

Recensione di/Review of
Filosofie Contemporanee
(edited by Michele Borrelli and Raúl Fornet-Betancourt)*

Francesca Caputo



Topologik
EISSN
2036-5462

Cite this article:

Caputo, F. (2012), «Recensione di/Review of "Filosofie Contemporanee", edited by Michele Borrelli and Raúl Fornet-Betancourt, Luigi Pellegrini Publisher, 2010», in *Topologik - Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, Issue n°11: 52-61.

Subject Area:

Philosophical Studies

Short Biography of Francesca Caputo

PhD in "Formation Models" and "Cultore della Materia" (Expert of subject) about General Pedagogy at the University of Calabria. She has been Adjunct Professor (Professore a contratto) of the course "Formation Models" (2004-2008) and Temporary Research Fellow ("Assegnista di ricerca") in General Pedagogy (2004-2006) at the university of Calabria. Currently, is regular teacher of "Literary Subjects" in Second level secondary school (high school). Co-editor of the journal "Topologik - Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali" (*International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences*). She is the author of four monographies: *Scienza pedagogica comunicativa: Jürgen Habermas*, Pellegrini, Cosenza 2003; *Etica e Pedagogia*, 3 voll., Pellegrini, Cosenza 2005. He edited books and has written essays and reviews about philosophical and pedagogical topics, published in specialist journals and collective volumes. Globally, in the research activity and consequent scientific works has followed these fundamental topics: theoretical field, of foundation and logic of pedagogical theory and methodologies of human and social sciences.

Sommario: Recensione di Filosofie Contemporanee

Questo contributo è una recensione del libro curato da Michele Borrelli e Raúl Fornet-Betancourt dal titolo *Filosofie contemporanee* in cui si propone un viaggio nel mondo filosofico contemporaneo attraverso i contributi di alcuni dei suoi maggiori protagonisti. È un *excursus* sulle grandi svolte della storia della filosofia contemporanea, il cui impatto dirompente (basti pensare alla pragmatica trascendentale di Karl-Otto Apel, alla filosofia della liberazione, al 'Gruppo Praxis', alla 'Scuola di Budapest', al "pensiero debole") è dato dall'aver generato e prodotto trasformazioni e conseguenze di vastissima portata nell'ambito del pensiero filosofico.

Parole-chiave: Fondazione, Filosofia, Teorie, Scuole, Modelli

Abstract: Review of Contemporary Philosophies

This contribution is a review of the book edited by Michele Borrelli and Raúl Fornet-Betancourt titled *Contemporary Philosophies* in which it is proposed a journey in the contemporary philosophical world through the reading of some reflections of its protagonists. It is an *excursus* about the major turning points in the history of the contemporary philosophy, whose explosive impact (you need only think of the transcendental-pragmatics perspective of Karl-Otto Apel, the philosophy of liberation, the 'Praxis Group', the 'Budapest School', the 'weak thought') has created and produced a wide range of transformations and consequences in the context of the philosophical thought.

Keywords: Foundation, Philosophy, Theories, Schools, Models

Il libro *Filosofie Contemporanee*, suddiviso in *saggi e interviste*, si avvale dei contributi dei maggiori protagonisti del pensiero filosofico contemporaneo, che, sebbene su piani diversi, hanno inciso profondamente nel dibattito filosofico più recente, inducendo svolte che possono essere ben definite dirompenti. Come spiegano nell'introduzione, i curatori del libro, Michele Borrelli e Raúl Fornet-Betancourt, hanno scelto il titolo di *filosofie contemporanee* e non di *filosofia contemporanea*, perché lo scopo è quello di delineare "una pluralità possibilmente ampia di approcci e una possibilità al plurale della stessa lettura filosofica"¹. Questo volume – oltre alle tante scuole di pensiero – come

* *Filosofie Contemporanee*, edited by Michele Borrelli and Raúl Fornet-Betancourt, Luigi Pellegrini Publisher, Cosenza 2010 (translation of texts from French and German: Michele Borrelli).

¹ *Ivi*, Introduzione/Introduction by Michele Borrelli and Raúl Fornet-Betancourt, p.6.

sottolineano i curatori, raccoglie esemplarmente anche l'uno o l'altro indirizzo che, pur avendo a monte specifiche eredità, non si lascia tradurre e imprigionare in schemi concettuali unitari². I curatori, eminenti rappresentanti di gloriose tradizioni di pensiero, incarnano e rappresentano quello che è lo spirito laico, plurale, problematico che muove l'opera. Fornet-Betancourt, tra i più celebri esponenti della filosofia della liberazione latino-americana, a partire dal 1989, apre un serrato confronto con le posizioni teoriche di Karl-Otto Apel ed Enrique Dussel, proponendo una trasformazione interculturale della filosofia. Michele Borrelli è conosciuto sia come pedagogista che come filosofo e nel corso del suo lavoro teoretico ha ripercorso dialetticamente i più disparati luoghi filosofici e scientifici del pensiero occidentale, approfondendone le categorie centrali per un superamento del postmodernismo, il recupero di un modello di ragione sulla scia di Kant e l'elaborazione, in prospettiva trascendentalpragmatica (Karl-Otto Apel), di un modello di fondazione pedagogica trascendental-discorsivo.

Questa importante e indispensabile opera per la discussione filosofica europea e mondiale si divide in due sezioni. La prima si compone di interviste a Karl-Otto Apel, Mario Bunge, Raúl Fornet-Betancourt, Michel Foucault, Manfred Frank, Agnes Heller, Karel Kosik, Julia Kristeva, Emmanuel Lévinas, Niklas Luhmann, Raimundo Panikkar, Gajo Petrovic', Jean-Paul Sartre; interviste condotte quasi tutte da Raúl Fornet-Betancourt e da suoi collaboratori e pubblicate nella rivista "Concordia", in francese, spagnolo e tedesco. Molte di queste interviste non sono mai state pubblicate in versione italiana e sono qui presentate nella loro trascrizione completa. La seconda sezione del libro si compone di 13 saggi, alcuni inediti, altri usciti nella rivista "Concordia", diretta da Raúl Fornet-Betancourt, e nella Collana "Metodologia delle Scienze Sociali", diretta da Michele Borrelli – studioso formatosi culturalmente in Germania ove ha insegnato in quattro università – che ha curato personalmente le traduzioni in italiano sia delle interviste sia dei saggi. Autori dei saggi sono: Hans Albert, Michele Borrelli, Carl Friedrich Gehlmann, Jürgen Habermas, Hermann Lübbe, Giacomo Marramao, Jürgen Mittelstrass, Gerard Radnitzky, Herbert Schnädelbach, Emanuele Severino, Gianni Vattimo, Albrecht Wellmer, Wolfgang Welsch.

Oggetto di questa monumentale opera, che supera le 700 pagine, sono le concettualizzazioni filosofiche maturate nell'ambito del dibattito filosofico più recente: filosofia analitica, filosofia continentale, marxismo, fenomenologia, esistenzialismo, svolta linguistica, teoria critica, pragmatica trascendentale, teoria sistemica, pensiero debole, filosofia della liberazione, filosofia interculturale, 'Gruppo Praxis', 'Scuola di Budapest' e altre correnti.

La prima sezione, dedicata alle interviste, si apre con Karl-Otto Apel (*La ricostruzione*

² Cfr. *ibidem*.

della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale³) il quale mostra che la sua trasformazione della filosofia implica viepiù una trasformazione della *ragione filosofica*, nel senso di una ragione che si materializza come ragione discorsiva o linguistica (*sprachliche Vernunft*). Karl-Otto Apel discute, in particolare, il problema della *fondazione* dell'etica e, più precisamente, dell'*etica del discorso*, dal punto di vista di una sua applicazione nei contesti attuali storici. Com'è noto, egli affronta questo problema nella *parte B* dell'etica, occupandosi della relazione tra il principio della normatività e le forme concrete di vita, mostrando i modi come portarsi riflessivamente oltre il regno kantiano dei due mondi e collocarsi su un piano di intersoggettività. La trasformazione apelianiana della ragione filosofica mette a fuoco non solo e non tanto la necessità che una *ragione trasformata* presupponga il piano semantico e semiotico intersoggettivo della comunicazione, ma che questo piano semantico e semiotico e, quindi, linguistico – già per la sua dimensione etica intrinseca – costituisca il fondamento di ogni pensare in termini di etica.

A seguire Mario Bunge (*Filosofia, scienza, politica*⁴), la cui opera, come egli stesso afferma, può essere caratterizzata come sforzo per unificare filosofia e scienza. Unificazione che confluisce anche con uno dei tanti presupposti apelianiani, quello della *complementarità* degli approcci metodologici ('scienze dello spiegare' e 'scienze del comprendere'). Per Bunge bisogna guardare la scienza da una prospettiva filosofica o critica; in altri termini: fare scienza con uno spirito filosofico. Ciò fa presupporre non solo una scienza non neutrale, ma una scienza filosoficamente *interessata*. Infatti, per Bunge non si tratta di fare filosofia a partire dalla scienza, ma di fare filosofia all'interno della scienza, che è poi il campo in cui la filosofia è sempre stata. Su un piano analogo di trasformazione della filosofia si pone anche Raúl Fonet-Betancourt (*La trasformazione interculturale della filosofia*⁵) il quale distingue tra multiculturalità, interculturalità e transculturalità. Il modello multiculturale si ferma alla constatazione del riconoscimento di varie culture, cercando di organizzare gli spazi in una sorta di convivenza più o meno pacifica e tollerante all'interno della cornice geografica in cui è situata una molteplicità di culture, la *transculturalità* è, invece, un progetto che parte dal presupposto della fine delle culture tradizionali, in base a cui sono, soprattutto, i giovani a vivere lo *status* di "transculturalità", poiché passano da una cultura a un'altra, non hanno un'identità culturale propria e sono, perciò, un prodotto "ibrido". Per Fonet-Betancourt, a differenza del multiculturalismo e del transculturalismo, nel modello *interculturale* le identità culturali hanno riferimenti più o meno stabili e tali riferimenti offrono la possibilità di pensare in termini di biografia personale, un punto quest'ultimo costitutivo, centrale, per la stabilità identitaria. Con Michel Foucault (*L'etica della cura di sé come pratica di*

³ Cfr. *ivi*, pp. 13-44.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 45-70.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 71-105.

*libertà*⁶) si passa dalla trasformazione della filosofia e della scienza alla ripresa di un concetto classico del filosofare: la libertà come condizione ontologica dell'etica o, meglio, l'etica come cura di sé, proprio nel senso greco-romano o delle nostre origini, in cui il prendersi cura di sé e della libertà individuale si riflettono come etica in generale o universale. E per Foucault non si può aver cura di sé senza conoscere. In questo senso, l'etica si lega inevitabilmente al *gioco* di verità. Se si passa da questa prospettiva del filosofare – se vogliamo classica – a Manfred Frank (*La ragione nel processo dei discorsi decentralizzati*⁷), ci muoviamo all'interno di un tema centrale dell'attuale discussione filosofica: il *processo alla ragione*. Frank è tra i filosofi tedeschi colui che si è occupato più intensamente dello sviluppo della filosofia francese: da Sartre fino alle nuove tendenze del *neostrutturalismo* e del *postmodernismo*. Ambiti questi ultimi nei quali – come rileva Frank – si è parlato *della* ragione, portando avanti, però, un concetto indifferenziato e *sospetto* di essa. Di qui il lavoro analitico-retrospettivo dell'Autore e il richiamo all'Illuminismo e a quelle due definizioni di ragione in concorrenza tra loro: la ragione meccanica, come la chiamava Kant, di contro alla ragione organica o analitica che tutto scompone – un grande tema anche in Sartre: spirito d'analisi (*esprit d'analyse*), spirito sintetico (*esprit de synthese*). Non siamo qui solo in presenza di una 'biforcazione' o, meglio, di una frattura o di un dimezzamento della ragione, piuttosto dell'evidenza che la pluralità delle forme della ragione è così fondamentalmente plurale che viene meno ogni fondamento su cui poter basare una unità delle forme (nella forma, appunto, di una ragione universale). Non si tratta in Frank del problema del centro o della sostituzione di un centro con molti, piuttosto della riformulazione di una policentrica della ragione. Agnes Heller (*Il mio percorso filosofico*⁸), celebre esponente della "Scuola di Budapest", discute il suo percorso filosofico, di come si avvicinò alla filosofia: *per sapere, per capire*. Di fronte ai grandi e assillanti problemi con i quali l'umanità oggi si vede confrontata, compito della filosofia, secondo la sua prospettiva, è il dialogo comune. Superare la divisione della società in dominanti e dominati, a partire dalla posizione filosofica della "Scuola di Budapest", richiede eguaglianza di possibilità nella presa di decisioni, comunità in dialogo, che conservano, tuttavia, le loro peculiarità inconfondibili. Per la Heller la filosofia riflessiva, la filosofia post-metafisica, sono le forme di filosofia più appropriate al nostro tempo. Il contributo di Karel Kosik (*Che siano i cittadini a fondare il mondo libero*⁹) si impernia sul concetto di "prassi", che per lui è anzitutto domanda relativa alla libertà. Per Kosik, grande pensatore cecoslovacco, marxista, cuore pulsante della *Primavera di Praga*, compito della filosofia è un'analisi del tempo da cui emerga che la cosiddetta normalità è una realtà rovesciata. Sulla base di questa analisi

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 107-135.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 137-177.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 179-191.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 193-208.

filosofica, si dovrebbe poi delineare la prospettiva della libertà, ma non la prospettiva astratta del regno della libertà di Marx, piuttosto – e meglio – la prospettiva concreta di liberazione dalle strutture del mondo rovesciato del nostro tempo. Al centro del contributo di Julia Kristeva (*Hannah Arendt: la politica e la singolarità*¹⁰) il pensiero arendtiano inteso come ‘smantellamento metafisico’ e smantellamento della politica. Per Hannah Arendt, secondo la Kristeva, si tratta di porre, a fianco del metalinguaggio dei politicanti a cui si accorda quello delle scienze politiche, l’esperienza dell’opinione che si forgia nella fragilità delle faccende umane e dove, per la rivelazione agonistica e libera, si delineano le mutazioni del campo politico, compresa la *vita* come un’azione e un’estraneità di ‘chi’(‘quanti’) ricomincia(no). Emmanuel Lévinas (*Filosofia, giustizia, amore*¹¹) identifica la giustizia con l’idea della lotta contro il male, distaccandosi dall’idea della non-resistenza al male. Lega, inoltre, la giustizia alla libertà (senza giustizia non ci sarebbe limite alla mia responsabilità) e all’amore (la giustizia viene dall’amore). Rispetto al famoso problema “l’uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma?”, sostiene l’individuazione per mezzo della responsabilità per l’altro. La relazione con l’altro è l’inizio dell’intelligibile; nella relazione con l’altro, nel suo Volto, sentiamo la parola di Dio. Niklas Luhmann (*Il nostro futuro dipende da decisioni*¹²) mostra che il nostro futuro dipende in misura notevole dalle nostre decisioni. Se in passato si puntava sulla produzione di un sapere socialdisciplinare, oggi, nella sociologia moderna, si tratta del *management* della contingenza e del rischio. Questa esperienza implica sia una coscienza del rischio nelle decisioni sia un aumento del bisogno di controllo. La prospettiva del rischio è, dunque, dominante. Non conoscere il futuro conduce – ripensato nel senso di un programma educativo – alla decostruzione di ideologie, ad una sorta di *debunking*, a una distruzione di supposte sicurezze. Raimundo Panikkar (*La dialettica della ragione armata*¹³) definisce il ruolo della filosofia nel contesto attuale e la funzione della filosofia nel mondo d’oggi determinato nelle sue strutture da ciò che chiama la ‘ragione armata’. ‘Disarmare la ragione armata’, questo il compito della filosofia, ma la ragione non si disarmava da sé; non si disarmava con l’aiuto di una ragione ancora più potente. Questo il motivo per cui la sua filosofia non è né esclusivamente razionale, né, per conseguenza, semplicemente teoretica. Il contesto, per Panikkar è proprio il piano su cui situare il compito critico – nel senso più esatto del termine. Panikkar insiste sul fatto che è la ragione occidentale moderna ad essere una ragione armata, e non solo la ragione politica delle super-potenze. Ora, la corsa agli armamenti della ragione, non conduce a nessuna soluzione. Sfociamo sempre in una ragione ancora più armata della precedente. È necessario il ricorso alla spiritualità, al ruolo del mito, etc., in quanto sfuggono alla

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 209-232.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 233-254.

¹² Cfr. *ivi*, pp.255-284.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 285-310.

manipolazione. Questo è il percorso su cui è improntata la sua filosofia. Gajo Petrović (*Libertà e creatività. La filosofia del 'Gruppo-Praxis'*¹⁴), una delle figure centrali del Gruppo Praxis di Zagabria (scuola che si pone in direzione critica in special modo rispetto all'interpretazione del marxismo come materialismo dialettico e storico, ma anche rispetto a quel genere d'interpretazione che spiega il marxismo solo come materialismo storico), fa notare che la prassi è un concetto che si rapporta ad ogni attività umana, nella misura in cui è libera, creativa, vale a dire: la prassi è un'attività che contraddistingue l'uomo in quanto uomo. In questo senso, l'opposto della prassi sarebbe l'attività alienata dell'uomo e più precisamente: l'autoalienazione dell'uomo. Il Gruppo Praxis ha cercato di elaborare una concezione in cui l'uomo è un essere libero e creativo della prassi; un ente, cioè, che non possiede una determinata natura, una 'essenza' non-storica, ma che, piuttosto, deve realizzare se stesso come possibilità storica, appunto come prassi. Attraverso un ulteriore sviluppo della filosofia della prassi, almeno alcuni del gruppo sono giunti al pensiero della rivoluzione, un pensiero che è pensato filosoficamente con tale radicalità che cerca di portarsi oltre la filosofia, nel senso tradizionale, e superarla. Jean-Paul Sartre (*Anarchia e morale*¹⁵) riprende la nozione di anarchia nel suo senso etimologico: società senza potere, senza Stato. Anzitutto, secondo Sartre è necessario esaminare quale tipo di società si può costruire senza poteri o, in ogni caso, senza il potere dello Stato. Il senso della società anarchica è quello di una società nella quale l'uomo non ha più poteri sull'uomo ma sugli oggetti. È necessario costruire delle comunità nelle quali vivere il più possibilmente liberi, così come gli anarchici desiderano vivere. L'unico scopo, che ciascuno dovrà avere, è l'uomo; ciò significa, però, che l'uomo non è ancora uomo. L'uomo non è l'assoluto, ma il suo fine è assoluto in quanto essere uomo significa essere morale. Ciascun uomo deve essere il prodotto della comunità e di una realtà libera.

La seconda sezione del libro si apre con Hans Albert (*Le pretese della pragmatica trascendentale alla luce del fallibilismo conseguente*¹⁶) che incentra la sua analisi sulla critica che la pragmatica trascendentale svolge nei confronti delle interpretazioni del razionalismo critico, per poi valorizzare il lato costruttivo del progetto del fondamento ultimo riflessivo. Secondo Hans Albert, chi concentra i propri sforzi nel produrre pretese illusorie di fondamento, illusorie per determinate soluzioni di problemi, indipendentemente dal loro ambito, perde molto facilmente la capacità di prendere in considerazione soluzioni alternative, benché esse non possano essere di per sé mai escluse. La certezza di essere in possesso della verità, anche rispetto ai problemi filosofici, non vale più che in altri ambiti della vita. Che si possa limitare il fallibilismo alle scienze reali, alla matematica e forse anche a determinati tipi di conoscenza

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 311-327.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 323-327.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 331-377.

quotidiana, e proprio per il pensiero filosofico si debba fare a questo proposito un'eccezione, è, a suo avviso, un errore di natura molto simile a quello che si può trovare, non di rado, nel pensiero teologico. Michele Borrelli (*Metafisica e nichilismo – Lettera a Kant*¹⁷), nel rivolgersi a Kant in forma epistolare lo invita a soffermarsi sulla devastazione radicale della metafisica, soprattutto in riferimento al suo connazionale della *Selva Nera* (Martin Heidegger), in quanto diversa da quella kantiana è l'analisi che Heidegger riserva al problema della conoscenza e della metafisica. Come sottolinea Borrelli, Heidegger solleva il problema filosofico più arduo e irrisolto da sempre, cioè il problema del *Grund* (fondamento o fondazione della verità), stravolgendo, però, tutte le categorie della conoscenza e della scienza; il solo suo interesse è far emergere quel pensiero dell'essere che non è più filosofia in quanto pensiero non più metafisico. Il pensiero a cui fa riferimento Heidegger è pensiero dell'essere stesso; in quanto pensiero, appartenente all'essere, esso è, in ultima analisi, *ascolto*. Per Heidegger, la verità non è dell'uomo né della sua intenzione e intuizione. Essa è della *storia dell'essere*; è movimento a partire dall'essere, per cui non si giunge alla verità attraverso ricerche scientifiche o fatica concettuale. Sottratta alla metafisica, la verità è situata ora nell'accadere del linguaggio stesso e più precisamente: è situata in quelle (nuove) forme di linguaggio che sono discoprimiento dell'essere o ancora e più precisamente: *radura dell'essere*. Del soggetto e della geniale critica della ragione, dell'autointeresse della ragione, a cui Kant affidava l'emancipazione dell'uomo, non rimane, a questo punto, niente. Si tratta, allora, per Borrelli, del recupero di un concetto di ragione che sappia dare senso e verità ad una ricerca filosofica intesa come ricerca del *Grund* o fondamento. Carl Friedrich Gehtmann (*La fondazione ultima versus il fondamento del sapere e dell'agire legato al mondo della vita*¹⁸) sviluppa una critica alla concezione della fondazione ultima, che Karl-Otto Apel ha sviluppato aderendo ad una tradizione altamente insigne, e che W. Kuhlmann ha, ulteriormente, differenziato. Contro una vasta tradizione del contemplazionismo, la funzionalità della filosofia viene vista nel fatto che per mezzo di essa, nell'interesse della formazione discorsiva della conoscenza e della volontà, nell'interesse della soluzione razionale di conflitti e dissensi, dovranno essere avanzate proposte o raccomandazioni adeguate per la creazione degli accordi prediscorsivi che rendano possibili i rispettivi discorsi. Emerge che l'argomento della fondazione ultima è un *argumentum ad hominem* e, dunque, non chiaro. Nell'interesse dell'universalità della comunicazione si dovrebbe avanzare proprio la richiesta metodica di non dichiarare come criterio rilevante dell'argomentare ciò di cui si vuol dare fondazione. Piuttosto, la spiegazione del discorso filosofico proposta sta a significare che la *fondazione ultima* non è un fine sensato a cui dovrebbe orientarsi la filosofia. La filosofia non cade sull'ostacolo della fondazione ultima, in quanto la corsa a ostacoli non è un'attività autenticamente filosofica.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp.379-400

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp.401-441.

Alla difesa dei diritti dell'uomo sono dedicate le pagine di Jürgen Habermas (*La nuda realtà di nuove discriminazioni*¹⁹). In esse il filosofo tedesco denuncia le discriminazioni politiche di cui furono vittime Karel Kosik e uno dei suoi maestri Jan Patočka, filosofi cecoslovacchi neomarxisti, che hanno saputo ben rappresentare lo spirito di resistenza del pensiero critico. Sia Kosik che Patočka, dopo il 1968, in quanto 'corrottori della gioventù', condivisero il destino di venire espulsi dall'Università "Carlo" di Praga. Hermann Lübbe (*Religione e politica dopo l'Illuminismo*²⁰), nell'ambito del tema, molto ampio, 'religione e politica dopo l'illuminismo', si sofferma su due aspetti: la quintessenza del processo politico-religioso illuministico; i movimenti totalitari del nostro secolo nel loro ruolo politico antireligioso, ovvero la strumentalizzazione ai fini politici che della religione si è avuta nel periodo del nazionalsocialismo e del socialismo reale. Giacomo Marramao (*Morfologia del soggetto, forme del tempo, logiche della potenza - Tentativo di autogenealogia*²¹) traccia una genealogia di se stesso, del proprio itinerario intellettuale, con rinvii a Croce, Gentile, alla "filosofia della Praxis" di matrice gentiliana fino alla sua ontologia postmetafisica dello "spaesante" e della "differenza", concepita in aperta rottura con le attuali declinazioni della tematica del "nichilismo". Si sofferma poi sulla sua opera *Passaggio a Occidente* la cui tesi soggiacente muove dalla scena influente di una modernità-mondo segnata dal passaggio dalla "colonizzazione del futuro" (operata dalle filosofie "occidentaliste" del progresso) all'"eternizzazione del presente": un presente la cui *imago aeternitatis*, segnata dall'accoppiata paradossale di "agitazione e sterilità" (A. Badiou), accelerazione febbrile e stagnazione, rischia di espungere dall'orizzonte le dimensioni "cairologiche" del possibile e del contingente. Marramao indugia, infine, su un ultimo suo campo di ricerca che riguarda il progetto di una teoria del potere imperniata sul campo di tensione tra *auctoritas* e *potestas* e su una ridefinizione simbolica della categoria metafisica di "potenza", intesa come spazio "a-dialettico" di costituzione della soggettività in antitesi alle forme del potere. Jürgen Mittelstraß (*Esiste una fondazione ultima?*²²) discute la possibilità della fondazione ultima in filosofia e scienza, a partire da una lettura non dogmatica del costruttivismo della "Scuola di Erlangen" e della filosofia di H. Dingler. "Certezza" e "sicurezza" appartengono allo sfondo storico-filosofico del discorso "fondamentalistico", ma non determinano il concetto di fondazione. Dal punto di vista della teoria della scienza e della teoria della conoscenza è rilevante, nell'ambito di una struttura del sapere orientata alla fondazione, solamente il fatto che le costruzioni realizzino *metodicamente*, perciò anche in modo controllabile, la struttura intesa ultima o definitiva, e non il fatto che io sono certo di queste costruzioni o che esse offrono "sicurezza". La differenza tra il modo in cui

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp.443-445.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp.447-473.

²¹ Cfr. *ivi*, pp.475-492.

²² Cfr. *ivi*, pp.493-529.

Albert tratta il problema della fondazione e il concetto costruttivista di fondazione è indicata dalle stesse formulazioni del *trilemma di Münchhausen*. Gerard Radnitzky (*Il Razionalismo Critico e nella teoria della conoscenza e nella filosofia politica*²³) difende la tesi per cui il razionalismo critico deve essere applicato non solo in campo scientifico, ma i suoi criteri valgono per ogni genere di problemi, compresi quelli sociali e politici. Sulla scia di Popper, Radnitzky sostiene la tesi per cui si riescono a migliorare le soluzioni politiche servendoci dell'immaginazione creatrice, di ipotesi o congetture e di una critica intersoggettiva. Si tratta di un processo attraverso il quale dobbiamo sviluppare argomenti e articolare politiche nella maniera più libera e chiara possibile. Il contributo di Herbert Schnädelbach (*Valori e valutazioni*²⁴) si impenna sul senso dei valori con richiami che vanno da Aristotele a Kant, da Nietzsche a Weber e Adorno. Per Schnädelbach i valori sono pseudo-soggetti, con essi si possono intendere solo le regole d'uso del predicato valutativo. Con il termine di "oggettività" dei valori si può intendere solo la validità intersoggettiva di queste regole e l'ordine di preferenza che le include.

Emanuele Severino (*Intorno al senso della verità*²⁵) con le sue considerazioni intorno al senso della verità mostra che la forma *autenticamente* più radicale – anche se tendenzialmente inosservata – della filosofia del nostro tempo non è né scetticismo né quella forma *apparentemente* radicale di negare la verità che riconosce la propria controvertibilità, storicità, pragmaticità. Nella sua forma autenticamente più radicale la filosofia del nostro tempo non nega ogni verità incontrovertibile, ma nega ogni verità incontrovertibile e immutabile che pretenda di porsi al di sopra dell'unica fondamentale verità incontrovertibile e permanente fino a che qualcosa esiste, consistente nella tesi che ogni verità diversa da questa tesi è travolta dal tempo, dalla storia, dal divenire del mondo. Gianni Vattimo (*Ontologia dell'attualità e pensiero debole*²⁶) mostra che all'ispirazione fondamentale di *Sein und Zeit*: il rifiuto della metafisica come ideologia del mondo della "totale Verwaltung", si richiama quello che ha proposto di chiamare il "pensiero debole", nato come una lettura nietzscheano-heideggeriana della situazione che, negli stessi anni (fine Settanta e seguenti), Lyotard descriveva come la condizione post-moderna. Nella prospettiva di Vattimo, non differente da quella di numerosi altri filosofi italiani dell'ultima generazione (Vattimo si richiama ai saggi raccolti nel volume di Aldo Giorgio Gargani intitolato *La crisi della ragione*, Einaudi 1979), la moltiplicazione dei linguaggi specialistici delle scienze, che del resto rispecchiava anche il fenomeno sociale della divisione e specificazione delle diverse sfere di esistenza, già descritto da Max Weber, mostrava una tendenza della società e della cultura moderna a muoversi nella direzione della "perdita del centro" che Nietzsche aveva indicato come il senso stesso del

²³ Cfr. *ivi*, pp.531-562.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp.563-591.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp.593-610.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp.611-620.

nichilismo (l'uomo rotola via dal centro verso la X). Secondo una prospettiva che ispirava del resto anche il saggio su *L'epoca dell'immagine del mondo* di Heidegger (del 1938; compreso in *Holzwege*, 1950), questo era il senso stesso del compimento e della fine della metafisica: l'impossibilità di rinchiudere il mondo in una immagine unitaria, di descriverlo con un solo linguaggio razionale.

Albrecht Wellmer (*Comprendere e interpretare*²⁷) rilegge le categorie del comprendere e dell'interpretare passando attraverso Gadamer e Davidson. Parafrasando Davidson, Wellmer afferma che l'interpretazione corretta è, a seconda delle circostanze, dovuta alla fortuna, alla fantasia, alla forza del giudizio, all'esperienza, alla competenza fattuale e, spesso, anche, alla buona volontà. Alla comunicazione abituale tra *soggetti parlanti* adulti appartiene sempre anche una differenza di prospettive che può manifestarsi come differenza nella comprensione di situazioni, di convinzioni occasionali o di fondo, ma anche come differenza nell'uso del linguaggio.

Wolfgang Welsch (*La ragione e il passaggio al concetto di ragione trasversale*²⁸) difende, contro ogni postmodernismo disfattistico, il concetto di ragione da una prospettiva di trasversalità. Sottolinea *un carattere fondamentale della ragione: procedurale, non fondamentalistico*. In un senso, per lui, la ragione è fondamentale: come strumento dei nostri processi di comprensione, chiarimento e riflessione. Ma questa fundamentalità dipende strettamente dal carattere di purezza della ragione. La 'fondamentalità' della ragione è di tipo mediale e procedurale. La casa della ragione si trova al di là tutti gli specifici luoghi nati. La ragione non ha un luogo definito. Una delle operazioni della *ragione trasversale* consiste nell'introdurci nell'attuale situazione reale di pluralità e divergenza, da una parte, e di intrecci, dall'altra. Oggi, in lontananza, sembriamo aver bisogno della prospettiva della trasversalità. Naturalmente, la ragione trasversale non è una facoltà nuova per eccellenza. In ciò, tuttavia, essa sembra articolare uno dei tratti più profondi della ragione in sé. Secondo Welsch, se ci interroghiamo sulla capacità effettiva più profonda della ragione, ci imbattiamo regolarmente nelle operazioni trasversali, nei passaggi tra concezioni, pensieri, fasi della riflessione. Questi passaggi costituiscono il mezzo di tutte le operazioni della ragione e la sua potenza più profonda. La ragione è, fondamentalmente, determinata dalla trasversalità. In questo senso, la ragione trasversale – per Welsch – è espressione del *modus* elementare della ragione.

In conclusione, da quanto fin qui esposto, emerge con tutta evidenza la funzione di questo testo quale spazio piuttosto ampio di riflessione e confronto tra diversi tipi di modelli filosofici, ovverosia quale strumento indispensabile e assolutamente prezioso per rimettere in discussione e riproporre la filosofia contemporanea nella sua pluralità e ampiezza teoretica.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 621-659.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 661-699.