

**Armando Plebe**

# **A che serve la filosofia?**

A cura e con la Premessa di  
**Giovanni Puglisi**



**FILOSOFIA ITALIANA**

**FrancoAngeli**



---

## **Collana di Filosofia Italiana**

*diretta da*

*Piero Di Giovanni e Caterina Genna*

*redazione*

*Maria Antonia Rancadore*

---

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati  
possono consultare il nostro sito Internet:  
[www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page  
al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

**Armando Plebe**

# **A che serve la filosofia?**

A cura e con la Premessa di  
**Giovanni Puglisi**

**F** **FILOSOFIA ITALIANA** **I**  
FrancoAngeli

Questo volume è l'edizione anastatica del libro *A che serve la filosofia?* di Armando Plebe pubblicato nel 1974 a Palermo per i tipi di S. F. Flaccovio editore.

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# INDICE

Premessa. Serve ancora la filosofia?  
di *Giovanni Puglisi* pag. VII

Prefazione » 5

## I. La lanterna magica di Zenone

1. Maniere sbagliate di sognare » 29

2. L'arte della parentesi » 37

3. La tecnica del risveglio » 47

4. Come non perdere l'appetito della vita » 57

5. L'eremita intermittente » 67

## II. Posidonio lunare

1. L'avventura e la virilità » 81

2. Tra il reale e l'immaginario » 89

3. La rinunzia al perché » 99

4. L'individuo stoico	pag. 109
5. Il rovescio nel mondo	» 117

### **III. La lettiga di Seneca**

1. Un approccio: che cos'è «quotidiano»?	» 131
2. Una metafora: la quotidianità è il respiro	» 139
3. Il Dio sulla strada	» 147
4. A che serve la filosofia?	» 155



## PREMESSA

### SERVE ANCORA LA FILOSOFIA?

“*Serve ancora la filosofia?*”: mezzo secolo dopo, la domanda *A che serve la filosofia?* di Armando Plebe che dà il titolo a questo libro, si potrebbe rimodulare in questo modo, aprendo il varco ad una riconsiderazione complessiva della visione ontologica dell’Essere, dell’Altro, dell’Io.

Riscrivere l’analisi che, con acume ed eleganza narrativa, Plebe traccia in questo suo saggio del 1974, sarebbe impossibile, oltre che presuntuoso: ho scelto quindi un percorso tematico periferico, legandolo ad una rivisitazione del percorso intellettuale e politico del filosofo piemontese, il quale proprio in quegli anni, a cavallo tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, maturò la scelta più importante della sua vita personale e intellettuale: ossia il passaggio da una sponda all’altra, a quella opposta, dello schieramento politico e culturale dell’epoca – allora, molto più di oggi, la contrapposizione era netta e agguerrita – determinando una reazione fra gli addetti ai lavori e non solo, più forte che impreveduta.

Negli anni della stesura e della pubblicazione del saggio *A che serve la filosofia?*, Plebe, a valle delle scelte fatte, era già da due anni senatore della Destra Nazionale, partito “maledetto” fuori dal cosiddetto “arco costituzionale”, ma in “cammino” verso una sua legittimazione democratica, proprio attraverso “acquisizioni” simili a quella di Plebe. E certamente Plebe aveva visto lungo, la Destra Nazionale e Giorgio Almirante avevano avviato un percorso che forse solo oggi siamo in grado di capire fino in fondo, ma Plebe non fu capace o non volle – non voglio e non saprei dire quale sia stata, se c’è stata, la spinta

decisionale – arrivare fino in fondo a quell’operazione e, a metà strada, perse di vista quello che nel suo saggio chiama “*l’essenziale*” e imboccò un sentiero tortuoso, che lo portò, nel giro di pochi anni, fuori dalla politica.

Forse non era facile, in quei momenti e in quelle condizioni, essere tanto lucidi e altrettanto fermi per fare dell’*essenziale* la stella polare della propria vita e della propria scelta politica, ma di sicuro Plebe, ad un certo punto di quell’*avventura*, finì con *banalizzare l’essenziale*, come lucidamente dice egli stesso nel suo saggio. Il succedersi di *avventure* politiche – quella di Democrazia Nazionale, quella fugacissima con i radicali – furono tutti fuochi fatui di quella parentesi politica che tanto gli diede come esperienze di ruoli e di vita (dal Parlamento europeo alla “fondazione” della cultura di destra), ma che alla fine lo consegnò ad una marginalità politica, che, per fortuna, una volta conclusa, gli permise di riprendere a tempo pieno la “vita filosofica”.

Intrecciare, quindi, la riflessione filosofica con la vicenda umana e politica di Plebe di quegli anni è certamente un’opzione epistemologica tanto originale, quanto difficile. Sono però sicuro che la mia vicinanza personale e accademica al filosofo alessandrino mi consenta – anche attraverso episodi e momenti di vita mai rivelati – di tracciare profili e fare letture, che non sono mai state fatte e non sarebbe forse neppure possibile ad altri fare.

Plebe, in questo suo originale saggio, cogliendo fior da fiore, aveva scelto un’immagine del romanziere e poeta inglese Thomas Hardy – molto noto anche in Italia – per rendere comprensibile la sua idea di “*banalizzazione dell’essenziale*”, in cui correva spesso il rischio di annegare, a suo parere, il pensiero critico: per converso, «mostrare la meschinità delle cose più grandi – come diceva lo scrittore inglese – e la grandezza delle cose più meschine», di *default* prerogativa di un artista, di un poeta o di un romanziere, diventava, fuori invece da processi o espressioni artistiche – secondo il filosofo piemontese – una delle vie tipiche per riemergere ciclicamente da tale degrado.

L’abitudine diffusa di «ridurre a banalità quotidiana, anche le cose più grandi o più drammatiche» della vita, quando

raggiunge quello che potremmo chiamare il “grado zero” della quotidianità, permette di sviluppare – secondo Plebe – un processo reattivo che, sostenuto da quella che Seneca chiamava *inerzia irrequieta*, determina, senza rivoluzioni, ciclicamente, un ribaltamento gnoseologico e morale. In altri termini, al punto più profondo di una crisi, sociale o personale, al suo “grado zero”, liberarsi dalle dinamiche della quotidianità, che, nella sua alienante ripetitività, finisce con l’impedire la visione oggettiva della realtà e dei fenomeni ad essa connessi, vuol dire restituire, alla maniera di Seneca, libero sfogo alla creatività del quotidiano, arricchire la conoscenza oltre l’inevitabilità nefasta dell’abitudine e del consueto. Nasce proprio in quegli anni l’idea e l’elaborazione di una prospettiva neo-stoica nella riflessione di Armando Plebe, che lo accompagnerà negli anni successivi della sua vita, e alla quale diede voce principalmente attraverso la rivista *Nuova Stoà*, che ebbe comunque una vita molto breve, sfumando insieme alla sua esperienza politica, anche se ad essa non collegata.

La scelta politica di Plebe nasce da lontano e in modo quasi imprevedibile. Quelli erano gli anni difficili della cosiddetta contestazione studentesca, erano gli anni che videro quasi il ribaltamento tra cielo e terra, tra diritto e forza, anche talora con la violenza delle armi, soprattutto tra ragione e passione. Quelli erano gli anni in cui la filosofia perdette il senso della realtà e la politica perdette il senso del possibile, la prima, appunto, banalizzando l’essenziale e la seconda diventando il piffero di una rivoluzione mancata o fallita. Occorre forse partire da questa considerazione prima di inoltrarsi nella vita e nell’esperienza filosofica di Plebe.

Per capire, infatti, al meglio la sua posizione filosofica, in quegli anni difficili a cavallo tra anni Sessanta e anni Settanta, occorre fare un passo indietro e fare scorrere a ritroso l’orologio della Storia, di certo quello della sua storia personale: giovane filosofo, che gravitando nella galassia del PCI, era finito, negli anni “ruggenti” di una sinistra egemone nel mondo della cultura, con lo scambiare – in verità come tanti altri – il “movimento studentesco” come la “meschinità” del momento,

che sarebbe stata facilmente sconfitta dalla “grandezza” dell’Università e della Cultura o meglio del loro “potere”. Questa convinzione indusse Plebe – sempre come tanti altri – a chiudere gli occhi davanti ad una realtà in evoluzione, negando l’autonomia virale di un “movimento” nascente – come teorizzò di lì a poco Francesco Alberoni – e forse anche la stessa realtà che gli scorreva davanti agli occhi. Per Plebe e per alcuni intellettuali di quel tempo la realtà umana e politica nata nelle e dalle aule “rosse” e “nere” del ’68 era solo o un fastidio passeggero, una “meschinità”, appunto, oppure, al massimo, una nuova soggettività politica da blandire, sperando, contando sulla sua fugacità o nella sua progressiva integrazione politica e sociale; in altri termini erano quasi certi della silenziosa forza reattiva della *inerzia irrequieta* – quella di cui parlava Seneca – del “sistema”, che tutto avrebbe riassorbito, trasformando la spinta rivoluzionaria in adattamento sociale. Ma le cose non andarono esattamente così, perlomeno nell’immediato.

Armando Plebe, impulsivo e impaziente, fu un antesignano anomalo, quasi senechiano al contrario, dell’intellettualità del tempo e, alternando la ripulsa con l’indifferenza, mai però riconoscendo al “movimento studentesco” dignità politica o qualcosa del genere, si pose in una posizione di assoluto scontro. Scolpita nella mia memoria – allora invero ero tra le fila dei contestatori – l’invettiva da lui pronunciata in un’assemblea studentesca, per via di un banale rifiuto a dargli la parola fuori dall’ordine di iscrizione a parlare, nei confronti di uno studente, che si era rivolto a lui dicendo: “noi non vogliamo professori comunisti, ma comunisti professori”, invitandolo a rispettare la precedenza delle prenotazioni a parlare; Plebe, stizzito, rispose stentoreo: “d’ora innanzi non avrete più né professori comunisti, né comunisti professori, ma solo professori”. E abbandonò platealmente – vorrei dire, teatralmente – l’assemblea.

Potrei dire con certezza che questo banale episodio rappresenta emozionalmente il vero punto di passaggio tra il Plebe “comunista” e il Plebe direi correttamente “senechiano”: il punto che segna il passaggio tra colui «che spreca il suo tempo – scrive egli stesso più avanti in questo stesso saggio – a sogna-

re ad occhi aperti» e colui che «vuole davvero vivere... e deve sapere anzitutto che ogni autentico sogno ha un principio e una fine». Plebe, comunque, avanza nella sua riflessione critica e davanti al crollo di un mondo che ha rappresentato la sua realtà e la sua vita, non solo non si arrende, ma scoprirà, forse alla lunga e non senza stupore, che anche più volte, nella sua vita «il risveglio è sempre un ritorno nella realtà», ogni volta una nuova realtà.

Adesso il suo “vecchio mondo”, quello di *Paese Sera* e dell'*Accademia delle Scienze dell'URSS* era finito e il “nuovo mondo”, a lui fino a quel momento alieno, era lì fuori, ancora tutto da capire; in ogni caso, lo attraeva, ancor prima di entrarvi, anche se in qualche modo già lo rendeva curiosamente sospettoso. Esso, quel mondo, rappresentava infatti tutto quello che, fino a quel momento, aveva evitato, se non addirittura rifuggito: erano forse – avrebbe detto Hardy – le cose “meschine”, che passavano tra le “cose grandi”?!

E fu coerente nella sua strutturale diffidenza, iniziando, ancor prima di indossare il laticlavio senatoriale e con prudenza, un percorso di libero opinionista, intervenendo, anche con articoli e talora con rubriche “fisse” su giornali e quotidiani di area moderata: fra tutte la rubrica giornalistica che merita oggi un ricordo particolare per la sua eleganza di scrittura e la sua intelligenza politica, che egli stesso volle chiamare *Libretto rosso*, fu su *La Fiera Letteraria*. Erano gli anni dei “maoisti”, gli anni del mito della rivoluzione rossa e, settimanalmente, Plebe colpiva con la sua sottile ironia eventi e personaggi di quella parte politica, credo, più per soddisfare se stesso, che il lettore.

*La Fiera Letteraria* era un giornale dell'area socialdemocratica che si ispirava al leader della minoranza Luigi Preti, al quale Plebe si era avvicinato lasciando, in silenzio, il mondo filocomunista: in questo percorso, organizzò, con il sostegno e la presenza di Preti, pure un convegno, il secondo, dell'*Istituto di Estetica dello Spettacolo*, un Istituto dell'Università di Palermo, aperto a sperimentazioni didattiche e culturali, con partecipazioni esterne al mondo all'Università. Il primo convegno, infatti, era stato organizzato insieme a Roberto Rossellini per “raccon-

tare” l’eclissi del neorealismo. Il secondo dedicato alla danza e al mimo – ospite d’onore Jacques Lecoq, il grande mimo francese – vide, appunto, la “fulminea” presenza di Luigi Preti e del suo testo letterario, che Plebe generosamente cercò, invano in quell’occasione, di “battezzare” alla *Cultura* maiuscola: si arrese, infatti, presto al recupero letterario di Preti, essendo rimasto impigliato nelle reti di una *cultura* minuscola, che immediatamente apparve più congeniale al libro di Preti. Fra maiuscole e minuscole si esaurì l’esperienza letteraria di Luigi Preti.

Contemporaneamente ad essa si esaurì, però, anche l’esperienza socialdemocratica di Plebe: si disse allora per l’arrivo al Partito di Giuseppe Saragat di ritorno dal Quirinale, e del conseguente oscuramento del “minoritario” Preti, nella cui sfera gravitava Plebe. A prescindere comunque dal motivo, l’oscuramento di Preti purtroppo determinò l’eclissi socialdemocratica di Plebe. Tale esperienza, del resto, non sarebbe stata congeniale al professore filosofo: Plebe era una personalità forte, lontana dalle mezze misure socialdemocratiche. Preti però gli aveva illuminato la strada per Roma: infatti, fra la delusione con il socialdemocratico Luigi Preti e l’improvvisa folgorazione con il missino Giorgio Almirante, il dado era tratto.

“*Galeotto fu ’l libro e chi lo scrisse: quel giorno più non vi leggemmo avante*” aveva scritto Dante in una famosa terzina del V libro dell’*Inferno*: e l’incontro con Almirante fu proprio un colpo di fulmine dantesco; Plebe, fresco di pubblicazione – nel 1971 – della sua *Filosofia della reazione*, edita da Rusconi, e Almirante, in cerca di personalità di qualità per la sua nuova formazione politica la “Destra Nazionale”, trovarono con facilità il punto di incontro nel Collegio senatoriale I di Torino Centro.

Il filosofo piemontese entra così in Senato: esce definitivamente dalle scene della cultura di sinistra e dalle Enciclopedie della cultura comunista italiana e straniera e inizia un difficile percorso politico per dimostrare l’esistenza di una *cultura di destra*, della quale si erge a fondatore e vate.

Il suo vecchio mondo lo abbandona, gli studenti lo contestano, i colleghi se non lo evitano, lo ignorano. Ricordo con tristezza quando, a Palermo, nell’atrio della Facoltà di Lettere

e Filosofia, la “sua” Facoltà, vide Umberto Eco, ospite lì per un convegno e cercò di avvicinarlo, memore di una loro vecchia amicizia, mentre Eco fece in modo di evitarlo. La reazione di Plebe fu di apparente indifferenza, ma ebbi la certezza – ero presente – che l’episodio avesse lasciato un *vulnus*.

Furono anni difficili, il senatore-professore alternò l’entusiasmo del neofita in politica, con la durezza della quotidianità accademica. Intraprese un percorso politico-culturale che lo allontanò definitivamente dalla sua antica storia personale, da molti Colleghi, da numerose amicizie culturali e personali, che lo avevano fatto “crescere”, negli anni passati nel mondo della cultura, consegnandolo ad un’esperienza culturale e politica, che ebbi subito la percezione che fosse, in qualche modo, finita nello stesso momento in cui iniziava.

L’importanza di questa svolta politica di Plebe va oltre quella che potremmo chiamare l’*avventura politica* e influenza in modo determinante la sua visione filosofica. Probabilmente Plebe non è mai stato un marxista – oserei dire che di sicuro non lo è mai stato –, la sua partecipazione alla cultura di sinistra fu sempre un’esperienza esterna, legata più alla sintonia del momento e del contesto, che non ad una partecipazione teorica o politica. Approdato – direi quasi per caso – sulle rive della cultura di destra, divenne per acclamazione quasi unanime – rimase sempre molto critica la parte vetero-fascista, vicina a Pino Romualdi – il vate di questa nuova esperienza politica; quasi un novello Giovanni Gentile, che aveva promesso ad Almirante una nuova rivoluzione culturale, dando alla destra nazionale una nuova cultura e forse anche una nuova filosofia profondamente radicata nella realtà postcomunista, che Plebe cercava di costruire, fortemente rivolta alla formazione delle nuove classi dirigenti, in particolare dei giovani. Sono i primi anni Settanta: fin dal 1972, si era posto il problema nodale di dare fondamenta teoriche e concretezza pratica alla sua filosofia “postcomunista”. Fondò una rivista, *Cultura di destra*, pubblicò *La civiltà del postcomunismo*, *Quel che non ha capito Carlo Marx*, fece in modo di “portare” a destra alcune idee e alcune “mode” che aveva conosciuto nella sua esperienza precedente, talora con successo, talvolta un po’ meno, ma sempre con ampia soddisfa-

zione della sua parte politica. In fondo faceva quello che gli era più congeniale: riempire di contenuti culturali la sua azione politica: si iscrivono a questo filone il grande Convegno fondativo della Cultura di Destra a Torino e la sua battaglia a favore del divorzio, nel 1974, differenziandosi, pubblicamente, sia in Parlamento, che nelle piazze dalla posizione contraria del Partito.

Nel mentre egli riempiva la sua attività politica con queste iniziative culturali e editoriali, talora anche parlamentari, si rendeva conto che le fondamenta della sua filosofia avevano bisogno di una profonda rivisitazione teorica, dopo il primo approccio teorico del 1971, *Filosofia della reazione*, con il quale era entrato nel mondo politico della Destra. Nasce così l'idea di un approfondimento teorico del suo impegno civile e politico: forse la sua domanda in quel momento fu simile a quella che mi sono posto io all'inizio di questo intervento "*serve ancora la filosofia?*". Era in quel momento più che mai fondamentale riuscire a dare se non una risposta a quella domanda, almeno individuare una prospettiva. Parte da qui la sua ricerca neo-stoica, alternativa a quella marxista, che nel tempo lo porterà verso una visione etico-teorica, che progressivamente consoliderà il suo approccio al neo-stoicismo, al quale guarderà con interesse anche da una prospettiva etico-politica.

L'esperienza politica – vorrei dire l'avventura politica – di Armando Plebe a destra non fece però in tempo a vedere la fine del decennio: deluso della Destra e della Sinistra, ritornò in Università, riprese la sua vita accademica, si chiuse nella *turris eburnea* della sua Scuola e continuò a fare quanto gli è sempre riuscito meglio: la ricerca e l'insegnamento.

Se oggi dunque volessimo aprire un dibattito sulla esperienza filosofica di Armando Plebe, occorrerebbe partire da lontano, occorrerebbe forse chiedersi dove iniziasse l'anima progressista di Plebe e, soprattutto, se questa anima fosse congeniale o strumentale alla proposizione situazionale del filosofo alessandrino. Straordinariamente scopriremmo una personalità molto determinata, vocata alla ricerca delle tesi "estreme", che nella presentazione alla comunità scientifica e culturale erano tutte e sempre animate da una forte ricerca dell'eccezionalità.



Nella riflessione che Plebe sviluppa in *A che serve la filosofia?* troviamo la risposta, che in qualche modo anticipa le linee essenziali di quella filosofia neo-stoica che fu la nicchia nella quale Plebe si andò sempre più a chiudere, sostenuto dal «disprezzo [verso] quella sopravvalutazione della propria esistenza che costringe l'individuo a cercare ad ogni costo un significato alla propria vita». Il disprezzo della vita – riteneva Plebe – legato all'impossibile ponderazione del suo significato, apre la via alla saggezza filosofica.

Raggiunse mai, Armando Plebe, la “saggezza filosofica”? Temo proprio di no. La tortuosità della sua esperienza filosofica, inquinata dal “male assoluto” della politica e intrecciata con il suo *animus* di studioso e di professore – qualcosa a cui non riusciva proprio a rinunciare – fecero la loro parte: anche se, in particolare negli ultimi anni della sua attività accademica, quando anche la sua attività politica era del tutto cessata, la ricerca della saggezza non ebbe mai fine. Forse, proprio in *A che serve la filosofia?*, in nuce c'è la chiave di volta della sua filosofia di vita volta a «costituire il presupposto ideale per l'azione dell'uomo concepita come avventura di vita». Lo scopo della sua vita e della sua filosofia è sempre stato la «fondazione della libertà dell'uomo, intesa come la capacità d'intraprendere azioni aventi il loro fine in se stesse, com'è appunto tipico dell'avventura».

La chiave di lettura del pensiero di Armando Plebe è dunque tutta qui, la vita come avventura. La centralità della casualità nella prospettiva ontologica plebiana ne condiziona tanto la prospettiva gnoseologica, quanto l'azione morale dei comportamenti. Lo sforzo di Plebe di darsi una veste filosofica identificativa della sua filosofia nasce proprio dall'esigenza di “costruirne una” e di vestirne contemporaneamente l'abito. La proposta neo-stoica apparve quella più vicina ad una prospettiva della penombra, dove la scoperta dell'avventura, coincidendo con il disvelamento dell'essere, dà il senso di una «tensione-limite che apre e insieme chiude il senso della vita». La conclusione di Plebe è una conclusione aperta: «il mondo dell'avventura è situato fra due luci diverse: la luce razionale della quotidianità e il bagliore sovrumano dei sogni, delle idee. Il suo segreto –

conclude Plebe – è di non pretendere di lasciarsi spiegare né dall'una, né dall'altra luce».

Non sono in grado di dire se la parabola neo-stoica di Armando Plebe, che inizia a prendere corpo nelle ultime pagine di *A che serve la filosofia?*, sia la risultante di una maturazione teoretico-pratica del suo pensiero, oppure sia anche la reazione etico-pratica alla diatriba filosofico-politica che lo coinvolse – e forse anche travolse – tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, fino alla sua elezione a senatore della Destra italiana e un po' oltre. Un dato è certo: Plebe rigettò la prospettiva gruppettaria del Movimento Studentesco, del quale criticò sia la prospettiva ideologica, sia i metodi di lotta politica, e finì, in quegli anni – che non meritano aggettivi – dritto filato, nelle braccia del MSI e di Giorgio Almirante, più per ribellione che per convinzione. Una ribellione *à rebours*, con la speranza di ripristinare quello che egli definiva l'ordine e il merito, anzi il merito e l'ordine, dando invece vita ad uno degli *exempla* più “esemplari” di quella “banalizzazione dell'essenziale” che egli stesso, nella sua prima vita, avrebbe forse ritenuto come una delle “meschinità” da cui rifuggire, ovvero l'assoggettamento della cultura alla politica.

Sembra un paradosso: Plebe abbandona le sue posizioni, diciamo “di sinistra”, ribellandosi ad assoggettarsi alla subordinazione della cultura accademica alla prospettiva politica del Movimento studentesco e di tutti i partiti che lo osannavano, sostenendolo: sulla scia di Thomas Hardy lascia le “meschinità” in nome di una “cosa grande” la libertà della cultura e dell'Università. Nel volgere di una luna si immerge, anzi si intesta una nuova cultura, che chiama di “destra”, agganciata in modo essenziale alla Destra Nazionale, ovvero a quella parte politico-culturale, che fino a quel momento aveva confinato fra le cose “meschine” per farne una “cosa grande”, la “cultura di destra”. Plebe comunque non aderì mai all'ideologia della Destra Nazionale, piuttosto tentò di alleggerirla dell'impresentabile.

*A che serve la filosofia?* del 1974 sembra così essere in qualche modo una risposta “dotta” alle critiche che gli piovvero addosso in quegli anni, soprattutto da molti suoi ex allievi, che, in qualche modo, a lui oramai davano per questo un certo

qual fastidio intellettuale, ma che rimanevano, in alcuni casi in particolare, dei riferimenti importanti. *A che serve la filosofia?* è in un certo qual senso anche una riflessione autocritica sulla necessità di offrire alla domanda essenziale sulla filosofia, *a che serve?*, una risposta convinta e convincente, volta a soddisfare l'esigenza di rintracciare nel tempo contemporaneo il "grado zero" della banalità, da cui ripartire per riscrivere l'essenziale dell'essere, oltre *l'inerzia irrequieta* di Seneca.

Oggi ha senso riproporre i temi plebani? La filosofia è ancora rivolta a salvare l'Io e il mondo? È ancora possibile, ha ancora senso, con un tocco di artista, poeta, romanziere o prestigiatore del pensiero che sia, come voleva Thomas Hardy, «mostrare la meschinità delle cose più grandi e la grandezza delle cose più meschine»? La filosofia, che oggi mantiene ancora attualità e vitalità, deve essere, non può che essere una filosofia libera, una filosofia che si libra oltre la rigida griglia della razionalità e della dialettica ossessiva della vita e della morte, del razionale e dell'irrazionale, della luce e delle tenebre, della finitezza e dell'infinitudine: è una filosofia che, come dice lo stesso Plebe, recuperando uno slancio di vitalità libera e libertaria, decisamente congeniale al suo pensiero, va intesa come «avventura dell'uomo».

Il mondo che ora ci circonda e ci sostiene non solo è profondamente mutato rispetto al momento in cui Plebe si poneva la sua domanda, ma è anche mutata la stessa realtà verso la quale ci volgiamo e dalla quale emerge quasi unilateralmente la domanda *a che serve la filosofia?* Quanto però non è mutato è l'anelito al libero pensiero e il bisogno ontologico alla certezza dell'Essere. L'Europa dei Sartre e degli Heidegger, dei Barthes e dei Derrida, delle Simone de Beauvoir e delle Hannah Arendt, degli Horkheimer e degli Adorno e, perché no?, dei Giovanni Gentile e dei Benedetto Croce ha perduto la sua centralità nel dibattito filosofico contemporaneo, lo sviluppo delle tecnologie e talvolta la loro pervasività nelle relazioni fra popoli e finanche fra persone, ha dato alla comunicazione e al linguaggio una centralità dominante.

La frantumazione delle frontiere, la dispersione delle genti, la frenetica ricerca di sicurezza, la forza di una disperazione

carica di volontà, ma senza alcuna ragionevole certezza hanno mutato il rapporto tra le genti, tra gli uomini, ma hanno anche imposto attraverso la domanda essenziale dell'Io, la domanda, non meno ormai indifferibile, dell'Alterità: sapere chi è l'Altro, oggi, per la parte più insicura dell'Umanità, è forse la domanda essenziale dell'essererci.

Il ruolo centrale del linguaggio, trasparendo in tutta la sua essenzialità proprio dall'incertezza dell'Essere, mette in risalto l'alterazione di quello stato di crisi sociale e crisi del soggetto, che, con impulsi diversi, attraversa il Novecento; ma, ancor di più, lo statuto di Soggetto, acquisito dal linguaggio, oggettivizza l'inaffidabilità della prossimità: riscopriamo la tragicità della confusione delle lingue, Babele e l'immagine della sua torre riconquistano una centralità che mai avremmo immaginato che potesse accadere di nuovo nel mondo della comunicazione globale.

È invece la frantumazione dell'Io soggetto che, nel nostro tempo, riacquista la centralità della scena ontologica, ribadendo senza alcun dubbio, la indiscussa centralità del linguaggio, come luogo e momento della nuova fondazione dell'Essere. Un secolo dopo, o poco meno, torna di attualità la centralità heideggeriana del linguaggio per la fondazione dell'Essere dell'essererci. Riconquistano la scena del *logos* le parole fondatrici dell'Umanità: *Verbum factum est*.

Solo così possiamo rispondere positivamente alla nuova domanda *la filosofia serve ancora?*: deve essere una filosofia dinamica e strumentale, che dà all'uomo, all'individuo il senso della libertà, ma anche il piacere della ricerca. Una filosofia che distoglie lo sguardo solo dalla pedante ricerca del *perché?*, ma si affida all'irrinunciabile ed essenziale domanda del *per chi?*. Non vale e non serve oggi rispondere al classico *perché?* della filosofia, ma occorre essere in grado di rispondere o provare a rispondere *a cosa serve la filosofia*, nel nuovo mondo delle migrazioni e dell'incomunicabilità. È sufficiente che sia utile anche ad una sola persona per avere la certezza della sua funzione liberatrice e salvifica, oltre il tempo e lo spazio. Cinquanta anni dopo, Plebe aveva ragione.

Giovanni Puglisi

## **PREFAZIONE**



Mi si potrebbe obiettare che il presente libro è inutile. Basterebbero infatti poche pagine — meno di questa prefazione — per convincere chi ancora non lo sia che alla domanda « a che serve la filosofia? » la risposta non può essere che una: « a nulla ». Ma rassegnarsi a che il discorso del filosofo sia troncato da questa risposta non si limiterebbe a rendere inutile il mio libro (il che, al limite, potrebbe anche dispiacere soltanto al suo autore), ma renderebbe inutile la filosofia stessa: e prima di rassegnarsi a negare ogni futuro a una disciplina così ricca di passato e non povera di presente, val pur la pena di scrivere — o di leggere — un libro. Il quale, dunque, dovrebbe avere un altro titolo, se le esigenze di copertina non lo vietassero: « Dato che la filosofia non serve a nulla, perchè si deve ancora filosofare? ».

Ma prima di proseguire il discorso, devo anzitutto persuadere chi già non ne sia convinto che la filosofia non serve a nulla. Dico « persuadere » e non « dimostrare », perchè nel corso del libro apparirà che in filosofia si dimostrano solo le cose non importanti, anzi, a rigor di termini, solo le cose non filosofiche: ai grandi problemi della filosofia si ac-

cede per tutt'altre vie: per accenni, esortazioni, persuasioni. Per persuadere, dunque, dell'inutilità della filosofia, basterà confutare quegli unici due grandi pensatori che cercarono di dimostrarne rigorosamente l'utilità: Cartesio nelle *Meditazioni* e Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*. Sia Cartesio che Husserl si resero conto che, essendo il campo del sapere umano, cioè di tutto quel che l'uomo può conoscere, già esaurito dalle diverse scienze, che si dividono settorialmente tutte le diverse branche di quel sapere, la filosofia si giustifica soltanto se riesce a mostrare che i fondamenti su cui si basano le scienze sono tutti incerti e che, a differenza delle scienze, la filosofia può invece raggiungere una certezza autentica, sulla quale poi tutte le altre scienze potranno fondarsi.

Nella prima parte del loro intento, cioè nel dimostrare che i fondamenti di tutte le scienze sono incerti, sia Cartesio che Husserl riuscirono compiutamente: essi mostrarono che, per quanto esattamente le scienze possano giungere a descrivere e a prevedere i fatti della vita, tutte le loro descrizioni e previsioni sono sempre suscettibili di perdere ogni valore non appena io penso che quei fatti hanno un senso soltanto in quanto io li vivo. Giacchè io che li vivo non ho nessuna certezza che essi siano reali, cioè non ho nessuna certezza di non star sognando o di non esser folle; per di più, non ho nessuna certezza su che cosa significhi quel pronome di prima persona, *io*, che pongo davanti alla registrazione di ogni mia esperienza: e questa certezza non possono fornirmela né la psicologia né la psicanalisi, non foss'altro che perché né la psicologia né la psicanalisi riescono a dare un senso al più



importante tra i fenomeni di cui si considera costituito l'io, cioè alla morte. Perciò la possibilità che la filosofia serva a qualcosa, è data proprio dalla carenza di tale certezza su cui si fondano le scienze e dalla speranza che la filosofia possa fornir loro tale certezza: il che ha costituito appunto la seconda parte dell'intento sia di Cartesio che di Husserl.

Ma entrambi hanno fallito. Cartesio, che per il primo ha avuto la lucida consapevolezza di come, quando l'uomo imbocchi la via di un dubbio sistematico, non possa esimersi dal porre in dubbio qualsiasi sua esperienza, ha ritenuto che il filosofo possa giungere a una certezza indubitabile, quella di star pensando: di tutto posso dubitare meno del fatto stesso che sto pensando. Da questa certezza indubitabile Cartesio ritenne di poter trarre come conseguenza anzitutto l'esistenza dell'io (*cogito, ergo sum*); e poi dall'esistenza dell'io il mondo esteriore con le sue scienze. Ciò facendo, Cartesio non si accorse di venir meno al suo proposito d'imboccare la via di un dubbio radicale e sistematico: giacchè quella via avrebbe dovuto impedirgli di considerar valide le conseguenze razionali che la logica comune può trarre dal fatto che io sto pensando. Se tutto dev'esser posto in dubbio, occorre porre in dubbio anche la validità della logica, e quindi la validità dell'*ergo* dopo il *cogito*. Questa è stata, in sostanza, la critica fondamentale che Husserl ha rivolto contro Cartesio, pur proponendosi di seguire la via da lui aperta:

« Noi diciamo contro Cartesio: come tutte le scienze che ci sono già date prima della ricerca, così anche la logica è posta fuori valore

dalla rivoluzione universale del dubbio cartesiano. Noi dobbiamo guadagnarci da noi stessi tutto ciò che conviene all'inizio del filosofare » (*Meditazioni cartesiane*, § 5).

Husserl cercò quindi di esser più radicale di Cartesio nel giungere, attraverso la filosofia, a una certezza inattaccabile del dubbio, cercando non più (come Cartesio) di dimostrare logicamente le nostre conoscenze dalla certezza dell'atto di pensare, bensì di mostrare come all'interno di quell'atto le nostre conoscenze fondamentali risultino come « evidenze » implicite in quell'atto stesso. Di qui l'ambizioso progetto husserliano, da lui esposto nel § 41 delle sue *Meditazioni cartesiane*, di « una fenomenologia universale come autoesposizione-descrizione dell'ego condotta in perenne evidenza e perciò in maniera concreta ».

Ma anche Husserl ricade nello stesso errore, da lui rimproverato acutamente a Cartesio, di non saper attuare in maniera radicale il proposito di un dubbio sistematico, l'unico che possa giustificare l'esistenza della filosofia al di là delle scienze. Se egli, infatti, non ripete l'ingenuità in cui era incorso Cartesio, di applicare la dimostrazione logica alla certezza immediata dell'atto di pensare, ricade però in un'altra ingenuità tipica di Cartesio: quella di ritenere che la certezza (l'unica indubitabile!) di star pensando equivalga alla certezza di un *io* che sta pensando, di un *cogito* in prima persona. In realtà del mio *io* non posso saper nulla di certo né più né meno di come non posso sapere nulla di certo del mondo esteriore. Non solo valgono al proposito le note osservazioni critiche di Hume; ma, ancor prima di esse,

e ancor più radicalmente di esse, vale la seconda critica mossa da Hobbes a Cartesio, da lui riportata nelle *Terze obiezioni* alle *Meditazioni*: è impossibile cogliere col pensiero un qualsiasi io pensante:

« Sebbene qualcuno possa pensare di aver pensato (il quale pensiero non è altro che ricordare), tuttavia è generalmente impossibile pensare che si pensa, come neppure sapere che si sa. Infatti l'interrogazione sarebbe senza fine: donde tu sai che sai, che sai? ».

Se ci si accorge dell'ingenuità di Husserl così come di quella di Cartesio, e se tuttavia si riconosce che l'unica via per giustificare non fittiziamente l'esistenza della filosofia è quella cartesiana-husserliana, si dovrà riconoscere che la filosofia possiede, rispetto alle scienze, un vantaggio che solo essa può avere: quello di partire da una certezza indubitabile, dall'atto del pensare; ma si deve riconoscere che da quest'atto si può procedere soltanto a delle interrogazioni sia sul mondo che sull'io, ma non si possono guadagnare delle risposte. La filosofia che risponde o è una filosofia ipocrita, perchè introduce di soppiatto opinioni interrogative facendole passare per certezze; o non è filosofia, ma di filosofia ha soltanto il nome, essendo in realtà una delle parecchie scienze settoriali dell'ambito umanistico: la sociologia, l'etnologia, l'antropologia, ecc.

È ovvio che una filosofia che non risponde è una filosofia che non serve. Non soltanto l'economia materiale, ma anche e soprattutto l'economia intellettuale che commisura il valore dell'individuo alla produttività delle sue energie mentali e psichiche non

può se non considerare come spregevole dispendio il dedicare tali energie a interrogazioni destinate a restare senza risposta; perché solo le risposte, e non già le interrogazioni sospese, possono entrare in quel regno della Produttività, che a proposito di ogni azione impone la domanda preliminare «a che serve? ».

\* \* \*

Il persuadere che la filosofia non serve a nulla è quindi impresa breve, sin troppo facile. Invece il persuadere che la filosofia, non servendo a nulla, è necessaria all'uomo — o forse, che proprio perché non serve a nulla, è in un certo senso (che rischia di essere il più alto) la cosa più necessaria all'uomo — è impresa che non ha termine: coincide con l'esistenza stessa della filosofia e con la sua storia. Dal giorno in cui i Greci scoprirono la filosofia, ogni epoca ha sempre visto coloro che hanno proclamato la morte della filosofia, coloro che ne hanno proclamato la necessità, coloro che hanno fatto vivere la filosofia proprio sulla morte di quel che sino allora si era ritenuto filosofia. Anzi, quanto più un'epoca è importante nella storia, tanto più essa proclama contemporaneamente la morte e la necessità della filosofia.

La nostra epoca sta appunto facendo questo in una sua maniera particolare. Da un lato essa, più che proclamare esplicitamente la morte della filosofia, si comporta come se la filosofia fosse morta, gabellando per « filosofiche » discipline quali le cosiddette « scienze umane » (sociologia, etnologia, antropologia culturale), che non sono neppure imparentate

con quell'atteggiamento di dubbio universale senza del quale non esiste filosofia. D'altro lato la crisi della Chiesa e delle religioni in genere, che si vuol camuffare sotto gli eufemismi della « secolarizzazione » e della « demitizzazione », rende ancor più impellente il bisogno da parte del pensiero di porsi nell'atteggiamento filosofico della domanda intorno alla vita e alla morte. Anche oggi, in maniera tutta caratteristica, ritorna dunque la contemporaneità della morte della filosofia e del bisogno di una reimpostazione radicale del problema filosofico, affinché la filosofia possa sopravvivere.

Ma impostare radicalmente il problema significa, necessariamente, riprendere la via radicale di Cartesio e di Husserl, senza più cadere nelle ingenuità dell'uno e dell'altro. Partire ancora una volta, dalla certezza indubitabile dell'atto del pensare, senza più cadere nella pretesa di derivarne dimostrazioni o deduzioni e senza più cadere nella pretesa di conoscere un *io* che sostenga quell'atto del pensare. Significa non dimenticare il punto di partenza su cui i Greci fondarono un giorno, inventandola, la filosofia, cioè, *l'aspirazione al sapere* (« philo-sophia »), e insieme non dimenticare il monito che gli Ebrei, da quello stesso giorno, contrappuntarono sempre al progetto greco, cioè l'invito a ricordarsi che l'aspirazione al sapere (al divino) sopravvive soltanto finché non cade nella presunzione di potersi realizzare, o peggio appagare. Recentemente Jacques Derrida ha espresso molto lucidamente i termini di questo contrappunto, che sta alla base di una sopravvivenza della filosofia. Da un lato v'è il Greco che tuttora ci ammonisce, senza poter essere smentito da nessuno: « se bisogna filosofare, bisogna filosofare. Se

non bisogna filosofare, bisogna ancora filosofare: per dirlo e pensarlo ». Dall'altro v'è l'Ebreo che tuttora ci ammonisce (ed anch'egli non è suscettibile di smentita) che solo il continuo scacco del pensiero giustifica la sopravvivenza del pensiero stesso.

Storicamente il primo incontro-scontro fra il mondo greco inventore della filosofia e il mondo ebraico, distruttore delle speranze della filosofia fu impersonato dagli stoici, greci-semiti o semiti-greci, che per primi non credettero che la filosofia potesse partire né dalla certezza dell'io né dalla certezza del mondo, bensì dalla certezza della « tensione » (*tonos*) che sta fra entrambi. Riprendere il loro insegnamento, dopo Cartesio e dopo Husserl, può significare ridar respiro alla filosofia che rischia di morire. Può significare rendere necessaria all'uomo d'oggi quella filosofia che pur non serve a nulla. Da questa convinzione è nato il presente libro.

L'intuizione stoica, che l'uomo consista in una tensione fra un io che sfugge alla coscienza e un mondo che oscilla fra il reale e l'irreale è la certezza immediata da cui ci proponiamo di partire, è il *cogito* del presente libro. Ma avendo, a differenza di Cartesio e di Husserl, rinunciato alla fiducia nella dimostrazione e nella conoscenza dell'io, il nostro libro non potrà se non avere un aspetto diversissimo dalle *Meditazioni* di Cartesio o dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl: quanto quelle opere ostentavano di andatura scientifica e raziocinante, altrettanto il nostro libro procederà a tentoni attraverso discorsi slegati, oscillanti, volutamente sconclusionati (perchè « concludere » è sempre la cosa più facile, ma la meno filosofica). Il tenue filo del richiamo agli stoici sarà quindi giustificato, oltre che

dalla loro posizione fondamentale per il destino della filosofia, anche dalla necessità stilistica di avere una traccia attorno a cui raccogliere le fila della ricerca. Alla fine della quale, forse, la domanda « a che serve la filosofia? », potrà anche apparirci in una nuova luce.

\* \* \*

Invero, la fama di cui godono gli stoici giustifica pienamente tutti coloro che non li possono soffrire. Han fama di vantarsi del proprio eroismo, e già questo li rende sospetti. Che Muzio Scevola si sia lasciato bruciare la mano senza emettere un lamento, desta ammirazione soprattutto per il fatto che subito dopo la bruciatura non corse a farsi intervistare; ma gli stoici sembra invece che amassero parlare a lungo del loro virile comportamento di fronte al dolore e al pericolo.

Han fama di esser stati più moralisti degli stessi Puritani; e questo, oltre che sospetti, li rende antipatici. Nell'ipotesi migliore, li rende paragonabili a quegli esseri fastidiosi che sono un astemio in compagnia di bevitori o il signore raffreddato che impedisce di aprire il finestrino in uno scompartimento dove tutti muoiono dal caldo.

Han fama di esser stati i primi a sostenere che tutto l'universo è fondato sulla ragione, e che scopo finale del pensiero umano debba essere il riuscire a illuminare ogni angolo della nostra vita con la luce della ragione. Questo, oltre che sospetti e antipatici, li rende nocivi. In un mondo come il nostro, accecato dai riflettori abbaglianti della scienza e del progresso, il pretendere d'intensificare la luce della ragione, è quasi criminale.

Chi scrive riconosce tutto ciò; e ritiene molto salutare che i suoi lettori continuino a coltivare sospetto, antipatia e diffidenza verso gli stoici. Dal canto suo, nutre verso gli stoici l'amore di un discepolo a distanza di due millenni, pur non avendo alcun dubbio che tale amore non sarebbe affatto ricambiato se per avventura qualche stoico dovesse oggi tornare in vita. Ma soprattutto è convinto che tra le poche vie di salvezza per il pensiero contemporaneo vi sia quella di un neostoicismo: per i motivi che già dalle poche pagine che precedono dovrebbero essere emersi.

La contraddizione è soltanto apparente. Gli stoici furono austeri, importanti e venerati funzionari dell'alta cultura: e come molti alti funzionari, non valevano molto. Per fortuna, come v'è il burocrate che si diletta la sera di scriver poesie e v'è quello che si diletta d'inventare barzellette, riuscendo tanto eccellente in quest'attività marginale quanto è mediocre nella funzione pubblica, similmente gli stoici ebbero la consuetudine d'inserire, negli interstizi del loro pensiero ufficiale, le loro sincere riflessioni private: tra le più geniali di tutta la storia del pensiero. Accadde forse che la loro eccezionale intelligenza filosofica, trovandosi compressa e soffocata dallo spavaldo proposito di fondare la filosofia più austera, più ufficiale, più perenne dell'antichità, si rifiutò caparbiamente di collaborare a quel loro proposito, il che spiega la mediocrità del loro pensiero ufficiale; e sboccò invece abbondante e generosa nei rigagnoli delle loro riflessioni marginali. Che poi sino ad oggi essi siano andati famosi per le loro mediocrità anziché per i tesori della loro intelligenza, è cosa perfettamente conforme alle regole della diffu-