

# Il privilegio del narratore. Storia e tradizione in filosofia\*

Alfredo Gatto

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

gatto.alfredo@univr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Privilege of the Narrator. History and Tradition in Philosophy.

Abstract: In this article, I analyze the structure of the history of philosophy as a discipline starting from the act of its foundation, namely Book I of Aristotle's *Metaphysics*. Aristotle laid the foundation for the history of philosophy: he assigned to philosophy a past, and therefore a tradition. The story told by Aristotle is a possible model of performative discourse: his narrative did not merely describe a state of things, but established and created it while assigning each character a role and function. In this regard, what is the relationship between truth and performativity? And what critical function can genealogy play in such a context? Finally, what is the value to be assigned to the effects produced by the genealogical practice? This article attempts to explore these issues and provide an early, partial answer.

Keywords: History of Philosophy, Tradition, Performative, Genealogy, Criticism.

## 1. *Creare il passato: Aristotele e il Libro I della Metafisica*

Quando prendiamo la parola, è importante sapere dove ci troviamo. Se non siamo noi a scegliere la prospettiva da cui guardare, e se non siamo neppure consapevoli che qualcosa come una prospettiva esista, significa semplicemente che la direzione del nostro sguardo è stata scelta per noi: ci limitiamo ad abituarla e rifletterla, scambiando l'ordine di un discorso per il naturale ordito delle cose. Ciò vale anche in filosofia, e in particolare quando chiamiamo in causa la nozione di tradizione, quel contenitore dai confini potenzialmente infiniti che ha

\* Ho presentato una prima versione di questo testo in un convegno organizzato dal centro di ricerca Diaporein presso l'Università Vita-Salute San Raffaele il 12 dicembre 2023 ("La tradizione non esiste. Tra costruzione, invenzione e deformazione"). Colgo l'occasione per ringraziare gli organizzatori, e in particolare Giacomo Petrarca, per il gentile invito.

assunto la forma di una disciplina specifica – la storia della filosofia. Abitiamo all'interno di questo macrocosmo e ne accettiamo le regole, quasi costituissero la pre-condizione per orientarci nel pensiero. D'altra parte, non sembra possibile uscire da questo gioco: la storia della filosofia fagocita tutti i propri nemici. Ogni attacco alla storia della filosofia può aspirare, nel migliore dei casi, a farsi storia della filosofia, cioè ad essere parte di quell'orizzonte che intendeva delegittimare.

È un compito lodevole e forse necessario, soprattutto di questi tempi, quello di difendere le prerogative disciplinari della storia della filosofia<sup>1</sup>, mettendone in risalto le istanze critiche e sovversive, e non semplicemente propedeutiche<sup>2</sup>. Ma si tratta di una strategia difensiva che lascia la prima mossa all'avversario. È meglio allora pensare in grande e depotenziare in via preliminare ogni possibile attacco lanciato contro la necessità (e non solo l'utilità) della storia della filosofia. Ci poniamo il problema del legame tra storia e filosofia, e possiamo certo rifiutarne l'implicazione: "Just Say No", e la questione sembra chiusa<sup>3</sup>. Quando però passiamo dal piano *de dicto* a quello *de re*, lo scenario cambia. E di molto. Prendiamo in esame una delle critiche più radicali alla storia della filosofia. È Descartes a parlare, nel furore metodico che contraddistingueva le *Regulae*: «non diventeremmo mai [...] matematici se anche conoscessimo a memoria le dimostrazioni altrui, se non avessimo un ingegno atto a risolvere qualunque problema; o filosofi, se leggessimo tutti gli argomenti di Platone e Aristotele, ma non riuscissimo a portare un giudizio stabile sulle cose proposte. In questo modo, infatti, sembreremmo avere appreso non le scienze [si legga: la verità], ma la storia»<sup>4</sup>.

Quali sono state le conseguenze dell'affondo cartesiano? Sono diventate patrimonio della storia della filosofia. Ed è la sola – e forse unica – ragione per cui possiamo parlarne. Vi è una sorta di meccanismo elentico sotteso a questa disciplina: il suo negatore non riesce mai a costituirsi come tale; non è mai in grado di essere ciò che pure si propone di diventare, ossia avversario, e non sostenitore,

<sup>1</sup> A tal proposito, si veda ad esempio il contributo di M. R. Antognazza, *The Benefit to Philosophy of the Study of Its History*, in «British Journal for the History of Philosophy», vol. XXIII, n. 1 (2005), pp. 161-184.

<sup>2</sup> Del tipo: se conosciamo la storia di un certo concetto e del dibattito che ha generato, evitiamo di scoprire l'acqua calda e di avanzare tronfie pretese di originalità. La storia delle idee costituisce sempre un ragionevole invito alla modestia teoretica. Cfr. in proposito la pungente ironia di W. Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, London 1968, p. 1: «the history of philosophy is the *lingua franca* which makes communication between philosophers, at least of different points of view, possible. Philosophy without the history of philosophy, if not empty or blind, is at least dumb». Per un'analisi complessiva del valore attribuito da Sellars alla storia della filosofia, si tenga presente L. Corti – M. Nunziante (eds.), *Sellars and the History of Modern Philosophy*, Routledge, New York 2018.

<sup>3</sup> Sto facendo qui riferimento alla celebre posizione assunta da Gil Harman in un dibattito interno al Dipartimento di Filosofia della Princeton University. Per una ricostruzione dell'accaduto, cfr. T. Sorrell – G. A. J. Rogers (eds), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, in part. pp. 43-44.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Regole per la direzione dell'ingegno*, in *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone e M. Savini, Bompiani, Milano 2009, pp. 693-695 (AT, X, p. 367).

della storia della filosofia. È un ironico contrappasso: il destino di ogni ribellione alla storia della filosofia è di farsi storia. La critica alimenta il mostro, non gli sottrae il cibo. Ecco perché anche la denuncia della fine della filosofia è sempre storia della filosofia. Abbiamo a che fare quindi con una disciplina trascendentale che segna i confini del campo in cui si agitano i filosofi.

Chi è il responsabile di questa gigantesca macchinazione? E perché siamo portati a collocare le maschere – i personaggi concettuali, direbbero Deleuze e Guattari<sup>5</sup> – di questo teatro una accanto all'altra, e soprattutto una dopo l'altra, dando per scontato che questa rappresentazione abbia un dato inizio e stia transitando lungo una certa linea direttrice? Insomma, chi ha deciso che le cose dovessero andare proprio così? Chi ha inventato la nozione di tradizione filosofica? E dunque, chi ha creato la storia della filosofia? La risposta è obbligata: è stato Aristotele, nel Libro I della *Metafisica*. Vi è una sorta di proto e micro-storia della filosofia anche nel *Sofista* platonico<sup>6</sup>: è collocata prima che si consumi il parricidio nei confronti di Parmenide, ma si tratta ancora di un abbozzo, i cui presupposti non sono esplicitati appieno. Quello aristotelico è l'*Ur*-modello di storia della filosofia a nostra disposizione. Come ha evidenziato a suo tempo Jaeger, «Aristotele è il primo pensatore che abbia, nello stesso tempo, fondato la sua filosofia e l'inquadramento storico della propria personalità speculativa»<sup>7</sup>.

«Tutti gli uomini per natura tendono al sapere»<sup>8</sup>, e per ottenerlo non devono far altro che ricercare le cause e i principi primi della *physis*. Ad uno sguardo disattento, o ad uno sguardo che non è consapevole di poter volgere la propria attenzione altrove (d'altronde, non è così che abbiamo imparato a conoscere la filosofia, ossia attraverso *questa* storia?), può sembrare che Aristotele si stia limitando a descrivere uno stato di cose, raccontando l'epopea di tutti coloro che, spinti dalla meraviglia, hanno ricercato il fondamento ultimo della natura. In questa «storia mitica e contemporaneamente razionalizzata della filosofia»<sup>9</sup>, troviamo dapprima una porzione di materia assurta a principio primo; l'indagine si fa poi più approfondita, lasciando trapelare il non detto sotteso a tale ricostruzione – dalla materia alle forme, ossia dai vagiti del pensiero ad una maggiore complessità del discorso, che fa segno ad un incremento degli elementi in campo.

La premessa di tale ricostruzione è evidente: la conoscenza procede in modo cumulativo, un passo *dopo* l'altro, un gradino *sopra* l'altro. E chi troveremo al

<sup>5</sup> G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2014.

<sup>6</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 286-291 (242b – 248a).

<sup>7</sup> W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 1.

<sup>8</sup> Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 3 (980a).

<sup>9</sup> M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Cours au Collège de France 1970-1971, Seuil/Gallimard, Paris 2011; trad. it., *Lezioni sulla volontà di sapere*, Corso al Collège de France (1970-1971), a cura di M. Nicoli e C. Troilo, Feltrinelli, Milano 2015, p. 50.

vertice di questa piramide del sapere? Aristotele, nel caso specifico, ma più in generale colui che ha raccontato la storia, sviluppandola pazientemente capitolo dopo capitolo. Siamo talmente abituati a pensare in questo modo che rischia di sfuggirci l'elemento essenziale. Abbiamo assistito infatti a qualcosa di grandioso: Aristotele ha appena consegnato alla filosofia una storia, vale a dire un passato, costruito e prodotto *ex nihilo*. L'atto d'imperio del filosofare si è attribuito *ex novo* una tradizione, l'ha costituita per sé, legando le differenti testimonianze in una trama comune, di cui si conosce già la fine e il lieto fine – *in cauda* la morale, non il veleno. Il racconto aristotelico risponde a quella che Brooks ha definito la «logica retrospettiva della narrazione»<sup>10</sup>, un *modus narrandi* che incrocia nella sua strada il «movimento retrogrado»<sup>11</sup> del vero di bergsoniana memoria. È un'archeteologia<sup>12</sup>: si parte dal discorso presente per fondare e giustificare il passato, attribuendogli un senso ed una funzione.

Foucault ha svolto considerazioni importanti sulla storicità immanente alla pratica filosofica descritta da Aristotele nel Libro I della *Metafisica*<sup>13</sup>. Non ha colto però la dimensione performativa che pertiene alla narrazione aristotelica. La storia della filosofia sorge infatti da subito come filosofia della storia della filosofia<sup>14</sup>. Questo racconto non si è limitato a descrivere uno stato di cose, ma l'ha istituito e creato; ha assegnato a ciascun personaggio un ruolo ed una responsabilità, al contempo accordando lo statuto di “filosofo” a figure sparse nel tempo che ignoravano di esserlo, non disponendo neppure del concetto per potersi definire (come è noto, il sostantivo “filosofia” e il verbo “filosofare” compaiono solo in epoca socratica). Le carte con cui stiamo giocando dipendono interamente da Aristotele, dal gesto poetico con cui è riuscito a legare a sé e tra loro diversi pensieri, disponendoli all'interno di un'unica cornice narrativa. Hegel non ha fatto altro che recuperare e sviluppare tale intuizione, ereditandone il senso e le funzioni. Lo stesso dicasi per Gentile, che ha avuto il merito o la colpa di portare a sistema in Italia una simile intuizione, trasformandola in una prassi didattica<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> P. Brooks, *Seduced by Story. The Use and Abuse of Narrative*, New York Review Books, New York 2022; trad. it., *Sedotti dalle storie. Usi e abusi della narrazione*, a cura di G. Episcopo, Carocci, Roma 2023, p. 117.

<sup>11</sup> Cfr. H. Bergson, *Le possible et le réel*, in Id., *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Félix Alcan, Paris 1934; trad. it., *Il possibile e il reale*, in Id., *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze*, a cura di G. Perrotti, L. S. Olschki, Firenze 2001.

<sup>12</sup> Cfr. P. Brooks, *Sedotti dalle storie*, cit., p. 121.

<sup>13</sup> Cfr. M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., in part. pp. 44-68.

<sup>14</sup> Non sembra necessario attendere la mediazione introdotta dalla tradizione idealistica e neo-idealistica. In altri termini: la storia della filosofia è filosofica a partire dalla sua stessa fondazione. Non è un piano neutro su cui si affacciano i pensieri, ma è una riflessione che si struttura storicamente. Sulla dimensione propriamente filosofica del sapere storico, anche alla luce dei dibattiti interni alla storiografia italiana della seconda metà del '900, si veda la ricca disamina di G. Bonacina, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», vol. 2 (2020), pp. 13-29.

<sup>15</sup> Come ha evidenziato M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 50, nell'analisi aristotelica, «se non si trova il modello imitato dagli altri, si trova in compenso la loro possibilità».

## 2. Il paradigma della narrazione

Tutti questi autori pensano a partire da un paradigma comune – propongo di chiamarlo il “privilegio del narratore”. Il racconto è per sua natura teleologicamente orientato. Si impone un inizio alla storia in vista di un fine, avendone al contempo bene in mente la fine, che coincide sempre e inevitabilmente con colui che ha preso la parola, e pertanto con chi ha l’ultima parola – il novelliere di questo *Bildungsroman*. La filosofia della storia della filosofia – si badi: tutte le storie finora raccontate, non solo quelle portate qui ad esempio – è una *historia ad usum Delphini*. La sua finzione descrittiva ha una funzione normativa: si tratta di percorrere i nodi del pensiero per poterli sciogliere; bisogna transitare nel campo di battaglia della metafisica per poter deporre finalmente le armi. E a chi spetterà l’ingrato compito, se non al narratore principale?

Possiamo indicare almeno tre elementi che caratterizzano l’impianto narrativo della filosofia della storia della filosofia: continuità, progressione e finalit . Il racconto si struttura seguendo una linea temporale continua.   quella che Gu rout chiamava «l’histoire *horizontale* de la philosophie»<sup>16</sup>. La linearit  della narrazione non esclude le fratture o i colpi di scena: il movimento e la suspense si richiamano a vicenda, e sono elementi indispensabili al ritmo della storia. Tuttavia, gli scarti e l’attrito delle idee non sono mai tali da mettere a repentaglio la continuit  del racconto. Servono al massimo per riaggiustarlo e scansionarlo, ma non possono certo – in realt , non possono mai – strappare il tessuto ordito dal narratore. E ci  per una ragione molto semplice: parliamo di “scarti”, “contro-movimenti” e “accelerazioni” che assumono consistenza e intelligibilit  solo a partire da quella trama. Si fa luce sugli snodi del pensiero, mettendone bene in risalto le giunture, ma per illuminare a dovere il volto di chi si   assunto la responsabilit  di prendere la parola. E questo personaggio, lo sappiamo bene ormai,   il narratore principale, il vero e proprio (l’unico?) protagonista della storia.

La continuit  indica perci  sempre una progressione intesa come un guadagno. Nulla di essenziale   andato perduto, ma la scansione temporale di questo racconto presuppone un incremento nella comprensione del problema. Siamo subito portati a pensare ad Hegel, alla sua analisi della greicit  come unit  dell’Idea, un’universalit  per  ancora astratta che lascia di contro a s , come un elemento meramente accidentale, il soggetto. Ecco comparire allora la filosofia cristiana e l’autocoscienza dell’idea come incarnazione dello spirito:   un passo decisivo, che permetter  alla filosofia moderna di introdurre la sintesi formale tra la soggettivit  del pensiero e il mondo oggetto di quella riflessione<sup>17</sup>. La storia prosegue, ma sappiamo gi  come andr  a finire. Quanto detto per Hegel vale per

<sup>16</sup> M. Gu rout, *La méthode en histoire de la philosophie*, in «Philosophiques», vol. 1, n. 1 (1974), pp. 7-19.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen  ber die Geschichte der Philosophie*, hrsg. P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986-1996; trad. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.

lo stesso Gentile, che si è limitato a ripercorrerne i capitoli, aggiungendovi un pizzico di italico umanesimo<sup>18</sup>. Ma si applica altresì ad Aristotele: la storia che ci viene raccontata è caratterizzata da una continuità che si struttura sulla scorta di un accrescimento. Ogni stazione serve ad avvicinarci alla meta, e poco importa se i primi filosofi sembrano balbettare<sup>19</sup>: sono errori di gioventù, ugualmente necessari perché maturi l'abito speculativo capace di interrogare e parlare con verità<sup>20</sup>. Questo modello vale all'inverso per le storie della filosofia "decadenti" (o "discendenti", nel linguaggio di Rorty)<sup>21</sup>, come quelle di Heidegger<sup>22</sup> o Löwith<sup>23</sup> per intenderci, in cui l'andamento è di segno contrario: vi è una continuità nel racconto che indica qui una regressione, cioè un allontanamento dal grado zero della verità che spetta al narratore principale portare alla luce e recuperare. Basta invertire la direzione di marcia, non le premesse della storia.

La continuità e la progressione presuppongono parimenti una finalità. Il racconto non è mai neutro, ma è sempre in funzione del narratore. È lui a decidere la struttura della storia, il tenore dei dialoghi, il carattere dei personaggi e l'orizzonte delle loro azioni. In questa commedia dell'arte, il narratore principale assume le vesti del capocomico, è il direttore artistico che guida la messa in scena. Ogni atto di questa rappresentazione avvicina lo spettatore e il lettore all'agnizione finale, in cui si giunge a comprendere che le maschere dei differenti attori riflettono, a ben guardare, un solo volto – il suo.

La filosofia della storia della filosofia può essere quindi rappresentata come una linea continua che progredisce verso una fine che ci consente di individuarne e comprenderne appieno il fine – continuità, progressione e finalità, per l'appunto. Posta così la questione, sorge però un piccolo problema a margine: stiamo forse rinunciando all'eccezionalità della storia della filosofia? Detto altrimenti:

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, 2 vols., Le Lettere, Firenze 2003, in part. vol. 1, pp. 153-172.

<sup>19</sup> Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 65 (993a): «Dunque, da ciò che sopra si è detto, risulta evidente che tutti i filosofi sembrano aver ricercato le cause da noi stabilite nella *Fisica*, e che non si può parlare di alcun'altra causa all'infuori di queste. Ma essi hanno parlato di queste cause in maniera confusa. E, in un certo senso, tutte da loro sono state menzionate, mentre in un altro senso non sono state affatto menzionate. La filosofia primitiva, infatti, sembra che balbetti su tutte le cose, essendo essa giovane e ai suoi primi passi».

<sup>20</sup> Si vedano in proposito le prime battute del Libro II della *Metafisica*, cit., p. 71 (993b): «Ora, è giusto essere grati non solo a coloro dei quali condividiamo le opinioni, ma anche a coloro che hanno espresso opinioni piuttosto superficiali; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo alla verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro abito speculativo».

<sup>21</sup> R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 49-76; trad. it., *La storiografia filosofica: quattro generi*, a cura di F. Salza, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 81-114.

<sup>22</sup> Si veda, ma a semplice titolo di esempio, il corso dedicato al nichilismo europeo di M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. VI.2, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1961; trad. it., *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milan 2005, pp. 563-743.

<sup>23</sup> K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri., intr. di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 2004.

stiamo trattando la filosofia oggetto di questa storia come un chimico si occupa della storia della propria disciplina? La discussione platonica sulla partecipazione dei generi sommi ha lo stesso statuto dell'alchemico *lapis philosophorum* o del flogisto? No, si dirà<sup>24</sup>, perché ogni singolo pensiero è funzione necessaria allo sviluppo del processo, e ciò vale tanto per Hegel quanto per Aristotele. Il *nous* di Anassagora è indispensabile al ritmo della trama, avendo lasciato intravedere un barlume di coscienza nelle pieghe della *physis*. Il flogisto, al contrario, non svolge alcun ruolo strutturale nella legge della conservazione della massa, anzi: il primo viene semplicemente abbandonato e sostituito dalla seconda<sup>25</sup>.

Resta tuttavia un dubbio: in questa narrazione cumulativa, continua, progressiva e teleologicamente orientata non stiamo forse assumendo che il valore di ogni singolo capitolo risieda nel suo necessario superamento, quasi fosse ossigeno destinato a favorire il processo di combustione? E ciò non significa assumere implicitamente che il grado di approssimazione alla verità sia dato da un mero elemento cronologico? In altri termini, Kant è meno distante dalla comprensione della realtà rispetto ad un Padre del deserto solo perché ha preso la parola dopo di lui, osservando a debita distanza la catastrofe di quell'universo concettuale? Siamo tentati di rispondere negativamente; eppure, fin tanto che accompagniamo, in qualità di lettori e spettatori, l'andamento di questa *fabula*, ne subiamo le regole: vediamo sciogliere i vari nodi del gomito senza poterli mettere in discussione, senza poter realmente invertire la rotta e condurre la nave in altri porti. Kant ci appare superiore a Bernardo di Chiaravalle e noi stessi, *in primis*, ci consideriamo più scafati, consapevoli e filosoficamente attrezzati rispetto a Lanfranco di Pavia. La fortuna della metafora che Giovanni di Salisbury attribuiva a Bernardo di Chartres – siamo nani sulle spalle di giganti e dotati, dunque, di una vista migliore<sup>26</sup> – risiede tutta in questo presupposto, vale a dire nell'incre-

<sup>24</sup> Vi è tuttavia chi è disposto a rispondere in maniera affermativa, facendosi carico di tutte le conseguenze. In un convegno italiano dedicato ai metodi della filosofia, ad un filosofo inglese di chiara fama, che si era occupato a più riprese della *Philosophy of Philosophy*, venne domandato se fosse veramente convinto di praticare la filosofia con maggiore profondità e acume di quanto non avesse fatto Aristotele prima di lui. "Certo che sì", fu la risposta. E non c'era alcuna vena di ironia nelle sue parole.

<sup>25</sup> Ma anche l'impostazione "museale" della storia della scienza qui stilizzata, benché risponda ad un *idem sentire* pre-filosofico, è ben lungi dall'essere accettabile nei termini in cui è stata presentata. Cfr. in proposito A. Tagliapietra, *Il codino di Münchhausen. Sul rapporto della filosofia con la storia*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», vol. 2 (2020), pp. 43-68: «la storia delle scienze, che non è – ripetiamo – né storia di errori, né storia di eroi, ma storia critica del succedersi delle formazioni epistemologiche e della loro pretesa di autonomia in rapporto all'evoluzione e alla variabilità del rispettivo contesto istituzionale, culturale e sociale in cui esse accadono, aiuta gli scienziati e le scienziate di oggi a comprendere l'effettività sociale e storica del lavoro che essi stanno compiendo mentre studiano, sperimentano e ricercano» (la cit. è a p. 46 e il corsivo è nel testo).

<sup>26</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, III, 4 (PL 199, col. 900C): «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea». La traduzione completa dell'opera è disponibile in lingua inglese: John of Salisbury, *Metalogicon*, ed. by J. B. Hall and K. S. B. Keats-Rohan, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 98), Turnhout, Brepols 1991 (il passo citato si trova a p. 257).

mento progressivo e continuo della filosofia nella storia. Se l'impianto di questo ragionamento non ci convince, cosa possiamo fare? A patto che sia possibile, come uscire da questa narrazione? Con un'altra storia – la nostra. Ed è qui che cominciano i problemi.

### 3. Tradizione e performatività

La storia della filosofia ci porta a pensare alla filosofia come un dialogo<sup>27</sup> in cui si confrontano, uno dopo l'altro, vari autori. Disponiamo i pensieri in fila indiana, dando per scontato di procedere per graduali integrazioni<sup>28</sup>. Si tratta di un abito che ci è stato cucito su misura e che non siamo neppure consapevoli di indossare. È una seconda natura di cui abbiamo dimenticato l'atto di fondazione; è per questa ragione che può apparirci tanto "naturale", come se si trattasse del necessario punto di partenza di ogni indagine ulteriore. In realtà, non vi è nulla di più artificioso e storicamente determinato: l'ordine di un discorso si fa natura quando cancella le tracce della propria originalità e diviene perciò originario, immediato, tradizionale, in un certo qual modo "vero" e indiscutibile per manifesta evidenza e incondizionatezza. L'idea stessa di natura è tutt'altro che naturale. Prendiamo un pezzo di terra, lo recintiamo per proteggerlo e lo additiamo allo sguardo degli spettatori dicendo: "ecco una porzione di mondo primigenio; un resto ontologico tanto incontaminato quanto lo sarebbe stato il globo intero, senza la mediazione simbolica introdotta dall'uomo. Va quindi preservato e difeso". Questo atteggiamento rispecchia l'ontologia che fa da sfondo alla nostra comprensione del mondo. Corrisponde a ciò che Descola ha chiamato "naturalismo": è la convinzione che vi sia un'unica natura – unificata, estesa, uniforme – e una *molteplicità* di culture chiamate ad abitarla e significarla, ciascuna a suo modo<sup>29</sup>.

È fin troppo facile sottolineare come l'ideale irenico di una natura deumanizzata – qualcosa di oggettivo e puro lì fuori – dipenda interamente da un gesto umano. La nozione di "vera natura" è socialmente costruita, al pari di tutti i vari ritorni alla natura che hanno costellato i sogni visionari della riflessione metafisica. Lo stesso dicasi della tradizione<sup>30</sup>. A cosa fa capo, a cosa rimanda

<sup>27</sup> Per un approccio alla storia della filosofia intesa come un dialogo comparativo tra autori, cfr. A. Marmodoro, *In dialogo con la storia della filosofia*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», vol. 2 (2020), pp. 31-42.

<sup>28</sup> La *Wirkungsgeschichte* di impronta gadameriana non sfugge, in fondo, a questo pregiudizio. Ci sarà pure una fusione di orizzonti, ma è sempre il *nostro* orizzonte a porsi (e imporsi) sull'altro, inglobandolo nel tentativo di esplicitarlo. Si tratta di integrare per *com-prendere*. La relazione non è mai biunivoca: non può esserlo, per definizione, a prescindere dalla cura e dall'attenzione ermeneutica con cui ci esercitiamo all'interpretazione.

<sup>29</sup> Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; trad. it., *Oltre natura e cultura*, a cura di A. D'Orsi, postfazione di N. Breda, Raffaello Cortina, Milano 2021.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio il volume collettaneo di J. Hobsbawm – T. Ranger (ed. by), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; trad. it., *L'invenzione della tradizione*, a cura di E. Basaglia, Einaudi, Torino 2002.

## Il privilegio del narratore. Storia e tradizione in filosofia

il contenuto di ciò che ci viene trasmesso come immemorabile e originario? Ad una decisione. La tradizione esiste, certo, ma è un artefatto, il contenuto di un discorso che è divenuto mondo, rimuovendo i segni della propria contingenza. La tradizione è creatrice per vocazione: essa nasce quando l'originalità cede il passo all'originarietà, quando non siamo più in grado di individuare le pratiche discorsive che hanno istituito una visione della realtà che si è fatta realtà.

Riportandoci al centro di questo intervento, si potrebbe comunque rilevare che siamo stati in grado di identificare il gesto inaugurale che ha prodotto la filosofia della storia della filosofia. Certo, ma è sufficiente portare alla luce questa costruzione spettacolare e contingente per liberarcene? La risposta è negativa. Una volta che il re è nudo continua a regnare: sfila imperterrito e impassibile di fronte ai suoi sudditi. Se la genealogia e la decostruzione palesano la costituzione artificiosa della natura, della tradizione, della verità e di tutto quanto cade sotto il cielo, facendo al contempo del discorso e dell'artificio la nostra vocazione, non esercitano in realtà alcuna istanza critica; o meglio: non la esercitano *ancora*. La genealogia mostra perché le cose vere siano tali (o siano considerate tali, il che è lo stesso); non sottrae verità a quelle cose, almeno fino a quando non è pronta ad assumere su di sé l'onere della narrazione, considerando le implicazioni del suo discorso come effetti di verità. Se rifiuta questo gesto, dà luogo ad una genealogia "acefala", incapace di guardare il proprio volto, nella convinzione di esserne priva. Si risolve in una pratica che, nel lavoro di ricostruzione e decostruzione, pensa di poter mettere in crisi la presunta oggettività di un dato concetto e delle forme di veridizione ad esso associate per produrre delle "semplici" conseguenze, sottraendosi o smarcandosi dal gioco e dal giogo della verità. Se l'esercizio genealogico non è in grado di guardarsi all'opera, se rifiuta di osservarsi mentre opera, se sfugge alla tentazione di riconoscere che ogni azione di disincanto corrisponde ad un nuovo incantamento, si trova limitato nelle sue funzioni. Qualcosa è destinato a sfuggirli, e nello specifico il fondamento del proprio potere.

Mi sto riferendo ovviamente a Foucault e alle aporie associate alla sua riflessione<sup>31</sup>. Tornerò su questi argomenti più avanti. Per il momento, si tratta di capire che ogni pratica di disassoggettamento è, di per se stessa, perlomeno se pretende di essere efficace, cioè se vuole incidere su ciò che è chiamata a descrivere, una pratica di riassoggettamento, una forza storicamente determinata di soggettivazione e soggettazione. Ecco perché la critica *non* può essere «uno sguardo su un campo in cui [...] mettere ordine senza poter dettare legge»<sup>32</sup>. Nel preciso istante in cui l'attività critica mette ordine, detta legge – fa valere il proprio *nomos*. Per questa ragione, una genealogia priva della dovuta introflessione non serve a rendere meno efficaci i concetti; si limita a mostrare come

<sup>31</sup> Cfr. in proposito E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa 2011.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)* [1978], in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 2 (avril-juin 1990), pp. 35-63; trad. it., *Illuminismo e critica*, Donzelli, a cura di P. Napoli, Roma 1997, p. 35.

essi siano efficaci. Ma ciò non è certo sufficiente per metterli a soquadro. Non basta fare luce su un'idea per abbandonarla, svuotarla di senso e, soprattutto, metterne a tacere l'operatività. È a questo punto che va chiamata in causa la nozione di performativo.

Vi è una tradizione associata alla performatività. Vi è cioè un modello storico cui fare riferimento quando ci serviamo del sintagma “enunciato performativo”. Ciò non significa che non vi sia un altro modo per affrontare la questione, e tentare magari un differente approccio, ma semplicemente che la storia della performatività in filosofia ha una propria carica performativa, che fa capo ad un autore in particolare. In principio fu Austin<sup>33</sup>, seguito a ruota da Searle<sup>34</sup>, il cui compito è stato quello di urbanizzare – e, in parte, riformare – la riflessione austiniana. In generale, si è spesso ritenuto che il linguaggio, al pari del teatro descritto nell'*Amleto* shakespeariano, fosse chiamato a «porgere uno specchio alla natura [*to hold as 'twere the mirror up to nature*]» (atto III, scena 2)<sup>35</sup>, riducendosi ad una dimensione raffigurativo-descrittiva o ostensiva. Certo, può essere uno strumento per riflettere il mondo, ma è al contempo un martello, un'azione che produce degli eventi e genera una catena di conseguenze. Mettere al centro dell'interesse la questione della performatività significa riconoscere che il linguaggio agisce sulla realtà, anche quando sembra limitarsi semplicemente a descriverla<sup>36</sup>.

Austin distingue *in prima istanza* gli enunciati performativi, che eseguono un'azione nell'atto con cui vengono pronunciati, da quelli constativi, passibili di essere veri o falsi<sup>37</sup>. Le cose non sono però così semplici, e lo stesso Austin non

<sup>33</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words: the William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford – New York 1975; trad. it., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Villata, intr. C. Penco e M. Sbisà, Marietti 1820, Bologna 2022.

<sup>34</sup> J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; trad. it., *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, a cura di G. R. Cardona, intr. di P. Leonardi, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>35</sup> Sulla metafora dello specchio in Shakespeare, cfr. A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica dell'immagine*, Donzelli, Roma 2023, pp. 415-443.

<sup>36</sup> Tale concetto non è di proprietà esclusiva di Austin, ovviamente. Si potrebbe ad esempio interpretare la *Fenomenologia dello Spirito* come la progressiva conquista della compiuta performatività del *logos*. L'atto con cui ciascun protagonista di questo romanzo prende la parola, mostrando l'unilateralità di quanto è stato fin lì detto e descritto, risponde alla perfezione a questa logica. In Hegel, pertanto, l'azione performativa del linguaggio era già all'opera.

<sup>37</sup> Ho segnalato l'espressione “*in prima istanza*” in corsivo perché questa distinzione è presentata da Austin nelle prime battute del suo intervento. Tuttavia, tra i suoi obiettivi vi è proprio quello di incrinare l'astrattezza di una divisione così rigida. Chi riduce la posizione di Austin al punto di partenza della sua indagine o non ha compreso le *William James Lectures* o, con ogni probabilità, non le ha lette. Si veda ad esempio il passo seguente: «Ciò che *non* sopravviverà alla transizione, se non forse per un caso marginale e limitante, e ciò sarà difficilmente sorprendente perché ci ha dato problemi fin dall'inizio, è la nozione della purezza dei performativi: questa si basava essenzialmente su una credenza nella dicotomia tra performativi e constativi, che, come vediamo, deve essere abbandonata in favore di famiglie più generali di atti linguistici che sono connessi tra loro e che si sovrappongono gli uni agli altri, che sono proprio ciò che dobbiamo ora cercare di classificare», J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 109 (il corsivo è nel testo).

## Il privilegio del narratore. Storia e tradizione in filosofia

dimentica di rilevarlo<sup>38</sup>. L'indagine austiniana rimane tuttavia ancorata ad una nozione di verità intesa come conformità tra linguaggio e mondo<sup>39</sup>. Da parte mia, vorrei ribaltare la prospettiva: la vera questione, infatti, non riguarda la «generale corrispondenza ai fatti di almeno un gran numero di enunciati performativi»<sup>40</sup>, bensì la generale corrispondenza dei fatti agli enunciati performativi. Se l'asserzione constativa è in rapporto alle cose perché le descrive, e soggiace quindi alla logica della verità come concordanza e correttezza, il performativo si relaziona alle cose perché le istituisce. L'atto performativo è tale proprio perché determina i valori di verità. La verità come corrispondenza non è lo sfondo neutro che accoglie la performatività, ma è il risultato della performatività di un certo *logos*. Ora, che a noi sembri impossibile pensare altrimenti, che non si trovino le parole per declinare un concetto di verità che non sia mediato dalla nozione di conformità, significa una cosa sola – la performatività di *questo* discorso si è avverata, è diventata cioè “mondo” e “natura”, cancellando ogni traccia della propria condizionatezza storica.

Per capire che cosa significhi pensare la performatività in questi termini, possiamo chiamare in causa un esempio tratto dalla classe dei performativi verdettivi. Allontaniamoci per un attimo dai massimi sistemi ed entriamo nel rettangolo di gioco di una partita di calcio. L'arbitro fischia e assegna un rigore perché è convinto che sia stata compiuta un'infrazione all'interno dell'area di una delle due squadre. Poniamo che il rigore sia stato assegnato perché uno dei difensori ha toccato il pallone con una mano. Ora, quando l'arbitro dice «Rigore», diviene falso affermare che il giocatore non sia entrato irregolarmente in contatto con la palla. La performatività del *logos* arbitrale ha fissato lo stato dell'arte. L'arbitro potrebbe certo aver visto male – quello che lui ha deciso non corrisponde a ciò che si ritiene sia accaduto –, ma la sostanza della questione non cambia: da quel momento, è vero che il pallone è stato toccato con la mano<sup>41</sup>. Se l'esempio calcistico può sembrare controintuitivo, basta trasferirsi in un tribunale e assistere al verdetto di un giudice che delibera sul grado di colpevolezza di un imputato. In entrambi i casi, sono i fatti

<sup>38</sup> Non tutti i constativi sono veri o falsi, e non tutti i performativi sono privi di un valore di verità. Cfr. Ivi, pp. 98-107.

<sup>39</sup> Oltre alle *William James Lectures*, cfr. in proposito J. L. Austin, *Truth*, in Id., *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 85-101; trad. it., *La verità*, in Id., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonard, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 113-128.

<sup>40</sup> J. L. Austin, *Performative Utterances*, in Id., *Philosophical Papers*, cit., pp. 220-239; *Enunciati performativi*, in Id., *Saggi filosofici*, pp. 221-236 (cit., p. 235).

<sup>41</sup> L'obiezione secondo cui l'introduzione del VAR (Video Assistant Referee) nel calcio abbia ripristinato il primato della corrispondenza tra parola e mondo a danno dell'assolutezza della decisione arbitrale non risolve la questione, ma la sposta. Tutto ciò che si è detto in relazione all'arbitrio di campo vale parimenti per il varista, che non si limita a descrivere le cose che accadono secondo le modalità in cui sono accadute, ma le istituisce e le determina. Gli esempi in proposito sono innumerevoli e hanno generato fiumi di inchiostro e polemiche. È innegabile però che il VAR abbia modificato in parte la figura dell'arbitro, la cui performatività condizionante è ora *anche* condizionata.

che dipendono dall'atto performativo, non è l'atto che diviene vero in accordo con i fatti. Se il performativo ha un valore descrittivo, non è perché corrisponde alle cose, ma perché le istituisce, ed istituendole pone le condizioni per descriverle, assegnando un valore di verità alle nostre asserzioni.

La parola dell'arbitro o del giudice stabilisce lo spazio dell'accadere e l'ordine dell'accaduto. Il dominio degli enunciati constativi segue quello dei performativi. E serve a poco tentare di invertire logicamente il rapporto: qualunque altra considerazione sarebbe priva di forza ed efficacia. La natura performativa del *logos* ha la capacità di produrre una serie di conseguenze nel mondo: non si limita a rifletterlo, ma incide al suo interno, determinandone i criteri di verità. La performatività istituisce dunque uno stato di cose e apre il campo ad un certo numero di proposizioni passibili di essere vere o false. Il discorso apofantico non va pensato a *latere* del discorso performativo. Ogni enunciato performativo introduce sulla scena un numero potenzialmente infinito di enunciati constativi. In tutti questi casi, la performatività è ciò che rende possibile la verità; è precisamente l'atto che la sostanzia. Il performativo non è altro dal discorso vero, ma è ciò che fa sì che l'*alethes logos* sia tale. La verità, in sostanza, è ciò che è perché possiede una carica performativa, ossia perché si è imposta come regola, criterio, canone, tradizione. A contare non sono le condizioni del discorso (il giocatore ha toccato *veramente* il pallone con una mano? l'imputato ha violato *davvero* la legge?), ma il suo valore condizionante (è falso affermare che ciò non sia avvenuto). Muoversi criticamente *all'interno* di tale potere condizionante – e dire: “no, il difensore *in realtà* non ha commesso alcun fallo”; “il giudice si è sbagliato, l'accusato è *in verità* innocente” – è sterile. Non è una protesta ontologica, ma una lamentela improduttiva. Siamo condannati allora all'impotenza? Dobbiamo adorare l'autorità che si è costituita come Winston Smith amava il Grande Fratello? Nient'affatto, e lo vedremo nel paragrafo successivo.

Iniziamo però subito col precisare che il performativo, a dispetto di quanto potrebbe sembrare, non è mai assoluto<sup>42</sup>. Non può esserlo, per definizione<sup>43</sup>. Ha

<sup>42</sup> P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 33-74, ha fatto riferimento alla nozione di “performativo assoluto”. Va però precisato il contesto. Secondo Virno, l'enunciato «Io parlo» costituisce il performativo assoluto perché la sua validità – il fatto che si parli – non dipende da nessuna condizione extralinguistica. La sua assolutezza – il suo «puro dire» – riguarda quindi questo ambito specifico. Tuttavia, neppure un simile enunciato può considerarsi, a rigore, *ab-solutus*, e per molte ragioni, alcune delle quali riconosciute dallo stesso Virno: ci deve essere innanzitutto conferito il potere di parlare, e questa possibilità è sempre ricevuta da altro; «l'indeterminata potenza di dire», inoltre, è sottoposta a dei vincoli biologici, in assenza dei quali non potrebbe esercitarsi; etc. In breve: perfino questa forma di performatività che si manifesta nella *faculté de langage* non istituisce le condizioni della propria possibilità, e non può aspirare, pertanto, ad alcuna reale assolutezza.

<sup>43</sup> Al massimo, ma è un aspetto che non è possibile sviluppare in questa sede, l'ideale regolativo per pensare la performatività assoluta ci è offerto da Descartes con la sua teoria della creazione delle verità eterne. Descartes ha pensato infatti Dio come un puro *fiat* incondizionato e condizionante, arbitrario e oggettivamente. Il fatto che Dio sia *causa sui* è, in tal senso, un corollario richiesto dalla sua assolutezza.

## Il privilegio del narratore. Storia e tradizione in filosofia

bisogno di uno spazio in cui potersi esercitare. Certo, tale orizzonte acquista un significato determinato in ragione della performatività del discorso, ma gli è comunque logicamente anteriore. Per incidere sulla realtà devo presupporla. E questo resto ontologico esercita un attrito che accompagna e condiziona l'attività performativa. Il performativo assoluto non è un ideale regolativo, bensì un miraggio – pensiamo e agiamo sempre *sub conditione*. Ad esempio, affinché la parola dell'arbitro sia efficace, deve rispettare dei vincoli: potrà dirigere una partita di un campionato professionistico in Italia solo a patto che abbia frequentato un corso riconosciuto dall'AIA; al fischio d'inizio, dovranno prendere parte al match un certo numero di giocatori; le aree di porta delle rispettive squadre dovranno essere tracciate e ben delineate; etc. Insomma, la capacità condizionante di un atto performativo è sottoposta sempre a delle restrizioni. Pensiamo al caso limite rappresentato dalla performatività del *Logos* divino – *fiat lux*. Se prestiamo fede al processo di razionalizzazione cui è andata incontro la nozione di creazione all'interno della tradizione medievale, vediamo subito che *anche* l'azione divina, libera e pre-potente per definizione, non è arbitraria, ma commisurata a delle norme – metafisiche, logiche, morali – destinate ad accompagnare, e perciò a limitare, l'*ordinatio Dei*. Dio non avrebbe mai potuto creare un mondo in cui l'uomo non fosse un animale razionale, o in cui la somma degli angoli interni di un triangolo non fosse pari a due angoli retti. L'elenco delle *impossibilità* divine è letteralmente infinito. Non solo: il fatto che la verità incarnata dal *Logos* venisse riconosciuta come vero *logos* non dipendeva dal solo potere di Dio, ma da una decisione che spettava alla comunità delle sue creature. «Ma voi chi dite che io sia?» (Lc. 9, 20). La risposta non era scontata.

### 4. Che effetto fa la verità?

La domanda sorge legittima: che relazione c'è tra la filosofia della storia della filosofia aristotelica e il performativo? Un legame diretto. Quello di Aristotele è un modello di *logos* performativo. Innanzitutto, quel racconto ha creato un passato e una tradizione in filosofia. Per servirci di un'espressione austiniiana, ha fatto delle cose con le parole. Ha costituito quello che per noi ora è un mero dato di fatto, il "naturale" punto di partenza dell'indagine – "la filosofia si occupa dell'*arché*, del principio, del fondamento, ed ecco la lista di coloro che hanno cominciato a pensare alla causa ultima della *physis*, prima che la faccenda iniziasse ad essere presa davvero sul serio". L'operazione di Aristotele rispetta pienamente i criteri di quella che Jesi ha chiamato macchina mitologica<sup>44</sup>, e che io proporrei di chiamare "macchina narrativa" (il mito stesso, in fondo, è a sua volta una macchinazione narrativa). È il risultato di un'esperienza creativa di cui abbiamo

<sup>44</sup> F. Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2023, in part. pp. 61-113; cfr. inoltre Id., *Mito*, Quodlibet, Macerata 2023; Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

dimenticato la natura creatrice. È per questo che ci siamo convinti che descriva effettivamente qualcosa, che sia cioè *piena* di mondo e *vuota* di pensiero. In realtà, la *fabula* aristotelica ha dato vita ad un intero universo simbolico: fabbricando mondi e relazioni concettuali, ha costruito dal nulla una tradizione. L'impresa di Aristotele possiede, pertanto, tutti i crismi della performatività: è un discorso che ha prodotto *ex novo* un canone; è un *logos* che ha formato e informato uno stato di cose, determinando al contempo i criteri per interpretarlo. Ha istituito arbitrariamente il suo fondamento per estrofletterlo in quanto modello già pre-costituito, così da nascondere l'infondatezza. Al modo hegeliano, ha posto il proprio presupposto per poterne disporre<sup>45</sup>.

Nel momento in cui il racconto fa quello che dice – inaugura una storia e fonda una tradizione, imponendosi come la cronaca di una catena di eventi –, e nel preciso istante in cui non vi è più memoria dell'arbitrio perpetrato, siamo privati della possibilità di pensare altrimenti. Non possiamo infatti tentare di uscire dalla gabbia quando non ci appare più come una prigione, non potendo scorgere né sbarre né confini. È una visione delle cose identica alle cose descritte: è un mero specchio, che riflette il mondo in modo evidente, immediato e neutrale. In breve, quando non siamo più in grado di vedere nella cosa la costruzione che l'ha resa possibile, quando lo statuto di un oggetto – nel caso specifico, la storia della filosofia – ci appare in tutta la sua naturalezza, è proprio in quel momento che la carica performativa del discorso ha raggiunto il suo apice, diventando verità, tradizione, orizzonte. La storia raccontata da Aristotele si è fatta dunque natura mascherando la contingenza del proprio discorso.

Una volta descritto lo statuto performativo dell'impresa aristotelica, possiamo riprendere le considerazioni svolte all'inizio del paragrafo precedente. In questo quadro, quali funzioni può rivendicare la genealogia? Quali compiti devono esserle assegnati? La pratica genealogica possiede innanzitutto una vocazione possibilizzante: serve a mostrare che l'oggettività che si è imposta non è altro che un possibile, vale a dire un gioco determinato storicamente, le cui carte sono truccate – o piuttosto: decise – in partenza. Ma l'analisi non può arrestarsi qui: va precisato il principio che guida l'esercizio genealogico e le conseguenze che esso produce.

Quella che ho definito “genealogia acefala”<sup>46</sup> – una pratica che rifiuta il valore condizionante della propria attività critica, o che non lo rivendica in termini espliciti – non sottrae, in quanto tale, verità al racconto, perché non lo priva di un grammo della sua performatività. Nel più felice dei casi, ricostruisce le modalità che hanno consentito a quel discorso di emergere e di imporsi come l'unico possibile, il solo realmente capace di descrivere le cose per ciò che le cose effettivamente sono. Che fare allora? Affinché la genealogia funzioni come un'istanza trasformatrice deve assumere su di sé il peso della

<sup>45</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, 2 vols., Laterza, Roma-Bari 2004, vol. 2, in part. pp. 445-449.

<sup>46</sup> L'espressione, lo ammetto, non è un granché. Ma per il momento non ne ho trovata una migliore.

## Il privilegio del narratore. Storia e tradizione in filosofia

verità; mentre ricostruisce e mette bene in risalto le nervature della *fabula* da cui ha tratto origine – la pratica genealogica dipende infatti in modo strutturale dal *logos* che è chiamata a descrivere e denudare –, deve dare vita ad un altro racconto. Detto altrimenti: è chiamata a reclamare il privilegio della narrazione, a fare cioè della propria pratica di disassoggettamento una forma di soggettivazione, intesa come un diverso e altro modo di riassoggettare. La *parresia* del genealogista deve ambire a farsi regime veritativo – deve avere il coraggio di dire la verità<sup>47</sup>.

È in questo ulteriore movimento che si gioca la partita. Ed è forse proprio questa *esplicita* presa in carico della verità a mancare alle differenti versioni della decostruzione e dell'esercizio genealogico che hanno occupato la scena negli ultimi decenni. Una simile discussione ci porterebbe troppo lontano, ma vale comunque la pena toccare la questione lungo i margini. Prendiamo Foucault, e in particolare gli ultimi anni della sua riflessione. Per restituirne la complessità, Rovatti ha parlato di un'oscillazione, e più precisamente della difficoltà di muoversi tra due fuochi – la verità come regime, da un lato, e la verità come alternativa parresiasica e smorfia cinica al potere, dall'altro<sup>48</sup>. Il nodo problematico – la vera e propria aporia che lo stesso Foucault, da parte sua, non ha analizzato e soprattutto rivendicato *expressis verbis*<sup>49</sup> – è che non si tratta di una fluttuazione tra due poli, ma di un unico ed identico movimento.

Il parresiasista dice la verità al potere per incidere nel mondo; si decide ad agire per produrre delle conseguenze nella realtà. Ecco che la critica del potere si rivela allora sempre una diversa configurazione del potere, ovvero una differente modalità di esercitarlo. Non è sufficiente sostenere che la verità è preda di una relazione di potere (regime); bisogna anche riconoscere che la verità è in grado di esercitare un potere (parresia). E fin qui, nulla di nuovo. Ma va parimenti precisato che non c'è una distinzione astratta tra la verità-regime e la verità-parresiasica: colui che dice la verità al potere incarna un regime di verità. Il discorso vero come critica al sistema, pertanto, è a sua volta un regime di verità. Il valore che verrà assegnato alle sue parole dipenderà dalla forza che sapranno esercitare: saranno in grado di farsi mondo, assumendo le sembianze di una diversa oggettività, o resteranno in una posizione subordinata, legata al registro della semplice

<sup>47</sup> Sto facendo ovviamente riferimento al titolo dell'ultimo corso tenuto da Foucault al Collège de France: M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France 1983-1984, Seuil/Gallimard, Paris 2009; trad. it., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Corso al Collège de France (1984), a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>48</sup> Cfr. P. A. Rovatti, *Michel Foucault. Il paradosso della soggettivazione*, Feltrinelli, Milano 2023, pp. 130-134.

<sup>49</sup> Rimane ovviamente da determinare quanto Foucault fosse consapevole del necessario cortocircuito radicato in ogni esercizio critico come riconfigurazione del potere. Da parte mia, ritengo che la questione non possa certo essergli sfuggita. E tuttavia, manca in Foucault un'analisi esplicita del paradosso che innerva la sua stessa riflessione, ossia il destino assoggettante cui vanno incontro tutti i tentativi di disassoggettamento. Questo movimento non va semplicemente presupposto; va invece portato alla luce e rivendicato, con tutte le conseguenze del caso.

testimonianza? Ciò dipenderà dalla logica del conflitto. In entrambi casi, però, non si ruba «un tempo alla macchina del vero»<sup>50</sup>, ma le si dà semplicemente voce.

La critica trasformativa che la genealogia è chiamata a mettere in campo non si traduce in una *diminutio* del regime veritativo, ma in una sua differente configurazione. L'unico modo per uscire dal doppiofondo interno al discorso foucaultiano è rivendicarlo in prima istanza: si tratta di esplicitarlo appieno e di farsi carico della sua natura ancipite e aporetica. La genealogia, se vuole incidere realmente, deve riconoscere che il proprio desiderio di istituire un'altra soggettivazione si risolve in una diversa modalità di assoggettare. Ogni processo di disassoggettamento è sempre *ipso facto* un movimento, un esercizio, una pratica, uno sforzo di soggettivazione, e dunque una nuova forma di riassoggettamento. Non è sufficiente affermare che il discorso del parresiasta non mira a definire un'analitica della verità, ma intende piuttosto produrre degli effetti<sup>51</sup>. E questo perché le conseguenze che esso produce sono – *simul* – effetti di verità, soprattutto se colgono nel segno, assumendo l'abito di configurazioni discorsive che ri-descrivono la realtà nel preciso istante in cui la istituiscono. Anche la parresia possiede quindi una carica performativa<sup>52</sup>.

Quando si parla di performatività nel dibattito contemporaneo, il pensiero va subito a Judith Butler. Non voglio entrare in dettaglio tra le pieghe della sua riflessione. È sufficiente rilevare che alcune delle ambiguità che attraversavano la genealogia foucaultiana sono presenti anche in Butler. La filosofia americana disgiunge performatività e verità affermando la non oggettività della realtà di genere<sup>53</sup>. Non vi sono generi veri o falsi in sé, perché la stessa nozione di “in sé” è sempre *ex alio* e *ad aliud*, è sempre cioè funzione di un discorso e in funzione di un discorso. La loro attuale fatticità è la conseguenza di un insieme di pratiche discorsive che hanno acquisito tutti i crismi dell'oggettività, nascondendo l'arbitrarietà del loro cominciamento. Il loro spessore ontologico è il riverbero della performatività di un certo *logos*. Ma se le cose stanno così, non si può sostenere, come fa Butler, che la realtà del genere è la conseguenza e il prodotto di un certo discorso di verità e che non è, *al contempo*, né vera né falsa<sup>54</sup>. Gli effetti di verità sono l'unico modo in cui la verità appare. I generi sono veri e/o falsi in quanto

<sup>50</sup> P. A. Rovatti, *Michel Foucault. Il paradosso della soggettivazione*, cit., p. 134.

<sup>51</sup> Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, 6 Lectures at University of California at Berkeley, CA, Oct-Nov 1983; trad. it., *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, intr. di R. Bodei, Donzelli, Roma 2019, pp. 115-118.

<sup>52</sup> Cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*, University of Chicago Press, Chicago 2023.

<sup>53</sup> Cfr. J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1999; trad. it., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, a cura di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2022; Id., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, London/New York 1993; trad. it., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, a cura di S. Capelli e C. Fioravanti, Castelvecchi, Roma 2023.

<sup>54</sup> Cfr. ad esempio il passo seguente di J. Butler, *Questioni di genere*, cit., p. 193: «sembra proprio che i generi non possano essere né veri né falsi, ma che siano solo prodotti quali effetti di verità di un discorso dell'identità stabile primaria».

effetti del *logos* vero, in quanto “affetti” dal *logos* vero – sono le implicazioni di un costrutto narrativo che ha descritto il mondo a propria immagine e somiglianza, celandosi dietro la realtà che ha contribuito a normare; anzi, finendo per identificarsi con tale realtà.

Ora, assumere che la nozione di “vero genere” sia il risultato dell’ordine di un discorso e non risponda dunque ad un archetipo iperuranico non è sufficiente per svuotarla della sua oggettività (e questo Butler lo sa bene). Il fatto che il postulato di una vera identità di genere sia una finzione regolativa non lo rende perciò meno vero, ossia meno operativo, almeno fino a quando non ne incriniamo o ne mettiamo a tacere l’efficacia descrittiva. Ecco perché non è sufficiente ricostruire la genesi di un dato concetto per depotenziarne la performatività; se si limitasse a questo, la genealogia non farebbe altro che porre l’oggettività in prospettiva. Ma tale costrutto continuerebbe a funzionare e ad esercitare il proprio *nomos*. I corpi contano, ma conta altrettanto la verità che essi incarnano e manifestano attualmente. Nel caso in esame, lo statuto del genere di cui difendiamo o criticiamo la supposta naturalezza va inteso quindi come un’individuazione della performatività di un discorso che consideriamo vero in ragione della sua capacità di essersi fatto natura. E questo *logos*, che traccia i confini dell’orizzonte che abitiamo, è riuscito nell’impresa di rivestire la realtà con le sue parole, descrivendola nel preciso istante in cui la stava istituendo. La cornice narrativa che ha accompagnato questo atto fondativo ha perduto così la sua essenza affabulatoria per divenire il semplice riflesso dell’*ordo rerum*.

##### 5. Lo spazio del discorso: considerazioni conclusive

Il *quid* del discorso performativo risiede nella sua forza condizionante. Ma questa è soltanto la forma che acquisisce la performatività, non il suo contenuto, che è per definizione libero e polivalente – è materia plastica significata o altrimenti significabile. Il piano arbitrario su cui poggia la performatività, infatti, è la chiave della sua reversibilità. Una delle funzioni auto-giustificative della macchina narrativa consiste nel nascondere questa possibilità: essa trasforma l’arbitrarietà del suo cominciamento nell’oggettività anodina di un dato che sembra precederla. È questo processo di estroflessione retrospettiva dell’origine a garantirne il funzionamento. La macchinazione assume una carica performativa quando riesce a mascherare la contingenza di questo gesto fondativo: quando ciò accade, il prodotto del suo *logos* si impone e ci appare come un’evidenza indiscutibile. Lo chiamiamo allora “natura”, “realtà”, “verità”. E lo sopravvalutiamo, ossia non lo poniamo in prospettiva, nella convinzione che non si tratti di *una* possibilità, ma dello stato inerte, irreversibile e autoevidente delle cose.

La genealogia è un farmaco contro l’oblio, ma è al contempo un veleno: ci libera dalla fascinazione immemorale dell’inizio per catturarci dentro un altro racconto. Una volta ricostruito il fondamento arbitrario dell’oggettività acquisita dalla verità, dalla tradizione, dal binomio sesso/genere – e, nel nostro caso, dalla

storia della filosofia –, possiamo trasformare la genealogia in una pratica istitutiva; possiamo, in altri termini, rivendicare il privilegio della narrazione, agendo sulla realtà nell'istante in cui la descriviamo<sup>55</sup>. Siamo cioè chiamati, come lo stesso Foucault aveva intravisto<sup>56</sup>, a farci la nostra storia, a fabbricare la nostra finzione. Quale valore di verità le sarà accordato? Quel tanto che saprà guadagnare: tale valore è direttamente proporzionale al grado di performatività che potrà esibire, alla forza che saprà imporre, e dunque alla potenza causale che riuscirà ad esercitare.

Di cosa necessita, in fondo, un *logos* per diventare performativo? Lo abbiamo visto: è richiesto soltanto che vi sia uno spazio, un orizzonte in cui poter agire e venire riconosciuto; ha bisogno di quella che potremmo chiamare una “comunità”. Nel nostro caso, il dominio della filosofia della storia della filosofia è composto dalla comunità dei filosofi. Esposta al pubblico ludibrio la supposta originarietà sottesa all'originalità della storia della filosofia, cos'altro ci resta da fare? Due strade: possiamo continuare ad abitare questo racconto dopo averne ripercorso la genesi, in qualità di lettori consapevoli degli snodi immanenti alla trama, o diventare noi stessi narratori. Si possono – si devono – raccontare altre storie, ma bisogna essere consapevoli che non tutte saranno per ciò stesse vere, perché non tutte avranno il potere di farsi canone – nel linguaggio austiniiano: potrebbero essere “infelici” o “colpire a vuoto”.

Una storia può guadagnare in efficacia descrittiva quel tanto che saprà ottenere in performatività. Il suo valore di verità dipenderà, pertanto, dalla sua capacità di imporsi. Possiamo rivendicare il privilegio della narrazione, tentando di tradurre il nostro racconto sulla realtà nella realtà. Ma fino a quando non saremo in grado di nascondere nelle cose la scelta narrativa che le ha rese possibili, potremo certo mettere a nudo il re, ma non saremo in grado di sfuggire alla sua legge. Non c'è nulla di più artificiale e artefatto della verità, del genere, della storia e della tradizione; ma il vero problema – forse? purtroppo? – è che, *almeno* per il momento, non c'è nulla di più vero.

<sup>55</sup> Agire sulla realtà, ossia costituirla e significarla, attraverso il processo con cui la descriviamo: ecco un'altra possibile definizione della performatività del discorso vero.

<sup>56</sup> Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 49.