

AVNER COHEN - MARCELO DASCAL, *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis*, Open Court, La Salle (Ill) 1989. Un volume di pp. 334.

Il libro comprende quindici interventi, di filosofi degli Stati Uniti con un australiano e due israeliani (i curatori), sul tema centrale di quella che nel mondo anglosassone si usa chiamare metafilosofia: la domanda se l'unità della filosofia si riduca alla sua definizione «istituzionale» (vi è una professione che viene comunemente chiamata filosofica, con sue istituzioni di ricerca e insegnamento, riviste e altre pubblicazioni specialistiche; i discorsi prodotti entro questo contesto sono da considerare filosofici) e se abbiano senso i discorsi su una presunta «fine» della filosofia.

Il discorso dei curatori, svolto oltre che nella Prefazione, nel contributo di Dascal, *Reflections on the «crisis of modernity»*, e in quello di Cohen, *The end-of-philosophy: an anatomy of a cross-purpose debate*, parte dalla constatazione dell'assenza di un consenso nella comunità filosofica sui propri fini e identità e da quella di una divisione fra difensori del *natural kind* filosofia e critici "postmoderni" che professano al proposito uno storicismo radicale. I curatori sostengono che una definizione «istituzionale» non risolve il dissenso perché per gli essentialisti si tratta di sapere chi sono i "veri" filosofi, e che d'altra parte proprio il dissenso profondo esistente impone la discussione metafilosofica che proprio questi tendono a evitare. Sugeriscono infine l'esistenza di punti di contatto impensati fra i due schieramenti: a) gli essentialisti difendono la continuità del genere letterario filosofia come si presenta nella tradizione occidentale e quindi di fatto una definizione istituzionale; si differenziano soltanto nel rifiutarne la radicale storicità; b) i postmoderni non hanno il monopolio della tesi della fine della filosofia: enunciare la verità filosofica definitiva significa anche dichiarare tutte le filosofie future non necessarie e questo è proprio ciò che tendono a fare i costruttori di sistemi.

Il libro si articola in tre sezioni: la prima, intitolata «*Philosophy: self-identity questioned*» comprende contributi di Rorty, Castañeda, Putnam (sui quali si ritornerà) e un contributo di A.J. Mandt in difesa del «pluralismo», la parola d'ordine degli oppositori dell'establishment analitico negli Stati Uniti negli anni Ottanta. La seconda sezione «*Philosophy: interpreting the crisis*» comprende, oltre ai contributi di Cohen e di Dascal, contributi di Rosenthal sulla filosofia e la sua storia e di Carlin Romano sul ruolo delle metafore giurisprudenziali nella filosofia, e infine un contributo di Mark Okrent sulle conseguenze metafilosofiche del pragmatismo (sul quale si ritornerà). La terza sezione «*Philosophy: what next*» comprende contributi di Joseph Margolis, Amelie Oksenburg Rorty, Nancy Fraser e Linda Nicholson su femminismo e postmodernismo, e infine di Harry Redner sul futuro della filosofia morale.

Si dirà qualcosa in dettaglio sui saggi dei tre autori più famosi e si aggiungerà qualcosa sul contributo di Okrent in quanto si riallaccia direttamente a quello di Rorty. Va detto che Rorty, Putnam, Castañeda non sfuggono alla tentazione di fare un bilancio del proprio tragitto di ricerca e identificare i compiti della filosofia futura con quelli svolti nella propria filosofia personale (fa eccezione Putnam che si sottrae a questa tentazione con una abile mossa retorica).

Richard Rorty, in *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*, sostiene che vi sono tre concezioni dei fini del filosofare (e tre risposte alla domanda: come dobbiamo concepire il nostro rapporto con la tradizione filosofica occidentale). Queste sono: a) quella husserliana "scientistica"; b) quella heideggeriana "poetica"; c) quella pragmatista "politica". Vi sono motivi di vicinanza fra Heidegger e Dewey: l'avversione al cartesianismo: il carattere ultimo riconosciuto alle pratiche sociali; la diffidenza nei confronti della metafora visuale (che è invece comune a Husserl e Carnap). Le differenze fra i due sono: il diverso trattamento del rapporto fra metaforico e letterale (per Dewey il compito di rendere letterali o lessicalizzare nuove metafore è essenziale, per Heidegger banale); un diverso atteggiamento sul rapporto fra filosofia e politica (Heidegger e gli heideggeriani rifiutano l'eredità della rivoluzione francese e credono nella «critica radicale» di estrema destra o marxista-rivoluzionaria, Dewey crede nel progetto della rivoluzione francese di una società pluralista e volta a promuovere il massimo di felicità degli individui, una società in cui il linguaggio in cui formuliamo e credenze comuni sia il meno "pesante" possibile).

Sulla scia di Heidegger e dei pragmatisti va ammessa la metafora come terza fonte di credenze al pari di percezione e inferenza; la critica di Davidson alla distinzione fra schema e contenuto conduce a conclusioni identiche a quelle di Heidegger e dei pragmatisti.

Nella situazione odierna della filosofia Rorty vede una duplice divisione: a) fra scientismo (fenomenologia e positivismo) e reazione allo scientismo; b) entro la reazione allo scientismo: da un lato la reazione di Heidegger, un tacito e non argomentato rifiuto del progetto della rivoluzione francese e dell'idea che anche la filosofia sia uno strumento per ottenere la massima felicità del maggior numero; dall'altro lato la tacita e non argomentata accettazione da parte di Dewey di quel progetto e di quell'idea. In conclusione, Rorty sostiene che oggi, entro l'ambito della «filosofia» ci sono due istituzioni invece di una: la filosofia analitica vive in un suo mondo, ha un approccio «scientifico» anche negli esponenti più morbidi come Thomas Nagel (l'idea che la filosofia "analizzi" o "descriva" delle "strutture" formali storiche e che abbia un suo canone, comprendente Hume, Frege ecc., che si ritiene abbia isolato problemi centrali che definirebbero la disciplina). Sul fronte non analitico una concezione storica della filosofia alla Nagel è considerata invece segno di immaturità intellettuale: i due schieramenti «differiscono sulla domanda se la filosofia abbia un

dominio di oggetti prelinguistico, e quindi sulla domanda se vi sia una realtà storica alla quale un dato vocabolario filosofico possa essere adeguato» (p. 26). Per i quasi-scientisti la domanda sul rapporto fra filosofia e cultura nel suo insieme non è una domanda importante; i non-analitici sarebbero invece convinti della contiguità fra filosofia, letteratura e politica (hanno ragione – pensa Rorty – ma hanno la mania della politica radicale, di destra o di sinistra, invece della politica socialdemocratica prediletta da Dewey). La morale di Rorty consiste in due punti: a) i filosofi debbono discutere esplicitamente le questioni politiche senza travestirle da questioni filosofiche; b) per risolvere queste questioni, che sono le vere questioni, l'umanità deve però smettere di rivolgersi ai filosofi, ma deve rivolgersi da un lato ai poeti e dall'altro agli ingegneri. E con questo invito, che ripete le tesi di *Irony, Contingency, Solidarity*, Rorty conclude il suo pronunciamento sul futuro della filosofia.

Hector-Neri Castañeda, in *Philosophy as a science and as a worldview*, sostiene che non c'è una crisi professionale: ci sono crisi personali legate alla crescita di complessità dei campi della filosofia. Sostiene che c'è una fine della filosofia in un senso strettamente professionale sui tempi lunghi (la ricchezza di tematiche e metodi ha alterato l'istituzione della filosofia); sui tempi brevi invece la ristrettezza di problemi e metodi della filosofia analitica è stata superata con quello che l'autore considera (con buona pace di Rorty) un proficuo riavvicinamento alla filosofia continentale. La situazione odierna è quindi rosea: sia nei problemi fondativi (mente, linguaggio, realtà e ragionamento pratico) sia in filosofia applicata (progetti normativi, progetti di ricerca congiunti con altri scienziati: linguistica, intelligenze artificiali, psicologia cognitiva, informatizzazione del diritto) la filosofia gode di una illimitata libertà di tema e di una libertà metodologica senza vincoli.

La filosofia, nella definizione di Castañeda, è rivolta a «produrre comprensione delle strutture generali del mondo in cui ci troviamo e degli schemi onnipervadenti delle nostre esperienze di ciò che appartiene, o potrebbe appartenere, al mondo» (p. 40). Il requisito metodologico fondamentale della filosofia per Castañeda è il pluralismo filosofico: «per comprendere la natura umana abbiamo bisogno di tutte le teorie e di tutti i modelli che possiamo inventare» (p. 43), e quindi vanno sviluppate le diverse visioni alternative, non come qualcosa che andrà confutato e superato ma come candidati per un uso alternativo. Gli obiettivi che questo approccio filosofico pluralista dovrà proporsi di realizzare sono chiamati dall'autore dia-filosofia (il sistema di isomorfismi, parziali o meno, fra le diverse teorie fondamentali), e sin-filosofia, l'attività di elaborare queste *master-theories* comprensive del mondo e dell'esperienza in vista della comparazione dia-filosofica.

Attraverso queste tappe si giunge a elaborare quella ontologia formale che è l'obiettivo ultimo assegnato alla filosofia. Questa ontologia formale risulta dalle strutture dei linguaggi naturali, sulla

base della presupposizione che in queste si deposita la sapienza cumulativa dell'umanità riguardo alla forma del mondo; infatti l'unità diacronica delle nostre vite esige la presunzione che il mondo abbia una certa forma attendibile a cui noi abbiamo un accesso almeno parziale.

Hilary Putnam, in *Why is a philosopher?* parte dall'abbandono da parte di Rorty di quella che era stata la domanda centrale per Frege, Carnap, Wittgenstein, Russell: «come fa il linguaggio ad agganciarsi al mondo?». Rorty – sotto l'influsso di Derrida – affermerebbe invece che non c'è un «mondo» esterno a cui il linguaggio possa agganciarsi ma ci sono solo «testi». La domanda alternativa di Rorty è: «come fanno i testi a connettersi ad altri testi?», Putnam dichiara di non avere voluto prendere posizione su quale sia la domanda giusta perché «entrambi i fronti sono sotto l'influsso di idee semplicistiche» e per di più queste idee sono intimamente connesse: «la grande differenza di stile fra la filosofia francese (e più in generale "continentale") e la filosofia anglosassone nasconde profonde affinità» (p. 60).

Per illustrare in che consistono queste affinità, Putnam ricorda le difficoltà dell'empirismo logico nel ridurre il problema della natura della verità al problema della natura della conferma e la sua ricaduta in una forma di solipsismo. La via di uscita indicata da lui e da Kripke era rappresentata da un genere di realismo immune dai limiti individualistici e aprioristici del realismo seicentesco (derivanti dall'ignorare la divisione linguistica del lavoro e dall'ignorare che il riferimento dei nostri termini è determinato anche dall'ambiente non umano). Tenendo conto della pluralità delle "relazioni di riferimento" dei nostri linguaggi Putnam ha precisato la sua soluzione con la distinzione fra realismo metafisico (per il quale una misteriosa relazione di riferimento è ciò che rende possibili riferimento e verità) e realismo interno (il riferimento è interno ai «testi» o alle teorie, posto però – per non cadere in una forma di relativismo – che si riconosca che ci sono «testi» migliori e peggiori).

Più precisamente, «migliore o peggiore possono anch'essi dipendere dalla nostra situazione storica e dai nostri scopi... Ma la nozione di una risposta giusta (o almeno migliore) a una domanda è soggetta a due vincoli: 1) la giustezza non è soggettiva... non è questione di opinione... 2) la giustezza va oltre la giustificazione» (p. 69). La verità va quindi «identificata con la giustificazione idealizzata più che con la giustificazione sulla base delle evidenze attuali» (p. 70), e «le condizioni di asseribilità non sono esplicitabili»: queste condizioni vengono apprese acquisendo una pratica. «L'impossibilità di formalizzare le condizioni di asseribilità di proposizioni arbitrarie è l'impossibilità di formalizzare la razionalità umana stessa» (p. 70).

In conclusione, posta la sua riconosciuta incapacità di spiegare anche solo la possibilità del riferimento, della verità ecc. Putnam sostiene di avere comunque una risposta alla domanda: «ma allora perché non sei anche tu un relativista?». La risposta è che «la spinta a conoscere, ad avere una

spiegazione totalizzante ... è di fatto rimasta insoddisfatta, non perché illegittima, ma perché va oltre ai limiti di ogni nozione di spiegazione che possediamo» (p. 73). La proposta conclusiva di Putnam è quella di una moratoria per quel tipo di speculazione ontologica che cerca di descrivere l'Arredamento dell'Universo... e per quel tipo di speculazione epistemologica che cerca di direi l'Unico Metodo per valutare tutte le nostre credenze» (p. 73). Questa proposta – insiste – è in realtà l'opposto del relativismo: non guarda con sospetto alla tesi che vi siano giudizi di valore ragionevoli, o concezioni vere, o termini che hanno un riferimento, ma ci rimanda proprio a queste tesi che noi dopo tutto formuliamo costantemente nella vita quotidiana» (*ibid.*). Si tratta di recuperare il senso del mistero e il senso di ciò che è comune. Sono le bizzarre nozioni di «oggettività» e «soggettività» che abbiamo ricevuto dall'Ontologia e dall'Epistemologia che ci hanno tolto questo senso.

Resta da fare qualcosa per i filosofi? Sì e no. Putnam si cava d'impaccio di fronte a questa domanda difficile con l'abile mossa che si è annunciata: la filosofia è, come direbbe Derrida, «scrittura» e i filosofi futuri potranno o meno continuare la filosofia producendo testi filosofici dal contenuto non prevedibile: «noi filosofi ereditiamo un campo, non un'autorità» (p. 74).

Mark Okrent, in *Metaphilosophical consequences of pragmatism*, critica la ricostruzione rortiana della storia della filosofia che la riduce alla storia dell'ascesa e caduta della «fantasia platonica»: ciò che questa storia non riconosce è che c'è sempre stata una tradizione alternativa entro ciò che è stato generalmente chiamato filosofia (sofisti, scettici pirroniani, storicisti e idealisti tedeschi). Se queste figure sono filosofi, la filosofia è un termine più ampio di quanto la storia rortiana presupponga (non implica cioè l'accettazione della fantasia platonica). Okrent propone di definire la filosofia come semantica trascendentale: l'ambito di discorso in cui si mettono in questione la necessaria natura formale del discorso stesso, e con esso il contenuto semantico, il significato, la verità, la conoscenza. Del pragmatismo non è quindi legittimo fare l'uso che ne ha fatto Rorty: non è fine della filosofia ma una corrente filosofica che attacca la fantasia platonica. Il pragmatismo è quindi un terzo incomodo fra le due filosofie (analitica e continentale) che Rorty vuole vedere come discipline soltanto omonime; anzi, gran parte della filosofia contemporanea possiede proprio il genere di unità che si è suggerito: è semantica trascendentale.

Per concludere con un'impressione complessiva sul libro: si tratta di una raccolta stimolante, utile lettura per chi voglia andare oltre le caricature della filosofia odierna in America, per chi è interessato alla discussione sulle origini della scissione fra filosofia continentale e filosofia angloamericana e per il filosofo che non disdegna un momento di «autocoscienza». I curatori, che insegnano a Tel-Aviv, hanno dimostrato di saper gestire con originalità questa piccola impresa transoceanica; è un sintomo, come quelli rappresentati da numerosi altri libri di filosofi israeliani pubblicati negli ultimi anni in

tedesco e soprattutto in inglese, della vitalità e dell'apertura al mondo esterno di una piccola comunità filosofica (si pensi che Israele conta non più di cinque dipartimenti di filosofia). Non sarebbe forse una cattiva idea che con questa comunità anche la comunità filosofica italiana, geograficamente la più vicina fra quelle di un qualche peso, riuscisse a instaurare qualche contatto.

SERGIO CREMASCHI