

## RECENSIONI E SCHEDE

K.O. APEL, *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentale ermeneutica della filosofia moderna*, tr.it. e presentazione a cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza, 2005.

A più di trent'anni dalla pubblicazione di *Transformation der Philosophie* (1973), in cui sono confluiti una serie di studi di lungo periodo che lo hanno portato, in contrasto con lo scenario intellettuale novecentesco della *Krisis* dei fondamenti, verso una trasformazione della filosofia trascendentale kantiana e verso una fondazione ultima di filosofia teoretica e pratica, Apel è tornato a riflettere sulla propria linea di pensiero.

Da questa riflessione sono nati nuovi contributi alla trasformazione della filosofia trascendentale, oggi raccolti, curati e tradotti da M. Borrelli. Qui troviamo nuovi spunti di ricerca rispetto alle linee già note del pensiero apeliano e maggiore chiarezza dei contenuti del percorso intellettuale del filosofo tedesco.

Si tratta di una raccolta di saggi, in parte inediti, con la quale, come sottolinea il curatore, si offrono al lettore italiano le categorie centrali della filosofia trascendentale moderna, al fine di mettere a fuoco il progetto trascendentale ermeneutico apeliano. L'obiettivo è «fondare su basi semiotiche, unitamente alla riformulazione della filosofia trascendentale moderna e soprattutto della filosofia kantiana e alla rifondazione di filosofia e scienza in chiave di fondazione ultima, un progetto postmetafisico coerente di ricomposizione dei presupposti della struttura trascendentale del pensiero che rivoluziona il modo di intendere la conoscenza, la comprensione, la verità e, in ultima istanza, la stessa filosofia» (p. 13).

Il titolo del volume “cambiamento di paradigma” acquista un valenza semantica e metodologica duplice: accanto al carattere originale e di “novità” della riflessione filosofica apeliana, infatti, essa non intende affatto operare una frattura con la riflessione filosofica della modernità, mostra anzi come non possa fare a meno di nutrirsi dell'*humus* di quest'ultima, della grande rivoluzione apportata da Cartesio con la filosofia del *Cogito*, da Vico, da Kant e da Husserl, secondo un paradigma solipsistico e coscienzialistico, sempre e comunque da ripensare in chiave intersoggettiva e comunicativa.

In questa maniera si arguisce che l'espressione “cambiamento di paradigma” a cui si fa riferimento, poco o nulla ha a che fare, come tiene a precisare lo stesso pensatore, con l'espressione utilizzata da Th. Kuhn, nella sua celebre opera, *La struttura della rivoluzione scientifica* (1962) e più volte richiamata in queste pagine.

Scrivo, a tal proposito, l'Autore :«Dico questo perché non accetto la completa discontinuità – “incommensurabilità” (Kuhn) – dei “paradigmi” nella filosofia né la continuità della storia della filosofia come se fosse semplicemente una continuità di *cambiamento* (Gadamer)» (cit., p. 97).

Malgrado, infatti, il carattere “rivoluzionario”, come la definisce Borrelli, ma meglio sarebbe dirlo “originale”, della trasformazione della trascendentale operata da Apel, egli non sostiene mai l'*incommensurabilità* dei diversi paradigmi della filosofia occidentale e si pone di fronte al paradigma moderno della filosofia non nei termini di una relegazione nell'archivio della storia della filosofia, ma in un atteggiamento di confronto critico, teso a coglierne il nocciolo efficace.

In questo volume in maniera particolare si chiarisce come l'*orizzonte euristico* (pp. 55-81) della speculazione trascendentalpragmatica di Apel è costituito dal Cartesianesimo e più precisamente dal nodo problematico rimasto irrisolto del filosofo del *cogito*: il dualismo *res cogitans* e *res extensa*, ribattezzato da Kant con l'espressione “idealismo problematico” (I. KANT, *Critica della ragion pura* (1787), Adelphi, Milano, 1999, Dialettica trascendentale, Libro II – Cap. I, p. 425). Nel fare ciò il nostro filosofo si avvicina all'interpretazione performativa del dubbio cartesiano di J. Hintikka (pp.83-97), rintracciando già nell'argomento del *cogito* del filosofo francese un “primitivo” carattere trascendentalargomentativo.

Partendo dall'idea che Cartesio è l'inauguratore di un paradigma di *prima philosophia* e il padre della filosofia moderna, Apel prende in esame altri paradigmi all'interno della filosofia occidentale, con particolare riguardo a quello trascendentale che va da Kant a Husserl fino a un terzo paradigma linguistico-semiotico, costituito dalla sua *pragmatica trascendentale*, che molto deve alla semiotica pragmatica e alla logica della ricerca normativa di Ch.S. Peirce.

A quest'ultimo pensatore in particolare egli rivolge le sue analisi in quanto ha posto all'interno della sua speculazione alcune questioni che gli stanno particolarmente a cuore: l'*intersoggettività*, il *carattere normativo della ricerca scientifica*, che Apel traspone sul piano del discorso argomentativo, e su questa via l'unitarietà di ragione teoretica e ragione pratica.

Così, la riflessione cartesiana, basata esclusivamente sulla certezza autoevidente del *cogito*, ha posto le basi per quello che egli definisce solipsismo metodico. Solipsismo che, Kant, malgrado ci abbia provato, non è riuscito completamente a superare. L'esito, infatti, è stato, osserva Apel, l'introduzione di un'ulteriore distinzione tra *phainomena* e *noumena* e una «riflessione trascendentale ridotta» (p.218). Quest'ultima, delimitando la pretesa di validità della conoscenza all'ambito fenomenico, lascia, tuttavia, aperta la porta alla supposta *Ding an sich*; la stessa attraverso cui il filosofo di Königsberg realizza la “svolta trascendentale” che contrappone all'idealismo trascendentale il realismo empirico, contrassegnando «nel modo più acuto la *differenza* tra conoscenza *empirica* delle scienze reali e conoscenza *filosofico-aprioristica*» (p.220). All'interno del paradigma cartesiano della filosofia della coscienza,



Apel, fa rientrare anche Husserl. Questi, con la sua teoria della verità come evidenza, benché attraverso l'intuizione noematica superi la kantiana *cosa in sé*, non è riuscito a considerare se non *a posteriori* e sulla scorta di un'ulteriore riduzione fenomenologica, quella della «sfera del proprio» (E.Husserl, *Quinta meditazione cartesiana*, §§ 44-47), il problema dell'intersoggettività. Intersoggettività *prelinguisticamente* pensata, quella di Husserl, che viene, perciò, considerato da Apel come l'esecutore finale del paradigma moderno della filosofia. (p.246).

I contributi, perciò, contenuti in questo volume, soffermandosi su queste problematiche consentono di meglio comprendere non solo la ricostruzione (decostruzione) apeliiana della filosofia moderna ma di accostarsi a questioni centrali della filosofia e della storia della filosofia come la problematica della verità, il superamento della teoria della verità come *adaequatio intellectus et rei* a favore di una teoria della verità come consenso, che diviene il kantiano "ideale regolativo", per la fondazione ultima (*Letztbegründung*) non solo teoretica di filosofia e scienza, come emerge dal titolo dell'ultimo saggio, (*Pragmatismo come realismo critico del senso sulla base di idee regolative. In difesa di una teoria peirceana della realtà e della verità*) ma anche per la fondazione ultima dell'etica del discorso (*Diskursethik*), della norma etica universale fondamentale (*Grundnorm*).

Interessanti sono pure i due saggi dedicati a G.B. Vico, che ha indubbiamente giocato un ruolo decisivo nella concezione antintuizionistica e anticartesiana di una teoria della conoscenza nel nostro pensatore, e che permette di gettare uno sguardo sul rapporto tra *Parte A* dell'etica del discorso, relativa, alla formulazione della legge morale universale, e *Parte B*, relativa, alla applicazione della *Diskursethik* e alla formulazione del principio ponte o principio di integrazione-mediazione (E) (*Ergänzungsprinzip*). Riprendendo la discussione critica sul nodo aporetico per eccellenza della filosofia vichiana, cioè, il rapporto tra "storia ideale eterna" e "storia degli uomini" (pp.99-143), Apel evidenzia come essa non tenga conto del problema della «*mediazione tra teoria e prassi*» (p.143), se non su un piano meramente teoretico-contemplativo, come accade in Hegel, sulla base dell'identità di reale e razionale. Questa posizione aveva attirato le critiche del giovane Marx, confluite nel rovesciamento della dialettica hegeliana, in nome dell' «ambizione scientifica di determinare la legge del "tutto necessario della storia"»; una posizione che Apel, malgrado ne constati una maggiore aderenza alla storia effettiva dell'uomo, non può assolutamente accettare, in nome della sua vocazione utopistica; di un'utopia non scientifica, nel senso di chiusa alle sue dinamiche, che si fa nella storia e che non può rinunciare ad una visione insieme razionale e "ipotetica" della storia umana e la cui ricostruzione si fonda sul principio trascendentalmeneutico di

*autoappropriazione* delle scienze storico-ricostruttive (pp.145-172), come tensione progressuale verso il meglio, rilanciando così l'importanza di *un'etica della responsabilità intersoggettiva*, come etica della corresponsabilità originaria, riferita al contesto storico effettivo. (Ermelinda Placi)

E.M. FABRIZIO, *Pluralità del Moderno. Individualità e culture*, Milella, Lecce 2006, pp.183.

*Pluralità del Moderno*, il titolo del volume, accostando termini antitetici come pluralità e moderno, esprime il tentativo di mettere in luce le aporie del moderno senza disperderne il patrimonio acquisito e, anzi, di portarne avanti la progettualità rimasta incompiuta, per parafrasare J. Habermas, un pensatore con il quale l'A. intrattiene ormai da anni una lunga e proficua frequentazione. Una frequentazione, a dire la verità, che in questo scritto si apre al confronto e all'interazione con molti pensatori contemporanei come gli esponenti della Scuola di Francoforte, in particolare con Th.W. Adorno, dello Storicismo tedesco e W. Dilthey, con il pensiero genealogico e della teoria del "potere" e del "dominio" di M. Foucault, con i teorici del Post-moderno, in particolare M. Heidegger e J. Derrida.

In questo senso l'indagine dell'A. sulla modernità poco concede alla logica *ad escludendum*, favorendo la logica *ad includendum*, che, pur riconsiderando gli esiti relativistici di molti approcci alla modernità, non lascia loro spazio, preferendo trarre il meglio dell'eredità lasciataci dal pensiero moderno e in particolare da quello illuminista, come emerge chiaramente nel capitolo intitolato *Riflessività del Moderno* (pp.93-113). In questo capitolo, infatti, l'A. riesce a mettere in risalto la grande svolta trascendentale di Kant, che non si lega alla centralità della soggettività trascendentale, operata attraverso quella che è passata alla storia come "Rivoluzione Copernicana", piuttosto alla capacità autoriflessiva e autocritica della ragione.

È in ragione di questa intrascendibile eredità che l'A. si confronta con uno dei nodi più problematici della tradizione filosofica, il cui risvolto non è, né vuole esserlo, teoretico-epistemologico, ma soprattutto etico e pratico, vale a dire l'*alterità*. L'obiettivo è, oltre che superare l'astrattezza della soggettività trascendentale, porre fine, in una prospettiva intersoggettiva, all'autoreferenzialità dell'autocoscienza moderna. Di fronte all'*alterità*, osserva infatti l'A., la ragione e la soggettività solipsistica del moderno hanno sempre provato "disagio" (pp. 57-71). Un disagio, appunto, che non è solo teorico, non nasce nella mente di un pensatore solitario, non costituisce un "evento", ma una condizione storica della modernità, che rinchiusa nel suo etnocentrismo occidentalistico, trova enorme difficoltà a confrontarsi con il "diverso", il "selvaggio", con



le popolazioni del Nuovo Mondo, quelle “difficilmente identificabili”, secondo la logica dell’identità di reale e razionale di matrice hegeliana, con la *Weltanschauung* universalistica. Un universalismo, perciò, carico di equivoci, distorsioni e che spesso nella prassi ha assunto un significato omogeneizzante, teso alla soppressione delle differenze, alla loro fagocitazione, piuttosto che al loro riconoscimento e, insieme, integrazione.

La storia così diviene il banco di prova dell’impossibilità di offrire mediante la prospettiva soggettivistica ed etnocentrica della modernità una coerente coesistenza delle diversità. Anche se è ancora e sempre la storia a confutare l’unicità della *Weltanschauung* e a richiedere una ricollocazione dell’uomo «entro le condizioni storiche della sua vita» perché «mostra la pluralità dei punti di vista e delle loro oggettivazioni in culture» (p.40).

Sono queste, a parere dell’A., problematiche che vanno ripensate attraverso lo spirito dell’*Aufklärung*, per trovare un orientamento nel pensiero non sul mondo ma nel mondo, nella storia.

Così, la stessa autocritica della modernità da parte dei pensatori post-moderni, deve restare immanente alla storia e deve identificarsi con l’autocritica di una ragione che, anche dopo Auschwitz, seguendo Adorno, per quanto possa venir reificata, ridotta a puro oggetto, non può mai essere disumana. Né la ragione critica, scrive l’A., «può...in alcun modo convertirsi in un distacco critico tale da rovesciare la critica in posizioni antimoderne, non progettuali, non conciliative, non risolvibili nel continuum di liberazione che la modernità ha avviato» (p. 81). Un simile atteggiamento, infatti, questo sembra essere il giudizio dell’A., non fa che portare ad esiti antiumanistici, come quelli del pensiero di Heidegger e Derrida. Esiti nichilistici che hanno un risvolto storico-politico infelice in quanto determinano sul piano sociologico situazioni tali da evocare forme nuove di autoritarismo e arbitrio politico (p.82).

Nel considerare, quindi, la critica alla metafisica, l’A. segue due direttrici: quella, appunto, come si diceva, heideggeriana-derridiana e quella francofortese-habermasiana, con una predilezione per la seconda. Quest’ultima, pur nella consapevolezza, dello “scandalo della ragione” moderna trionfante, riesce ad offrire una visione positiva dell’essere e, inoltre per la prima volta, apre la filosofia al confronto non solo con l’alterità, ma anche con ciò che è *altro* della razionalità. Per questo alla dialettica dell’identità di reale e razionale di Hegel, si preferisce la “dialettica negativa” di Adorno, che intende svelare le false armonie, le false conciliazioni che mediante operazioni mistificatrici le filosofie precedenti hanno propugnato, culminando in un’illusoria fagocitazione di ciò che non è assimilabile, di ciò che è *diverso* dall’*identico*. In questa maniera, come si diceva, la filosofia/ragione umana dopo Auschwitz si propone un superamento critico e pragmatico di *emancipazione* dai “sistemi dell’identico”, dal loro atteggiamento giustificazionista e conservatore, in nome di un atteggiamento critico-emancipativo, appunto, teso a mantenere in vita il fine per il

quale l'uomo e l'umanità sono al mondo, ovvero, la loro *autorealizzazione*, malgrado la irriducibilità delle contraddizioni e disarmonie, che questo progetto porta con sé. Così la via che si intende indicare al lettore sembra essere non più quella autoreferenziale e logica della modernità, ma quella etico-pratica del riconoscimento dell'altro. Per fare ciò, occorre, portare avanti il "progetto incompiuto" della modernità, aprirsi all'intersoggettività, alla dimensione comunicativa e relazionale. Nell'"orientarsi", verso questa strada, ecco che il solo Habermas, benché costituisca per l'A. un autore imprescindibile, non sembra più bastare. A non bastare è soprattutto il carattere *formale* dell'impostazione di una teoria dell'agire comunicativo, per la sua impossibilità di considerare il rapporto differenza-identità, inteso in senso relazionale, storico e culturale, al di là del puro formalismo etico. Scrive, infatti, l'A.: «Ciò che accomuna gli esseri umani non è solo il fatto formale per il quale essi sono sempre radicati in un contesto che li condiziona e li influenza rendendoli estranei ad altri contesti, è soprattutto "la capacità di rifiutare queste determinazioni", dunque la loro libertà» (p. 168).

Per questa ragione, ci sembra, che, anche quella che l'A. definisce una "risorsa", cioè, il *riconoscimento*, costituisca in realtà una vera e propria "sfida" che impegna ognuno di noi. Un impegno che si rivela non più soltanto epistemico, ma anche e soprattutto etico, rilanciando così, l'idea di un primato del pratico che non sia più deciso per via teoretica, ma per via pratica. Un primato che pure Cartesio aveva per certi versi già intravisto in base al principio, secondo il quale alla "bona mens", che pone una riserva critica sul mondo già costituito nel quale noi ci troviamo, deve sempre precedere la "bona voluntas". Un principio al quale tante volte ci si è richiamati e che altrettante volte è rimasto disatteso. (*Ermelinda Placi*)