

UNA FILOSOFIA "MILITANTE". TRACCE DI
LETTURA SU *LA LOTTA PER LA SCIENZA* DI
GIUSEPPE SEMERARI
Rossana de Gennaro

Filosofar "dal basso"

*La lotta per la scienza*¹, scritto da Giuseppe Semerari negli anni Sessanta², fu uno dei testi di riferimento del corso di filosofia teoretica che tenne nell'anno 1978-79³, dedicato al tema della scienza.

¹ La nuova edizione del testo di GIUSEPPE SEMERARI, *La lotta per la scienza*, Guerini e Associati, Milano 2013, è stata curata da Francesco Valerio e porta una premessa di Fulvio Papi.

² Il curatore Francesco Valerio nella *Nota* premessa al testo ricorda che le ricerche che confluiscono in questa opera nella forma di sette saggi sono state realizzate tra il 1961 ed il 1964. Come risulta dalla bibliografia degli scritti di Semerari curata da Ferruccio De Natale, riprodotta nel volume a cura di F. Fistetti e F. Semerari, *La malinconia di Hume. Sul pensiero di Giuseppe Semerari* (Guerini e Associati, Milano 2007, alle pp. 131-155), il primo ed il terzo saggio erano inediti, mentre gli altri saggi che costituiscono i capitoli del testo erano stati pubblicati su "aut-aut" e sul "Giornale critico della filosofia italiana". Il capitolo II, *Le scienze nella crisi della ragione*, su "aut-aut", 1962, 69; il capitolo IV, *La scienza della soggettività* (con il titolo: *La soggettività: fenomenologia come marxismo*), nel "Giornale critico della filosofia italiana", 1964, vol. XVIII; il capitolo V, *La intenzionalità tecnica*, su "aut-aut", 1962, 72; il capitolo VI, *La comunicazione (con il titolo: Aporetica della comunicazione)*, nel "Giornale critico della filosofia italiana", 1961, vol. XX; il capitolo VII, *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, su "aut-aut", 1963, 77.

³ Dopo l'edizione del 1965 l'opera fu ripubblicata nel 1979, come seconda parte del testo *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*, Bertani, Verona 1979. La prima parte era invece costituita dal testo della seconda edizione di *Scienza nuova e ragione*, del 1966 (la prima edizione è del 1961), testo che è stato recentemente ripubblicato, sempre da Guerini e Associati, quale primo volume delle *Opere di Giuseppe Semerari*, a cura di Furio Semerari, con una premessa di Carlo Sini.

Nel rileggerlo, nella nuova edizione per i tipi di Guerini, ho avvertito un sentimento di nostalgia – la lettura mi riportava agli anni della mia esperienza di studentessa – avendo nello stesso tempo la possibilità di verificare, a quasi cinquant’anni dalla sua prima pubblicazione, la straordinaria attualità del testo, che conferma l’opportunità della riedizione delle principali opere del filosofo barese. Si tratta di un’opera ricca di interessanti indicazioni di ricerca storiografica e di una grande varietà di temi, sempre trattati con grande spessore teoretico, nella quale confluiscono molti dei nuclei problematici affrontati dall’autore nel corso della sua storia intellettuale, a definire una prospettiva critica per la quale “la ragione non è una facoltà psicologica, né essenza metafisica, né trascendentale, né riducibile ad un modello logico-sintattico: è, piuttosto, *lotta per la ragione*⁴.” E si coglie quella tensione verso una riflessione eticamente orientata che avevo apprezzato nel professore che, con l’ardore del neofita, avevo scelto come maestro, quando, appena iscritta, mi accingevo ad affrontare gli studi di filosofia.

Per noi studenti le lezioni di Semerari erano il luogo dove si costruiva una comunità di relazione e di dialogo, al di là di quella sensazione di solitudine e di atomismo che avvertivamo nell’ambiente universitario; nelle due ore che dedicava, per tre volte alla settimana, all’attività didattica, si sviluppava un clima di scambio e di relazione che ci faceva, forse illusoriamente, sentire

⁴ F. Papi, *Premessa alla nuova edizione*, ne *La lotta per la scienza*, cit., p.XIII.

protagonisti della costruzione del filosofare. Riconoscevamo, nella capacità del professore di rivolgersi distintamente a ciascuno dei suoi studenti e di coinvolgere nella relazione didattica tutti i suoi ascoltatori, la manifestazione della pratica democratica del “filosofare dal basso”, testimoniata dalle riflessioni contenute in *Filosofia e Potere*. Essa significa:

Compiere un'assunzione empiristica per la quale l'uomo materialisticamente determinato è il principio della filosofia [...] Il “filosofare dal basso”[...] si mantiene in un permanente stato di domanda, nel quale si rispecchia la struttura problematica sia dell'uomo empiricamente osservabile sia delle sue relazioni transazionali col mondo.⁵

234

Sulla prima pagina il testo portava la seguente dedica: *Questo libro è dedicato ai giovani contestatori americani di Berkeley, ai cinesi della rivoluzione culturale, ai francesi del maggio del '68, ai cecoslovacchi della primavera di Praga, e a tutti gli altri – che, traducendola in azione, hanno provato come la cultura possa diventare critica vissuta e vivente di ogni potere reificato, strumento di dominio dell'uomo sull'uomo.*

La filosofia vi viene intesa come “pratica militante”, capacità dei soggetti di rimettere al centro della propria visione del mondo se stessi, il loro vissuto, i loro bisogni, contro le certezze apparentemente consolidate; come una scelta per la scienza – la espressione del livello più alto

⁵ G. Semerari, *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari 1973, pp. 11-12.

del domandare – e rigetto di atteggiamenti fideistici che mostrino i vigenti rapporti di potere sotto l'aspetto della necessità.

Ripercorrere la molteplicità dei temi teoretici e la varietà dei problemi affrontati nei sette saggi che compongono *La lotta per la scienza* e coprono un arco di tempo compreso tra il 1961 ed il 1965, è impresa ardua, che deve assumere come riferimento il fervore intellettuale che accompagnò fondamentali trasformazioni del tessuto economico e sociale italiano in quegli anni, e la proiezione e trascrizione che ebbero sul piano della riflessione filosofica e nel dibattito politico in corso allora.

Sono gli anni in cui Semerari insegna, oltre che filosofia teoretica, filosofia morale all'Università di Bari, e ha già collaborato con numerose riviste di fama internazionale, distinguendosi, nel panorama filosofico italiano, per un'originale lettura della filosofia di Pantaleo Carabellese, suo maestro⁶, e per il confronto con i temi del neoilluminismo italiano, del quale sono interessante

⁶ La comprensione delle iniziali posizioni teoriche semerariane e della loro successiva evoluzione non può non tenere conto del rapporto con la filosofia di P. Carabellese .

Secondo F. De Natale: "Sul piano teorico la riflessione carabellesiana ha costituito il punto di avvio per la ricerca filosofica semerariana, permanendo sempre un costante termine di riferimento, pur quando la distanza tra le rispettive prospettive filosofiche si è fatta incolmabile e tangibile: dai primi scritti del 1948 e 1949, sino al volume del 1953 (*Storia e storicismo*), poi riedito il 1960 (*Storicismo e ontologismo critico*), ai lunghi saggi degli anni Settanta poi raccolti nel volume del 1982 (*La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di P. Carabellese*), dalla edizione della carabellesiana *La filosofia dell'esistenza in Kant*, del 1969, sino ai confronti tra Carabellese e Varisco del 1985 e tra Carabellese ed Heidegger, del 1989, sono venti i contributi esplicitamente dedicati a ripensare l'ontologismo critico."

Cfr. F. De Natale, *Filosofia come Lebensberuf. Brevi considerazioni sull'opera ed il pensiero di Giuseppe Semerari*, in Furio Semerari (a cura di) *La certezza incerta. Scritti di Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 80.

testimonianza vari articoli e recensioni comparse tra il 1952 ed il 1954 nel "Giornale critico di filosofia". Dal 1954 è redattore della prestigiosa rivista "aut aut", diretta da Enzo Paci.

Fulvio Papi, nella *Premessa*, sostiene che l'interesse manifestato da Semerari per il problema della costituzione della soggettività – centrale nel suo pensiero – deve spiegarsi con la temperie storica: gli anni '50 erano quelli della ricostruzione, del rifiuto di una definizione classista e borghese della figura umana, dell'avvicinamento del ceto intellettuale italiano alla classe operaia e contadina, e della scoperta delle scienze sociali e della psicoanalisi freudiana, quali potenti strumenti in grado di decostruire la definizione idealistica ed astratta del soggetto per raggiungere una più grande libertà teorica. In questo clima intellettuale nasceva una prospettiva teoretica radicalmente umanistica, volta ad una ridefinizione della soggettività alla luce delle categorie teoriche offerte dal marxismo, dalla fenomenologia, dalla psicoanalisi, dalle scienze sociali, in grado di contribuire al progetto di una rifondazione della ragione che fosse "la ricerca delle condizioni oggettive e soggettive per il passaggio dalla presente civiltà dei mezzi [...] ad una civiltà dei fini⁷."

Semerari si proponeva di portare la conoscenza della fenomenologia nel dibattito filosofico italiano, misurandosi anche con l'esistenzialismo positivo di N. Abbagnano, con

236

⁷ Semerari, ripubblicando, nel testo *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, le due opere, *Scienza nuova e ragione* e *La lotta per la scienza*, scriveva nella *Prefazione* di non aver affatto voluto creare una impossibile fusione tra fenomenologia e marxismo, ma di avere lavorato alla "determinazione della critica della ragione come, insieme, critica della economia politica e critica della funzione di potere della scienza nell'attuale divisione classista della società." *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit., p. 10.

il relazionismo di Enzo Paci, e con la critica alla volgarizzazione del marxismo, tramite un'originale interpretazione del pensiero di Marx, letto secondo una prospettiva che vi rintraccia un percorso unitario, dai *Manoscritti* al *Capitale*.

Come afferma Rovatti⁸, la battaglia per fare accettare la fenomenologia nella filosofia italiana è una battaglia per una fenomenologia concreta; Semerari considera la fenomenologia una filosofia della "porta aperta"⁹, una prassi, anzi un agire; è una filosofia dell'ospitalità, che, poiché è possibilità di ospitare i pensieri, è anche un agire ed un'etica. Aprire il dibattito filosofico alla fenomenologia era un'operazione nuova e coraggiosa, significava prendere posizione contro i limiti concettuali dello storicismo, ritrovare nella riflessione sulla costituzione trascendentale della coscienza la possibilità di ricercare, di possedere, il senso e il valore del divenire, contro tutte le rinnovate edizioni dello storicismo e la limitazione della filosofia a metodologia dell'interpretazione storiografica.

Riferirsi alle categorie del marxismo e della fenomenologia non significava, d'altra parte, voler realizzare un tentativo di sintesi fra due filosofie per molti aspetti diverse ed intraducibili l'una nell'altra, ma farne delle alleate nella comune lotta contro le varie forme di

⁸ Così si esprime P. A. Rovatti ne *La fenomenologia di Giuseppe Semerari*, un breve saggio comparso nel volume collettaneo *La certezza incerta. Scritti di Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*, cit., pp. 181-203.

⁹ L'atteggiamento fenomenologico consiste nell'accettazione di un concetto vastissimo di esperienza, al limite della indeterminatezza. "L'atteggiamento fenomenologico della filosofia odierna risiede in una sorta di prassi della porta aperta motivata dalla coscienza che quello che viviamo è sempre qualcosa di meno di quello che viviamo pre-categorialmente." G. Semerari, *Il carattere del filosofare contemporaneo*, in *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Bologna 1963, pp. 394-395.

feticismo (economico/sociale, politico/scientifico) “[...] in base alla comune esigenza di radicalizzare la fondazione della oggettività – si presenti questa come mondo civile o naturalizzazione scientifica¹⁰.”

Mi pare opportuno partire, per una ricognizione del testo, da quanto asserisce De Natale a proposito dei temi principali che emergono nella riflessione di Semerari, sostenendo che possono venire raccolti intorno ad alcuni nuclei tematici forti, o dei *Leitfaden* che percorrono il suo pensiero¹¹.

Tra questi il tema della critica alle scienze nella loro definizione formalistica e l'appello alla riflessione sulle loro finalità; Semerari intendeva la scienza come presa di posizione, scelta, collocazione nel dibattito – che è sempre intellettuale e politico – per portare le ragioni della vita nella costruzione del sapere, per farne una progettazione razionale integralmente umana, per fare degli uomini concreti legati nella comunità umana il principio di imputazione e di auto-responsabilità delle formazioni significanti.

La scienza è anche una delle principali strategie di assicurazione esistenziale ed è vista in rapporto al tema della soggettività come corpo, fatticità, vissuto; si tratta di un nucleo teorico al quale vengono funzionalizzate le categorie teoriche della *responsabilità*, della *possibilità*, della *relazione*, della *comunicazione*, specie laddove al filosofo appare urgente un ripensamento delle finalità della civiltà, alla luce della critica al tecnicismo, ed alla

¹⁰ G. Semerari, *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit., p. 12.

¹¹ F. De Natale, *Filosofia come Lebensberuf*, cit., p. 78.

inversione del rapporto mezzi/fini, per costruire una comunità della relazione e della comunicazione.

Lotta per la scienza e principio di responsabilità

Il confronto con la fenomenologia di Husserl, tramite l'interpretazione della *Crisi delle scienze europee*, è una delle linee conduttrici della riflessione contenuta ne *La lotta per la scienza*.

Sin dalle prime pagine della *Prefazione*, Semerari chiarisce l'idea generale che guida la riflessione:

Il titolo del libro è giustificato dall'idea generale, che sostiene le ricerche, essere la scienza oggi chiamata a lottare su due fronti: da una parte, contro le restrizioni e i blocchi a cui la costringono le sue versioni e interpretazioni meramente formalistiche, e, dall'altra, contro le resistenze antiscientifiche, forti soprattutto e nel tuttora imperante modo prescientifico di concepire l'uomo e nel campo delle relazioni ed istituzioni etico-sociali, ove la scienza viene boicottata e stimata alla stregua di un'insolente intrusa o, come diceva Dewey, di un vero e proprio invasore.¹²

239

¹² G. Semerari, *La lotta per la scienza*, op. cit., p. 1.

È lo stesso autore a sottolineare il legame teorico con le riflessioni di *Scienza nuova e ragione*¹³ dove aveva indicato nel *narcisismo* e nel *masochismo* della ragione le due opposte, e false, in quanto complementari, alternative del pensiero, per cui lo scientismo, da un lato, il nichilismo irrazionalista, dall'altro, negano e conculcano lo spazio della filosofia come pensiero critico.

Al centro dell'antropologia filosofica contemporanea, Semerari vede il problema messo in evidenza da Husserl nella *Krisis*, dell'imperialismo del modello *fisicalistico* delle scienze; la chiusura dei linguaggi scientifici nel loro assetto logico/formale è il presupposto perché le scienze siano chiuse in quel tecnicismo assiologicamente indifferente, dovuto alla frattura, ancora interna alla mentalità scientifica, tra mondo della natura e mondo umano, tale che l'applicazione degli strumenti scientifici e dei risultati ha influenzato i mezzi piuttosto che i fini della vita. La crisi delle scienze attraversa anche l'uomo, teoricamente capace di scatenare – come Semerari dirà nell'ultimo di questi scritti, *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini* – una potentissima progettualità razionale relativa ai mezzi tecnici, capace di controllare il movimento delle forze naturali, ma anche del tutto incapace di orientare queste strategie e procedure tecniche verso delle finalità

240

¹³ Il rapporto teorico tra *La lotta per la scienza* e le altre due opere di G. Semerari, *La filosofia come relazione* (prima edizione, "Centro librario", Sapri 1961, ora edito da Guerini e Associati, Milano 2009, a cura di F. De Natale) e *Scienza nuova e Ragione* (prima edizione in Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università degli studi di Bari, Lacaíta, Manduria 1961, vol. n. 3, pubblicato in seconda edizione nel 1966 da Silva, Milano, e, più recentemente, nella nuova edizione di Guerini e Associati già citata), viene sottolineato dall'autore nella stessa *Prefazione*, dove afferma che *La lotta per la scienza* rappresenta lo sviluppo e la prosecuzione delle riflessioni contenute nelle due precedenti opere.

razionali; se vi riuscisse, sarebbe capace di controllare se stesso e il mondo umano in cui è implicato, con le sue relazioni sociali e morali.

Nell'*incipit* del primo saggio, *L'atteggiamento scientifico*, Semerari chiarisce che il rapporto tra la lotta per la scienza e la ridefinizione della ragione è un nodo teoretico fondamentale perché, argomenta l'autore, dopo *la profonda riforma della nozione di verità nella scienza e nella filosofia, originata dal nuovo rapporto tra soggetto esistente e verità*,

Il problema della scienza appare assai più vasto di una particolare impostazione culturale e del sapere qualche cosa secondo una certa organizzazione logico-formale. Esso concerne, prima di tutto, lo sforzo di autoconservazione della specie, la lotta contro l'insicurezza esistenziale e il pericolo della distruzione e l'affrancamento dall'estraneo e dalla paura.¹⁴

241

Porsi il problema della scienza implica un allargamento di prospettiva rispetto all' impostazione che racchiude la scienza nella sua organizzazione logica, formale, sintattica. Coinvolge la riflessione circa il senso e la direzione dello sviluppo delle conoscenze scientifiche per la civiltà umana.

Di fronte alle trasformazioni culturali introdotte dall'ampliamento delle conoscenze tecnico-scientifiche, così pervasive da incidere sulla stessa specie biologica, la scienza deve assumere un atteggiamento di

¹⁴ *La lotta per la scienza*, cit., p. 11.

responsabilità se è suo compito approntare gli strumenti per la riorganizzazione sociale ed elaborare risposte alle domande che emergono dalla trasformazione del tessuto storico; la riflessione filosofica non può evitare di misurarsi con questa realtà, identificandosi, al limite, con l'estrema problematicità del sapere scientifico.

Il filosofare contemporaneo deve tentare una radicalizzazione ontologica della scienza. La riflessione su di essa, ove si assuma il concetto fenomenologico di *intenzionalità*, consente la tematizzazione della relazione primaria con il mondo, che è il limite estremo del sapere di una soggettività evidenziata come corpo e materialità, criterio di definizione del significato della scienza, principio di imputazione per cui se ne possa ravvisare il senso, e rimanda alla funzione della filosofia come critica immanente delle scienze¹⁵, decostruzione, ricerca dell'origine.

242

La definizione dell'atteggiamento filosofico come improntato da un'alta consapevolezza della propria responsabilità di fronte al mondo umano, è un motivo teorico che percorre come un filo conduttore gran parte delle opere di Semerari, se non tutte. Il tema è stato introdotto già nel saggio *Il carattere del filosofare contemporaneo*, del 1962, che precede di qualche anno la *Lotta per la scienza*.

Nel saggio, posto in *Appendice* ad una serie di studi storiografici nei quali i modelli teorici prodotti dai filosofi nel corso della storia del pensiero si offrono all'interpretazione, "più che come terreno di riflessione

¹⁵ *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit., p. 15.

storica, come contesto di discussioni tuttora aperte e argomento di decisioni personali”, Semerari espone l’idea che la filosofia sia sempre “presa di posizione”:

(Il filosofare contemporaneo) è il momento del pensiero umano che noi fronteggiamo e che è come l’orizzonte nel quale vanno a inscrivere i nostri sforzi personali di indagine e di comprensione – quali che, poi, siano per essere la efficacia ed il risultato di questi sforzi.¹⁶

Fare filosofia è determinare il proprio posto nell’ambito della filosofia militante. E’ individuare, attraverso il dialogo con i pensatori del passato, il punto dove può introdursi la propria personale opera; questo è scelta, coraggio della verità. Grazie a questo coraggio la filosofia penetra sotto la apparente chiarezza del discorso comune.

Riprendendo da Whitehead l’idea che vi sia continuità tra filosofia e senso comune, Semerari sostiene che non è importante dare una definizione di che cosa sia il filosofare, quanto determinare le implicazioni etiche e politiche della scelta del filosofare. E’ questa idea che la filosofia abbia una connotazione etica, che contribuisca a configurare l’orizzonte umano come *progetto possibile*, che guida i saggi del testo *La lotta per la scienza*, dove il concetto di responsabilità viene connesso all’atteggiamento scientifico.

Altrove, tematizzando il nesso scienza-responsabilità¹⁷, Semerari riprende le riflessioni presenti nel testo del

243

¹⁶ *Il carattere del filosofare contemporaneo*, cit., p. 386.

¹⁷ È uno dei *Leitfaden*, o fili conduttori della filosofia di Giuseppe Semerari secondo F. De Natale, in *Filosofia come Lebensberuf*, cit, pp. 77-106.

1960, *Responsabilità e comunità umana*, dove, nella *Premessa*, sosteneva:

Al livello scientifico la responsabilità è il recupero della intenzionalità smarrita dalle scienze positive nel loro travolgente sviluppo moderno. Proporre la questione della responsabilità dello scienziato come persona e della indagine scientifica stessa è chiedersi se esista, e quale sia, una teleologia immanente della umanità e se abbia pretesa originale, nel momento presente, l'esercizio della filosofia.¹⁸

È agevole riconoscere la continuità di queste affermazioni con quelle contenute nel testo del '65 dove l'autore ribadiva che l'enorme crescita delle scienze e delle relative tecniche non deve esaurirsi in se stessa ma deve essere interpretata dalla filosofia che ha il suo obiettivo *nella determinazione di ciò che è la ragione per l'uomo e di ciò che rende la storia veramente umana*. L'alta responsabilità che la scienza ha presentemente tanto rispetto alla cultura quanto rispetto al destino biologico della specie umana, la realizzazione ed il successo della possibilità che l'uomo sappia intervenire attivamente sulla sua evoluzione sì da guidarla e determinarla,

244

sono largamente legate alla consapevolezza, che la scienza avrà di se stessa e dei propri compiti, alla capacità che essa riuscirà a dispiegare come forza di riorganizzazione cosmica e sociale.¹⁹

Nel testo in analisi, il senso del filosofare è affidato alla capacità di intessere un dialogo con i linguaggi delle

¹⁸ G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, Lacaita, Manduria, 1960, p. 5.

¹⁹ *La lotta per la scienza*, cit., p. 4.

scienze, e di definire i contorni di un nuovo umanesimo che accolga la lezione di queste ultime.

La soggettività come Leiblichkeit

L'interesse nei confronti della definizione di un campo fondazionale della soggettività umana vivente e di un nuovo umanesimo, è un tratto comune a molte esperienze della filosofia italiana tra gli anni Cinquanta e Sessanta.

Una riflessione di Antonio Negri, sulla costituzione di una *Italian Theory*²⁰, sostiene la tesi che negli stessi anni era in corso di formazione, nella filosofia italiana, un'originale filosofia politica che si riannoderebbe a più recenti riflessioni sul carattere carattere decostruttivo della filosofia e sul *biopotere*. Che una nuova filosofia politica si sia affermata in Italia, lo si deve allo sforzo compiuto dal neoilluminismo italiano (Bobbio, Geymonat), per costruire una cultura laica, aperta agli orientamenti internazionali, al rapporto con la fenomenologia, introdotta da Enzo Paci e Giuseppe Semerari, e alla filosofia pragmatica e neopositivista di G. Preti ed E. Rossi-Landi; tali esperienze, nel quadro tormentato delle discussioni sul marxismo sovietico e sulla concezione del *Dia-mat*,

245

²⁰ Cfr. T. Negri, *Una rottura italiana*, <http://www.uninomade.org/negri-una-rottura-italiana> e, dello stesso autore, *A proposito di Italian Theory*, <http://www.sinistrainrete.info/filosofia/3416-toni-negri-a-proposito-di-italian-theory>.

avrebbero alimentato un'antropologia filosofica nuova²¹. Seguendo le indicazioni interpretative di Negri, le riflessioni sviluppate da Semerari costituirebbero dunque un importante contributo, grazie alla convinzione con cui difese "l'eresia fenomenologica", alla "definizione di un quadro filosofico che investiva la vita". Nella prospettiva di Semerari sono la fenomenologia ed il marxismo a portarci nel cuore del problema della soggettività che, nel quarto dei saggi, intitolato *La scienza della soggettività*, viene considerato "il maggiore problema del pensiero contemporaneo"²².

Come dimostrano le riflessioni che accompagnano la pubblicazione de *La lotta per la scienza* come seconda parte di *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, nel 1979, Semerari non intendeva certo riferirsi all'esigenza di rinnovare la fondazione di un "soggetto" sostanzialisticamente inteso:

246

La ricerca dello spazio per la soggettività, nella fenomenologia (oltre che nel marxismo) non è nostalgia per un mitico soggetto pre-istorico [...], bensì determinazione delle condizioni per le quali la incarnazione

²¹ Negri sottolinea che negli anni Sessanta, nella filosofia italiana, stava emergendo una forte reazione alla duplice influenza del gramscismo togliattiano e del pessimismo francofortese. L'elaborazione dei presupposti filosofici di un pensiero politico dell'alternativa, da parte di Panzieri, era affiancata dall'elaborazione di numerosi filosofi: "Sia sul terreno della fenomenologia, (Paci e Semerari), sia sul terreno di una filosofia pragmatica e neo-positivista, Preti e il proto linguista Rossi-Landi, insistevano sull'importanza della "relazione fenomenologica" e riattaccandosi all'ultimo Husserl o al secondo Wittgenstein esigevano una radicale rottura con ogni hegelismo residuo. Personalmente penso che questo sfondo teoretico sia stato molto più importante, nell'elaborazione di un pensiero dell'alternativa, di quello che la storiografia accademica insiste essere stata la critica dell'avolpiana." T. Negri, *A proposito di Italian Theory*, cit., p. 3.

²² *La lotta per la scienza*, cit., p. 58.

istituzionale e oggettiva dei soggetti reali non possa diventare alienazione e reificazione.²³

Di fatto – dice Semerari – la fenomenologia instaura una forma di solidarietà con ogni altra filosofia in cui il problema dell'alienazione del soggetto sia centrale. Dal punto di vista della fenomenologia, la questione della soggettività viene considerata tuttora aperta e non solo in virtù di un canone metodologico “secondo cui ogni problema va sempre ripreso daccapo e dalle radici”, *ma anche perché* (corsivo mio) “non si può parlare autenticamente di scienza, se l'oggetto della scienza non sia, avanti ad ogni altro, la soggettività stessa di colui che fa scienza e della scienza, in qualche modo, usufruisce²⁴”.

Sul terreno della critica radicale alle forme dell'alienazione umana che si costituisce su più fronti, la fenomenologia incontra il marxismo come filosofia critica dell'alienazione del soggetto.

L'atteggiamento fenomenologico coglie, oltre la dimensione teoreticistica e gnoseologica, il radicamento del pensiero nella soggettività materiale, finita, corporea (*leibhaft*)²⁵, che è sede di bisogni ed è foriera di *insecuritas* ed angoscia esistenziale, e che si struttura come relazione con l'altro da sé, la natura, gli altri esseri finiti. La fenomenologia viene collocata nel solco di

247

²³ *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit., p. 15.

²⁴ *La lotta per la scienza*, cit., p. 58.

²⁵ A riprova dell'importanza che il tema della soggettività come corporeità ha nelle riflessioni di quegli anni, Semerari scriveva nel suo diario del 1963: “È nel corpo che si fa la schiavitù dell'uomo, la sua servitù al bisogno, ma è pure nel corpo che giacciono le condizioni della libertà umana. Non, io *ho* un corpo: bensì io *sono* il mio corpo.”

G. Semerari, *L'anno del Messico*, Schena, Fasano 1996, p. 110.

un'evoluzione del pensiero moderno che passa per Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Freud; assieme alla definizione antropologica marxiana ha dato un contributo essenziale ad una nuova definizione della scienza della soggettività, intendendola come struttura problematica di *corpo-tempo-relazione*, ossia come materiata degli strati precategoriali e pre-logici della *Lebenswelt*.

Nel corso di un'intervista che rilasciò, molto tempo dopo, alla rivista "Politica e Mezzogiorno", Semerari ribadì di avere svolto, tra gli anni '50 e '70, sia pure attraverso ricerche di argomento diverso, una coerente indagine:

Il filo conduttore fu, per me, allora (ma tale è restato anche successivamente) lo sforzo di determinazione ed elaborazione di una filosofia come antropologia storica e critica che fosse sostenuta dal discorso scientifico-positivo senza, per questo, diventare una filosofia positivista dichiarata o mascherata.²⁶

248

Con queste parole, Semerari riconosceva, come elemento di continuità, nelle riflessioni da lui sviluppate all'inizio degli anni '50, l'aspirazione ad un razionalismo filosofico politico che fosse capace di attingere ai risultati delle scienze, senza ricadere nella posizione dogmatica che consiste nel sostanzialismo della verità e in un rinnovato feticismo dei fatti.

Nel testo in esame la definizione del termine "scienza" è particolarmente interessante perché getta una luce chiarificatrice sul senso del lavoro filosofico, che deve

²⁶ *Filosofia, scienza, politica – Intervista con Giuseppe Semerari* di F. De Natale, in "Politica e Mezzogiorno", 1979, 3-4, p. 6.

procedere nel confronto e nella relazione dialogica costante con essa, diventandone la problematizzazione radicale.

“Intendiamo per scienza – dice Semerari – il comportamento intenzionale o l’atteggiamento realizzato come ricerca razionale della certezza e sicurezza esistenziale²⁷.”

Come “comportamento intenzionale” essa rimanda sempre ad un atteggiamento pre-logico o pre-categoriale; sicchè, ogni qualvolta sul piano filosofico si perda la cognizione dell’attività intenzionale che la scienza rappresenta, per cui “ne v’è” dell’individuo, si affaccia la tentazione di scivolare nella soluzione rassicurante dell’atteggiamento a-problematico, che si può assimilare – dice Semerari – all’atteggiamento di accettazione del totalitarismo in politica.

Quest’ultimo infatti consegna l’uomo alla tutela rassicurante e paternalistica delle istituzioni e converte paradossalmente il bisogno di sicurezza in nuova angoscia ed incertezza:

L’organismo totalitario, reso entità autonoma per se stesso, finisce per l’assomigliare sempre più a qualcosa di arbitrario e misterioso, sorgente di instabilità e di inquietudine anzi che di sicurezza²⁸.

La possibilità che l’uomo smarrisca se stesso, come principio di autodeterminazione e di responsabilità, è legata, dunque, alla rinuncia ad un controllo critico sui paradigmi interpretativi e sulle istituzioni che governano

²⁷ *La lotta per la scienza*, cit., p. 19.

²⁸ *Ivi*, p. 18.

rispettivamente la conoscenza e la prassi umana, e lo sfilacciamento del tessuto della democrazia, alla possibilità che l'uomo persegua la soluzione irrazionale a quel bisogno ontologico di sicurezza che – sin dai saggi dedicati alla filosofia di Spinoza²⁹ – è caratteristica dell'uomo in quanto essere naturale esposto al rischio del proprio esserci.

Nella definizione dell'atteggiamento scientifico si interseca un altro tema importante nella riflessione di Semerari, nelle cui opere è possibile rinvenire le tracce di un costante interesse per l'esperienza culturale della psicoanalisi³⁰.

La scienza è una delle possibili strategie del rassicuramento umano: è il titolo sotto cui si raccolgono le tecniche di rassicuramento relative al Corpo e alla Natura, una della più potenti terapie, insieme alla Politica, alla Religione, alla stessa Filosofia, contro l'*insecuritas* esistenziale da cui l'uomo è affetto in maniera

250

²⁹ Il confronto con la filosofia di Spinoza appare a Negri molto importante. L'interesse per la filosofia spinoziana risale alla traduzione italiana (la prima) del *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, che G. Semerari curò nel 1952-53 (Sansoni, Firenze); lo si ritrova, successivamente, in G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, e a proposito della voce: *B. Spinoza* in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da M. F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone, vol. XIII: *Il pensiero moderno*, Marzorati, Milano 1968, pp. 1-136.

³⁰ Sul tema del rapporto del pensiero di Semerari con la psicoanalisi si sofferma Rovatti: "C'era una sorta di interdetto nei confronti della psicoanalisi e una sorta di ulteriore interdetto verso la coppia psicoanalisi-marxismo. Negli anni Sessanta le tracce le possiamo trovare in *Scienza nuova e ragione*. Negli anni Sessanta Semerari appartiene a quel gruppo di intellettuali di punta che cancellano questo interdetto e fanno funzionare, in senso progressivo, sia il marxismo sia la psicoanalisi e la loro congiunzione." Cfr. P.A. Rovatti, *Presenza della psicoanalisi in Giuseppe Semerari*, in Furio Semerari - Francesco Fistetti (a cura di), *La malinconia di Hume*, cit., p.96.

*essenziale*³¹; è il tentativo di rendere meno precaria ed insicura l'esistenza e di guidare intelligentemente il comportamento.

Per Semerari l'esercizio della filosofia, è un "[...] andare alle spalle della Scienza, della politica, della religione, alla ricerca di quell'origine che rende ragione del *perché* tali tecniche di assicuramento siano nate, scavalcando quel *come* vengano di continuo elaborate al loro interno³²."

Al limite, l'atteggiamento scientifico deve investire la Filosofia che deve problematizzare se stessa e sapersi come un'altra delle tecniche di assicuramento umano, genealogia in cui si mostra la radice dell'*insecuritas* come origine del sapere.

Questa idea dell'atteggiamento scientifico consente di ripensare lo spontaneo legame tra l'esistenza e le operazioni teoriche che è andato smarrito.

251

³¹ Semerari dedica penetranti riflessioni al tema della insicurezza essenziale dell'uomo, in quanto *non-può-essere-senza-cura*, nella premessa al testo: *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, Milano 1982 (seconda edizione 2000). Semerari considera l'uomo insicuro in un modo *essenziale* perché egli non sussiste per se stesso (*selbstständig*), in maniera autonoma, ma dipende sempre, in qualche misura, dal rapporto con la Natura e con gli altri. Così si esprime in proposito: "La sua *possibilità* di essere attivamente se stesso passa attraverso la *necessità* del suo essere passivo nella dipendenza dalla Natura e Dagli Altri. Il dover dipendere da ciò che, in linea di principio, non può tenere continuamente sotto presa e solo parzialmente può far rientrare nel proprio potere decisionale, mette l'uomo nella condizione della *insecuritas*, che, ripeto, è essenziale, perché gli si accompagna indivisibilmente nel ciclo intero della sua esistenza, che non può fare a meno, se non al prezzo della soppressione, dei rapporti con la natura e con gli Altri." (p. 8).

La Scienza è il titolo sotto cui si raccolgono le tecniche di assicuramento relative al Corpo e alla Natura (tecniche della *previsione*); nell'ambito della scienza rientra anche la Storiografia quale tecnica di assicuramento verso il Passato (tecnica della *memoria*). Anche il Passato, fino a quando è ignorato, può generare angoscia.

³² V. Meattini, *La sabbia e la roccia. Il radicalismo critico-problematico di Giuseppe Semerari*, ne *La malinconia di Hume*, cit., p. 93.

Scienza ed esistenza

La radicalizzazione ontologica del problema della scienza sollecita Semerari a ritornare³³ sul significato del concetto di *scienza nuova* o *filosofia come scienza rigorosa*. All'argomento dedica anche le riflessioni de *La lotta per la scienza*, nel saggio *Sintassi e scienza nuova*.

A proposito della crisi delle scienze e della razionalità, che è l'effetto dell'imperio di una *ragione formale*, così si esprime:

Per essa la scienza si scinde da ogni relazione che non sia relazione con se stessa, auto-relazione, e si trasforma in un fatto assoluto non giustificabile che con la sua *presenza di fatto*.

La domanda circa la intenzionalità cade al di là dei limiti della sintassi, perché la intenzionalità è etero-relazione, movimento dal non-scientifico allo scientifico, laddove la sintassi rimane chiusa nella scienza stessa, branca della scienza nel suo insieme.³⁴

252

La lotta per una *scienza nuova*, che richiama Vico e coincide con la *scienza rigorosa* di cui parlava Husserl, è un *movimento* del pensiero che riannoda il legame interrotto fra le costruzioni teoriche e gli interessi e gli scopi del mondo umano. La *scienza rigorosa*, nel significato attribuitole da Semerari, è scienza di quell'*apriori pre-logico e pre-scientifico* che è la relazione originaria tra l'uomo, la natura e gli altri uomini. E' a partire da questa materialità in cui si incarnano i bisogni, gli scopi e le aspettative umane, che la scienza diventa

³³ Si era già occupato del tema nel testo *Scienza nuova e ragione*, cit.

³⁴ *La lotta per la scienza*, cit., p.51.

progettazione razionale. Sono i rapporti di potere tra gli uomini a determinare il concetto e l'uso che si fa della scienza.

Se la fenomenologia è critica della pretesa delle scienze di costituirsi come sistemi autoreferenziali, chiusi nel loro formalismo logico-sintattico, il marxismo è critica radicale della pretesa delle formazioni economico-politiche di valere come inespugnabili fortezze, o dati naturalisticamente ovvi. Non si dà possibilità di lottare contro l'alienazione umana senza rifarsi all'uno o all'altro metodo critico. La critica della scienza non può fare a meno della critica alle strutture economico-politiche a cui quella scienza serve³⁵. La "crisi delle scienze europee" si andrà precisando come la crisi di una maniera storicamente determinata di concepire e di praticare le scienze – di una maniera funzionale ad un certo modello di strutturazione produttiva e di gestione scientifico-tecnologica – che genera l'effetto alienante per cui alle *scienze di fatto* corrispondono *uomini di fatto*.

Nella *Prefazione a Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini* l'autore richiama l'attenzione sul fatto che la scienza, nella

³⁵ Sul costante confronto di Semerari con i temi del marxismo, si veda il saggio di A. Altamura, *Il "marxismo aperto" di Giuseppe Semerari*, ne *La certezza incerta*, cit. Nella produzione semerariana degli anni Settanta si collocano numerosi testi che insistono sul ruolo che si deve riconoscere al marxismo, come *Filosofia e potere*, *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, la cura dei fascicoli monografici di "aut aut", dedicati a *La scienza e i problemi dell'uomo* (119-120, 1970) e a *Dialettica della natura e materialismo* (129-130, 1972), ed il volume collettivo: G. Semerari, (a cura di), *La scienza come problema. Dai modelli teorici alla produzione di tecnologie: una ricerca interdisciplinare*, De Donato, Bari 1980. Non si tratta però di una "fase" della elaborazione teoretica di Semerari. Dice Altamura: "La riflessione sul marxismo, infatti, presente già prima degli anni Settanta, continuerà a rivestire una posizione centralissima fino agli ultimi scritti e in modo particolare nel lungo e articolato saggio del 1995: *Il modello materialistico. Marx e la storia della filosofia*". Id., *Il "marxismo aperto" di Giuseppe Semerari*, ne *La certezza incerta*, cit., pp. 207-208.

sua riduzione formalistica e tecnicistica, appare la giustificazione della forma alienante imposta alle relazioni umane dall'organizzazione produttiva capitalistica.

Della scienza non esiste solamente una storia interna ma pure una storia esterna , ossia il problema della scienza non si esaurisce nella sintassi ma coinvolge gli interessi di classe a cui sono funzionali le formali costruzioni scientifiche.³⁶

Qui Semerari chiarisce che l'attualità dei temi che aveva proposto negli anni Sessanta, rispetto al dibattito aperto, anni dopo, dalla filosofia strutturalista di Louis Althusser, con la sua idea della *Storia senza soggetto*, consiste nella proposta di un razionalismo filosofico-politico, che includa la tematizzazione dei soggetti viventi tramite il concetto di *praxis*.

254

Il misticismo della tecnica

È l'interesse per il tema dell'esistenza nella sua dimensione storica, temporale e finita, a spingere il filosofo a confrontarsi con le filosofie dell'esistenza, in particolare la concezione heideggeriana della tecnica. Heidegger è fra gli autori dei quali Semerari fornisce un'originale interpretazione, attribuendo al filosofo moravo

³⁶ *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit., p. 11.

l'atteggiamento che chiama *malafede esistenzialistica*³⁷. L'analisi heideggeriana circa il dominio della tecnica sul mondo dell'uomo approda ad un nuovo misticismo dell'Essere.

Il tema è nel saggio *La intenzionalità tecnica*, dove l'autore esprime una critica radicale a quelle filosofie che, facendo credere di parlare in nome dell'esistenza, non fanno che riattualizzare il "misticismo", l'atteggiamento di passività e silenzio dell'uomo al cospetto delle formazioni teoriche e pratiche delle quali perde la consapevolezza di essere il principio di imputazione ed il fondamento. Semerari si riferisce alla filosofia di Heidegger e alla sua concezione della tecnica come "disvelamento" che conduce alla negazione dell'uomo come progetto possibile consegnandolo alla passività rilassata della *Gelassenheit*:

255

Ho parlato altrove di una *malafede* teoretica di Heidegger. Mi sembra che la posizione sulla questione della tecnica confermi questa malafede. Nella lotta dell'uomo moderno contro i pericoli della sua deiezione tecnicistica, la opposizione di Heidegger alla tecnica e alla

³⁷ Nella seconda parte del testo *Scienza nuova e ragione*, intitolata *L'analitica esistenziale*, Semerari intende l'analitica dell'esistenza come lo strumento essenziale di cui deve fare uso la scienza rigorosa. Essa è la capacità di portare alla luce lo "strato" dell'esperienza precategoriale, il suo senso primitivo e profondo e i bisogni che vi si manifestano. Tutt'altro è il significato dell'analitica esistenziale condotta da Heidegger in *Essere e tempo*. La malafede teorica consiste nell'occultare ciò che, in apparenza, si vorrebbe tematizzare: l'esistenza dell'uomo. Heidegger si opporrebbe solo in apparenza alla deiezione e all'alienazione tecnicistica, e consegnerebbe l'uomo alla logica dell'appartenenza all'Essere. L'uomo non può fare altro che accettare di appartenere all'orizzonte storico del disvelamento dell'Essere come al proprio destino; ciò determina lo smarrimento del principio di responsabilità rispetto alla decisione sui fini relativi a quel progetto razionale che è l'esistenza. La lettura attenta e filologicamente curata della filosofia heideggeriana, da *Essere e tempo* ai testi successivi alla *Khere*, sfocia in un giudizio critico negativo che assimila il filosofo moravo alla tradizione mistico-tedesca germanica.

sua intenzionalità razionale, fatta sulla base della richiesta di un disvelamento che non deve disvelare l'uomo ma un mitico 'Quello', ha per risultato non la dissoluzione dei pericoli del tecnicismo, ma la confusione delle carte sul tavolo della discussione ideologica, e, sul terreno culturale, l'anacronistica e reazionaria ripresa della tradizione mistica germanica e scolastica.³⁸

Semerari, invece, attribuisce alla tecnica un significato radicalmente umano: è la possibilità di portare a termine un progetto, è risolvere una situazione problematica. La definizione della tecnica poggia sul concetto fenomenologico di *intenzionalità*; è una dinamica intenzionale che conduce il soggetto a dare forma al mondo e significato agli oggetti in rapporto all'uso che ne fa. La tecnica esprime l'essenza creativa dell'uomo, è il luogo di definizione della forma, è l'attività che attualizza i possibili significati dell'essere, portandone a definizione alcuni.

256

Il tema dell'alienazione umana, delle sue forme economiche, politiche, scientifiche, si intreccia con quello della tecnica.

La tecnica può essere contraddetta da se stessa quando, per la perdita della propria intenzionalità, si riduce in tecnicismo, che è un vero e proprio misticismo della tecnica. Il tecnicismo (criptoidealisticamente) chiude la tecnica in schematizzazioni meramente operative [...] La conseguenza di tutto ciò è che il tecnicismo viene a trovarsi oggettivamente affiancato al misticismo (e allo spiritualismo in genere) nel disconoscere la tecnica (e la

³⁸ *La lotta per la scienza*, cit., p. 92.

sua storia) come determinante ai fini della esplicazione ontologica dell'uomo e della realizzazione della sua responsabilità razionale.³⁹

Essa, in quanto è progetto, volontà di appropriazione intelligente e controllata della natura, è anche la costituzione di una condizione di responsabilità dell'uomo in rapporto al mondo. D'altra parte è l'uomo stesso ad essere ontologicamente strutturato dal suo rapporto con la natura, che avviene specialmente tramite la tecnica; gli stessi fini umani sono storicamente costituiti entro l'orizzonte storico in cui l'uomo è collocato.

Sottratta ad ogni problematizzazione, la tecnica determina il tecnicismo – il misticismo della tecnica – e la tecnocrazia, per la quale si strutturano rapporti di potere tra gli uomini in virtù della loro capacità di gestire le operazioni tecniche ma va smarrita la consapevolezza circa i fini verso i quali le operazioni tecniche sono orientate. Tanto il tecnicismo quanto la tecnocrazia producono l'estraneazione dell'uomo rispetto a se stesso e agli altri, e lo consegnano alla logica della accettazione rassegnata e passiva delle strutture dell'essere come se costituissero un orizzonte invalicabile.

L'autore respinge ogni soluzione teorica che, o con il riferirsi al formalismo della ragione, o con l'atteggiamento della "malafede esistenzialistica", produca nuove forme di accettazione mistica delle strutture dell'essere, ricalcando quel paradigma *parmenideo* la cui ricorrenza coincide con le differenti forme assunte, nella storia del pensiero, dalla

³⁹ Ivi, p. 87.

visione sostanzialistica della verità, in una costante e sempre rinnovata dialettica con il paradigma *protagoreo*⁴⁰. Considera il marxismo la posizione teorica in grado di “liquidare” le due soluzioni del misticismo e del tecnicismo; la visione marxiana dell’uomo gli appare la definizione antropologica in grado di evitare ogni ipostatizzazione, spiritualistica o materialistica, di una natura *umana*, e di pensare la soggettività come tessuto costituito dalla interazione tra natura e cultura, strutturata all’interno di una realtà ontologica che è relazione tra uomo-natura-altri uomini.

Le riflessioni che Semerari maturava negli anni Sessanta rappresentano un fecondo solco teorico rispetto alla definizione di temi che sarebbero diventati centrali nel dibattito postindustriale, postmoderno e globalista. Lo sostiene Negri, nel quadro di alcune riflessioni svolte in margine alla questione del lavoro⁴¹, affrontando il problema delle forme con le quali l’ontologia dell’operare umano (la potenza produttiva) viene strutturata e dominata, oppure si mette nelle condizioni di rivoltarsi, di liberarsi e di perseguire la felicità.

Hardt e Negri, nelle analisi sviluppate in *Impero*⁴², sostengono che, con la definizione toyotista e post-fordista della organizzazione capitalistica del lavoro, lo stesso processo di valorizzazione ha assunto una connotazione immateriale, in quanto si realizza nei servizi

⁴⁰ Per un’analisi degli atteggiamenti protagoreo e parmenideo, si veda *Modello parmenideo, modello protagoreo*, in Giuseppe Semerari, *Filosofia. Lezioni preliminari*, Guerini e Associati, Milano 1982, pp. 61-68.

⁴¹ T. Negri, *Una rottura italiana: produzione vs. sviluppo*, cit.

⁴² W. Hardt – T. Negri, *Empire*, The President and Fellows of Harvard College, 2000; *Impero*, trad. it. e cura di A. Pandolfi e D. Didiero, Rizzoli, Milano 2002.

cognitivi e quindi nel lavoro immateriale, trasformando la stessa definizione del lavoro vivo.

L'analisi delle forme dell'alienazione deve tenere conto dell'approfondimento e dell'estensione del comando capitalistico sul lavoro, e alla categoria di *pluslavoro* e di tempo alienato come sottrazione del tempo della vita all'operaio dobbiamo sostituire quella del *comando sulla vita* come *valore d'uso*, interamente funzionalizzata alla formazione del profitto. Nel passaggio storico da una società disciplinare ad una società di "controllo" emerge la tematizzazione filosofica che non c'è più un "fuori", perché la vita è interamente coinvolta nella produzione e nella riproduzione. La composizione sociale del lavoro salariato soggetto al profitto è mutata, e la forza lavoro, nel postfordismo, viene ridefinita come lavoro diffuso, flessibile e precario, espressione della *vita messa al lavoro* da un *biopotere* che fa passare il suo comando anche attraverso la dipendenza dell'uomo dalla tecnica.

L'attualità delle riflessioni di Semerari sulla scienza consiste nel proporre il lavoro filosofico come critica radicale al dogmatismo in tutte le sue forme (politico, scientifico, istituzionale), e capacità di individuare, attraverso il radicalismo dell'interrogazione, le nuove forme del dominio, anche laddove siano invisibili.

Il necessario incontro tra fenomenologia e marxismo consente di ricostruire il legame delle formazioni teoriche, religiose, economiche, culturali, scientifiche, politiche, ed istituzionali, con il corpo e con il vissuto concreto dei soggetti, nella comune lotta per la ricostruzione di un significato di verità a partire dalla presa di coscienza della struttura temporale e quindi storica, del soggetto. Tale

operazione genealogica e decostruttiva affonda nei livelli ante-predicativi e a-formali, e consente di ripensare il valore della vita, oggi intesa solo come valore d'uso o lavoro vivo da cui ricavare profitto.

Comunicazione e rifondazione della comunità umana

L'assunzione della prospettiva scientifica presuppone un nuovo concetto di verità come allargamento dialogico, risultato della comunicazione interumana, principio etico di riorganizzazione e rettificazione delle relazioni sociali⁴³. Il tema del carattere etico della verità, che era al centro delle riflessioni di *Il carattere del filosofare contemporaneo*, ritorna nel quinto capitolo della *Lotta per la scienza*, dove viene affrontato il problema della comunicazione.

260

⁴³ "Per il filosofare contemporaneo, la verità non nasconde l'uomo ma lo disocculta a se stesso, non sopprime le *dòxai* ma le organizza progressivamente nell'orizzonte problematico della coesistenza o socialità umana, secondo la prospettiva della maggiore coordinazione e armonizzazione possibile. [...] Ciascuna *dòxa* è *quantità* di verità, che per le *dòxai* è *possibilità di qualificazione interrelazionale*, sì che la verità non sussiste altrove che nell'infinito connettersi, in agganci sempre più solidali e comprensivi, delle *dòxai-quantità*." G. Semerari, *Il carattere del filosofare contemporaneo*, cit., p. 390.

Il presupposto dell'argomentazione è *il principio di relazione* che attraversa per intero l'arco del pensiero di Semerari costituendone una possibile chiave di lettura⁴⁴. Sono le riflessioni di *La filosofia come relazione*, dove Semerari si confronta con la filosofia di Enzo Paci, a chiarire la concezione ontologica dell'essere come *relazione* fra uomo-Natura-altri e dell'uomo come *possibilità* della *relazione* e della *comunicazione*, legata alla consapevolezza del limite e della temporalità dell'esistenza.

All'ontologia relazionale, in cui l'esistenza è vista come relazione strutturale con l'essere, è legata l'idea che essa, nella sua costitutiva finitudine, sia rapporto con il possibile, tensione – spinozianamente: *conatus* – struttura ontologicamente protesa verso l'essere senza mai identificarsi con esso, progettualità.

Senza alcuna concessione all'ovvietà, e mettendo in evidenza come la comunicazione non possa mai considerarsi "pre-garantita", ma sia sempre problematica ed aperta, Semerari chiarisce i fattori culturali alla luce dei quali il problema in esame assume tutto il suo spessore problematico.

261

⁴⁴ Ferruccio De Natale sostiene che il tema attraversa tutta la riflessione semerariana sino all'ultimo corso di filosofia teoretica, tenuto nel 1995-96, dedicato al tema *Analisi della relazione e fenomenologia delle relazioni*. Cfr. *La filosofia come Lebensberuf*, cit., p. Nella *Premessa* alla nuova edizione de *La filosofia come relazione*, (cit.), De Natale chiarisce che il contesto storico in cui maturano le riflessioni contenute in questo libro è la stagione filosofica del neoilluminismo italiano, la pubblicazione delle opere di Enzo Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, del 1957, di Giulio Preti, *Praxis ed empirismo*, del 1957, di Ludovico Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953.

Alla crisi della definizione sostanzialistica della verità hanno contribuito tanto il neopositivismo che la fenomenologia, per cui il sapere scientifico ha dovuto rinunciare ad ogni pretesa di universalità ed oggettività; abbiamo ormai rinunciato a trasferire sui linguaggi delle scienze ogni attesa di definitività e di absolutezza; lo sviluppo delle scienze ci ha reso consapevoli che il mondo è il *limite* della possibile comunicazione e dell'interscambio tra tutti i possibili convenzionali sistemi di segni che le scienze rappresentano, il limite degli infiniti *giochi linguistici*. L'applicazione allo studio dei meccanismi di formazione del sapere di scienze come la sociologia, la psicopatologia del linguaggio, la psicoanalisi, ha dato un contributo fondamentale alla destituzione della nozione di "coscienza pura".

Per Semerari il lungo processo di decostruzione dei linguaggi e dei significati con i quali interpretiamo il mondo – di cui attribuisce il merito alla fenomenologia e alla filosofia analitica – ha portato la filosofia a confrontarsi con la dimensione intersoggettiva in cui sono implicati il *corpo*, con gli strati di significatività materiale, biologica, e psicologica, di cui è portatore, e la *rappresentazione dell'altro*, intesa – come sostiene Ricoeur – come un limite etico che impegna il pensiero a porre, circa la comunicazione, il problema della costruzione di una *totalità etica* e di un *regno dei fini*.

Se la concezione "sostanzialistica" della realtà rimanda ad una visione antropologica che include l'uomo entro un orizzonte statico di strutture necessarie, fisse, ed ineludibili, la concezione dell'essere come relazione storica consente di ripensare il problema della verità non

più in termini epistemologici ma in termini etici, come un orizzonte possibile che può essere costituito all'interno di una comunicazione sempre più ampia ed inclusiva.

L'originario fondamento non è la sostanza ma *il fondamento senza fondamento pre-garantito*, la relazione, in cui l'esistenza dell'uomo è incastonata come possibilità. La comunicazione ha in sé la possibilità dell'aporia e dell'errore proprio perché avviene all'interno di una dimensione intersoggettiva determinata dalle variabili legate alla dimensione fisica e materiale della corporeità dei soggetti. Le aporie della comunicazione costituiscono il principio metodologico che spinge il pensiero a ritornare sull'interpretazione, a risolvere le fallacie della comprensione.

Nelle considerazioni riassunte si fonda il principio della radicalità dell'interrogazione critica che avrebbe informato gli scritti dedicati al marxismo di *Filosofia e potere*⁴⁵, dove Semerari sosterrà con forza la necessità di mettere in discussione le nuove forme assunte dal sostanzialismo della verità nel *Dia-mat*, la rappresentazione del materialismo volgare che, ricadendo in formulazioni assolutistiche e dogmatiche della verità, mascherava le cristallizzazioni di potere sedimentate nella burocrazia di regime, nel Partito, nello Stato, nuove manifestazioni della sclerotizzazione e della interruzione della comunicazione.

⁴⁵ Cfr. G. Semerari, *Filosofia e potere*, capitoli IV (*Il marxismo aperto delle democrazie popolari*) e V (*Burocrazia, tecnocrazia e libertà*), cit.

Una nuova teoria della civiltà

Affrontando il tema dell'*insecuritas* essenziale⁴⁶ che affligge l'uomo, Semerari avrebbe ribadito che ogni *Teoria della Civiltà* è una sorta di *Soteriologia generale*, ossia una tecnica di assicuramento esistenziale accanto alle altre, la Scienza, la Politica, la Religione, con le quali l'uomo cerca di sottrarsi ai rischi ai quali la stessa esistenza, come relazione con la Natura e con gli altri, lo espone.

Vanno interpretate attraverso questa prospettiva le riflessioni contenute nell'ultimo dei saggi della *Lotta per la scienza* dove Semerari avverte la necessità, sia scientifica che politica, di rettificare il concetto di civiltà e di porre a fondamento di essa una capacità valutativa, atta ad evitare tanto il dogmatismo quanto il relativismo. E' il concetto di cultura, in quanto non coincide col significato di civiltà e si riferisce ai valori che potenziano l'umanità, a rappresentare il criterio di valutazione della civiltà, se la si intende, con Kant, come la capacità di porre le condizioni perché l'uomo attui il suo essere razionale e diventi in grado di scegliere i suoi fini autonomamente e secondo ragione. Ciò equivale a rappresentare la possibilità di definire una progettazione razionale, da parte dell'uomo, dei suoi fini, ai quali pervenire per mezzo della civiltà stessa.

La prospettiva adottata da Semerari appare distante dalle forme pessimistiche della critica di Adorno, come pure dalle utopie di altri pensatori della scuola di Francoforte, come Marcuse, con cui pure condivide la

⁴⁶ Il testo è *Insecuritas*, cit.

diagnosi secondo la quale la definizione formalistica della scienza e della ragione ha fatto sì che la scelta dei fini rimanesse del tutto priva di intelligenza; alle utopie e alle nuove prospettive escatologiche bisogna sostituire la considerazione della situazionalità storica dei mezzi come pure dei fini, dice Semerari, la quale preserva dagli opposti rischi del fanatismo e dell'utopismo. Tra lo slancio verso un futuro messianicamente inteso come "di là da venire" ed il restare intrappolati nelle strutture dell'essere dato, senza riuscire a progettare altri orizzonti di significato, c'è la possibilità di ricostruire un legame razionale tra i mezzi e i fini tramite la auto-progettazione razionale consapevole di se stessa che è la *scienza rigorosa*. Nella prospettiva husserliana della *strenghe Wissenschaft*, deve essere possibile investire la scienza delle ragioni della vita, utilizzare l'immenso potenziale creativo ed organizzativo della tecnica per un nuovo progetto di civiltà.

265

La lotta per la scienza propone di esercitare la riflessione filosofica per cercare una forma di salvezza razionale restando "figli della terra"⁴⁷, per abitare consapevolmente "quell'origine che non può essere altro che il mondo esistenziale dell'uomo (Corpo, Natura, Altri) divenuto, per

⁴⁷ L'espressione è di Platone e viene adoperata da Semerari nel saggio *Comunità e responsabilità umana*, nel capitolo *Esistenza, valore e comunità umana in Platone*; Semerari si riferisce alla capacità dell'uomo di creare la storia: " Per creare la storia, per essere cioè *figli della terra*, occorre essere capaci di libertà di fronte ad essa, in grado di umanamente dominarla per i fini dell'uomo nella sua verità umana, occorre in ogni caso essere *amici delle idee*." (Giuseppe Semerari, *Comunità e responsabilità umana*, Lacaita, Manduria 1960, p.166.) In questo contesto l'espressione è adoperata per significare la capacità dell'uomo di guardare all'orizzonte ideale mantenendo un atteggiamento libero e critico che si radica nella consapevolezza della propria finitudine.

lui, dimora sicura, non più luogo di esilio, non più abisso di angoscia e di terrore⁴⁸.”

Quella di Semerari è un’opzione teoretica per una filosofia del finito, e per un umanesimo problematico “[...] che non oblia la finitudine dell’uomo, ma vede nell’uomo stesso, nelle sue capacità di intessere “rapporti” – cioè nel suo essere un centro di relazioni temporalmente determinate – il punto di imputazione del “senso” della storia⁴⁹.”

Spesso Semerari fa riferimento alla metafora della scala di Wittgenstein per descrivere cosa sia stata la filosofia in rapporto alla scienza concepita come autonoma coscienza metodologica e sintattica. Nelle pieghe del discorso de *La lotta per la scienza* c’è un’appassionata difesa del ruolo della filosofia, a cui viene restituita l’alta dignità di un’interrogazione socratica sul senso della scienza per l’uomo, e sul rapporto teleologico della conoscenza con i valori, contro ogni sua “dichiarazione di morte” che derivi dalla sua riduzione ad “ancella” di una Ragione formale, così come anche dalla sua limitazione in una definizione di tipo storicistico-idealistico.

La definizione della filosofia come *scienza rigorosa* costituisce anche un prezioso punto di riferimento nella didattica della filosofia, circa il senso del filosofare, che non è il restare intrappolati nella “filastrocca delle opinioni”: è cercare il senso delle cose, è restituire il mondo della vita, della morale, dei valori, della conoscenza, alla “presa” della riflessione razionale, evitando di abbandonarlo al dominio dell’ignoranza o ai surrogati della scienza.

⁴⁸ G. Semerari, *Insecuritas*, cit., p. 17

⁴⁹ F. De Natale, *Filosofia come Lebensberuf*, cit., p.94.

Come asserisce Francesco Valerio nella *Nota del curatore*, premessa al testo, ripubblicare oggi *La lotta per la scienza* appare non soltanto un atto di doveroso omaggio alla memoria di un “maestro” del pensiero, riconoscendone il contributo all’emancipazione della riflessione filosofica dalla servitù nei confronti del dominante modello storiografico idealistico degli anni Cinquanta; è anche rispondere al bisogno teorico di “ricollocare al centro della riflessione contemporanea il problema della costituzione di una razionalità oltre il moderno, di una nuova razionalità critica, non prigioniera di una logica lineare della razionalità che sia in grado di recuperare sul piano ontologico la potenza creativa delle soggettività nella loro dinamica relazionale”⁵⁰.

La riflessione circa un progetto possibile di razionalità che sfugga alla logica della strumentalità tecnico-scientifica e al dominio del “pensiero unico” è affidata alla capacità dei soggetti di ritrovare il potere di autodeterminazione che è implicito in un’ontologia del finito. Fare filosofia per ritrovare il senso della *lotta* e della *resistenza* al processo pervasivo di *espropriazione dell’umano* appare così il messaggio più attuale che Semerari ci abbia lasciato.

⁵⁰ F. Valerio, *Nota del curatore*, in G. Semerari, *La lotta per la scienza*, cit., p. XXV.