche si svolsero in quel clima intellettuale e in quei contesti istituzionali. Scelsi di occuparmi di Bernard Mandeville in quanto una delle fonti più significative dell'Illuminismo Scozzese e, in particolare, di David Hume. Dal punto di vista metodologico il mio riferimento era la cosiddetta *Scuola di Cambridge* (Quentin Skinner e J.G.A. Pocock) e quindi l'importanza dei contesti linguistici, la convinzione che il discorso fosse una forma d'azione e il recupero delle intenzioni dell'autore. Ero interessato a studiare soprattutto il rapporto tra la filosofia e gli altri saperi, in particolare quelli scientifici. La mia prima monografia sulla melanconia tra filosofia e medicina aveva esattamente questo scopo, mostrare i diversi modelli di razionalità messi in campo da teologi, filosofi e medici attorno a un tema che aveva molteplici

implicazioni². Successivamente ho dedicato due monografie alla ricostruzione del pensiero di Bernard Mandeville, un autore che incarna la figura del medico-filosofo che utilizza le proprie conoscenze medico-scientifiche per elaborare una concezione di natura umana in grado di rispondere alle domande filosofiche e politiche del suo tempo³.

Lo studio del Settecento ha rappresentato a lungo un modo di interrogarsi sul presente. Ma il contesto sociale e culturale è cambiato radicalmente in questi ultimi anni. È cambiata anche l'università e la sua funzione sociale. È cambiato il modo di intendere l'impegno intellettuale e la storia ha aperto nuovi scenari. Il Settecento non riscuote più lo stesso interesse di qualche decennio fa.

Se oggi volessimo provare a tracciare una cartina della geografia intellettuale dell'università italiana avremmo molte difficoltà. E la ragione, credo, riguardi un tema su cui da lungo tempo si dibatte: la trasformazione del ruolo dell'intellettuale e l'esaurimento delle scuole di pensiero. Qui farò riferimento a un bel numero di *Aut Aut*, curato da Dario Gentili e Massimiliano Nicoli e uscito con il titolo “Intellettuali di se stessi. Lavoro intellettuale in epoca neoliberale”⁴.

L'espressione “intellettuale di se stesso” - come ricorda Nicoli - è stata utilizzata qualche anno fa da Pier Aldo Rovatti in *Noi, i barbari. La sottocultura dominante* (Cortina, 2011) per dare un nome alle trasformazioni che stanno attraversando la funzione e il ruolo dell'intellettuale nel XXI secolo e può essere interpretata in due modi o, se volete, ha un duplice significato.

Da una parte “intellettuale di se stesso” è una storpiatura di uno degli slogan più diffusi dalla cultura neoliberale di questi ultimi anni: cioè l'idea che ciascuno dovrebbe trasformarsi in imprenditore di se stesso e quindi vorrebbe segnalare “la penetrazione della competizione, della concorrenza, dei principi del libero mercato nella cosiddetta

² M. Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, introduzione di T. Gregory, Bologna, Il Mulino, 2004.

³ M. Simonazzi, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Milano, Franco Angeli, 2008; Id., *Mandeville*, Roma, Carocci, 2011.

⁴ M. Nicoli, *L'etica del lavoro intellettuale e lo spirito del capitalismo*, in “Aut-aut. Intellettuali di se se stessi. Lavoro intellettuale in epoca neoliberale”, a cura di D. Gentili e M. Niccoli, 365/2015, pp. 7-20.

economia della conoscenza e l'affermazione della forma-impresa come forma di vita dei lavoratori intellettuali”⁵. Il lavoro intellettuale raramente oggi è inteso come un'impresa collettiva, ma è sempre più concepito come un lavoro individuale finalizzato quasi esclusivamente alla propria carriera accademica e al proprio futuro lavorativo.

Dall'altra parte, invece, ed è forse l'aspetto che più mi interessa, “intellettuale di se stesso” sta ad indicare il venir meno dell'intellettuale organico, l'estinzione delle guide di pensiero il cui compito era quello, in un certo senso, di pensare per tutti o almeno di fornire un pensiero critico attorno al quale poi confrontarsi. Insomma: viene meno la dimensione pubblica della figura dell'intellettuale, che non scompare, ma si rinchiude nella propria vita privata. L'intellettuale non ha quindi più alcuna aspirazione a ricoprire un ruolo sociale⁶.

Queste analisi mi sembrano cogliere nel segno e descrivere bene la crisi del lavoro intellettuale del XXI secolo. Una crisi che è ancora maggiore in chi ha vissuto lo spaesamento del passaggio dalla Guerra Fredda alle Twin Towers proprio negli anni della sua formazione.

E forse è proprio a causa di questo spaesamento che negli ultimi anni le mie ricerche hanno avuto come oggetto le teorie della decadenza e della degenerazione tra Sette e Novecento in ambito politico, biologico, medico e psichiatrico⁷. Le teorie della degenerazione costituiscono l'altra faccia delle teorie del progresso. Sono quelle teorie che danno voce alle paure che sempre accompagnano le grandi fasi di cambiamento sociale e culturale. E la paura è proprio la cifra del nostro tempo, così rapido nella sua

e

v

o

l

u

⁵ M. Nicoli, *L'etica del lavoro intellettuale e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 8.

⁶ Segnalo che qui ho sostanzialmente parafrasato M. Nicoli, *L'etica del lavoro intellettuale e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 8-9.

⁷ M. Simonazzi, *Degenerazionismo. Psichiatria, eugenetica e biopolitica*, Milano, Bruno Mondadori, 2013.

Q

n

e

e