

ANALISI D'OPERE

Filosofia analitica e filosofia continentale, a cura di S. CREMASCHI, La Nuova Italia, Firenze 1997. Un volume di pp. 284.

Il volume, comprendente saggi di Apel, Bar-On, Bubner, Habermas, Kuno Lorenz, de Monticelli, Scharfstein, Tugendhat, Michael Strauss e Wellmer, è costruito intorno alla domanda: con i termini «analitico» e «continentale» siamo di fronte ormai a due paradigmi inconciliabili del fare filosofia, tanto da dover riconoscere, come fa Richard Rorty, l'esistenza di due discipline diverse che pretendono entrambe di fregiarsi dello stesso titolo onorifico di «filosofia»?

L'introduzione del curatore discute il modo in cui ha avuto origine la frattura tra filosofia continentale e filosofia angloamericana, le immagini che i due mondi filosofici si sono date di sé e dell'interlocutore, le riscoperte convergenti a partire dagli anni Settanta, e infine alcune recenti strategie «ecumeniche» o «antiecumeniche». La tesi di Cremaschi è che la filosofia analitica non c'è più, che si è dissolta perché ha stravinto la sua battaglia contro un avversario eterogeneo il quale, a sua volta, non c'è mai stato, poiché la sua esistenza come unità compatta è stata solamente un'illusione ottica, di quelle che si creano nel fuoco della polemica.

L'impero della filosofia analitica, come avviene dopo ogni conquista, si è ora diviso in satrapie nelle quali, entro la *koyné* praticata, riaffiorano antiche divinità locali. Il suggerimento del curatore è quello di non ricercare ad ogni costo i dialoghi e le riconciliazioni, ma piuttosto di lasciar fiorire le differenze: vale per tutti l'antica lezione che, pur con parole diverse, a ben vedere, non diciamo mai cose del tutto diverse.

Veniamo agli altri saggi che compongono il libro. La prima sezione, dal titolo «Due radici della tradizione analitica», comprende un saggio di Michael Strauss (*Linguaggio e percezione sensibile: un aspetto della filosofia linguistico-analitica*, pp. 23-47) che discute delle origini della tradizione analitica e della irrisolta tensione tra due eredità che stavano alla sua base: l'empirismo e l'analisi del linguaggio.

La sezione «Riscoperte» comprende due testimonianze del processo di acquisizione della filosofia analitica da parte di fenomenologi ed ermeneutici avvenuta negli anni Settanta: un saggio del 1970 con cui Ernst Tugendhat (*Fenomenologia e analisi linguistica*, pp. 59-79) dà inizio in Germania alla esplorazione di Wittgenstein e della filosofia analitica svolgendo un confronto tra fenomenologia e analisi linguistica; un saggio del 1975 che segna per Jürgen Habermas (*Gioco linguistico, intenzione e significato. Alcuni spunti in Sellars e Wittgenstein*, pp. 81-102) la svolta legata alla scoperta della teoria degli atti linguistici, che starà poi alla base della *Teoria dell'agire comunicativo*, in cui l'autore valorizza il concetto di «gioco linguistico» di Wittgenstein e fa uso della teoria «quasi-trascendentale» sulla genesi dell'intenzionalità di Sellars.

Nella sezione intitolata «Paralleli» vi sono tre saggi che discutono punti di con-

tatto o analogie tra gli sviluppi della filosofia analitica e quelli della fenomenologia, dell'ermeneutica e di altre scuole «continentali». Va ricordato in primo luogo il saggio di Kuno Lorenz (*Radici analitiche del costruttivismo dialogico*, pp. 155-174) che presenta le tesi della scuola tedesca del costruttivismo e ne discute gli intrecci con la tradizione analitica e il pragmatismo. Lorenz propone come nuova sintesi tra empirismo classico e razionalismo classico il «costruttivismo dialogico», uno sviluppo di idee riprese da Peirce (la massima pragmatica come modo di dare significato ai segni) e da Wittgenstein (i giochi linguistici come strumenti per il confronto e per la comprensione di forme di vita). Nella stessa sezione il saggio di A. Zvie Bar-On (*L'isomorfismo fra atti linguistici e stati intenzionali*, pp. 109-125) confronta la nozione di intenzionalità in Husserl e in Searle, e Roberta de Monticelli (*Ontologia. Un dialogo fra il filosofo linguistico, il naturalista e il fenomenologo*, pp. 127-153) esamina i diversi sensi che assume la nozione aristotelica di ontologia per l'analisi linguistica, per il neoaristotelismo naturalista e per la fenomenologia.

La sezione «Convergenze» comprende un'ampia ricostruzione della riscoperta della filosofia analitica da parte dei filosofi continentali: da parte di Karl-Otto Apel (*L'influsso della filosofia analitica sul mio itinerario intellettuale*, pp. 209-247) si tratta di un esame effettuato, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, in chiave autobiografica. Apel racconta come, sulla base della svolta ermeneutica della fenomenologia, giunse a confrontarsi con il primo e il secondo Wittgenstein, con il positivismo logico e con la filosofia della scienza post-wittgensteiniana e post-empirista, con la teoria degli atti linguistici e con il dibattito sugli «argomenti trascendentali» a partire da Strawson. Nella stessa sezione «Convergenze» vi sono anche un saggio di Albrecht Wellmer («*Autonomia del significato*» e «*principio di carità*») dal punto di vista della pragmatica del linguaggio, pp. 181-195) che analizza la teoria del significato di Davidson in un confronto con l'ermeneutica, ridiscutando l'approccio di Habermas alla teoria degli atti linguistici, e un saggio di Rüdiger Bubner (*La convergenza fra filosofia analitica e filosofia ermeneutica*, pp. 197-207) che formula una sorta di manifesto dell'ecumenismo filosofico, come la proposta di una strategia di ricomposizione della comunità filosofica.

L'ultima sezione, intitolata «Il terzo continente», comprende un saggio di Ben-Ami Scharfstein («*Il dubbio alle loro due case!*»). *La cecità occidentale nei confronti delle filosofie non occidentali*, pp. 253-282) che vuole mettere in luce i limiti espressi dal provincialismo eurocentrico nel recente dibattito tra analitici e continentali. Esempi di pensiero cinese e indiano, che l'autore descrive, ci presentano un'attività che non è semplicemente identica a quella che noi chiamiamo «filosofia». Tuttavia, questi esempi rivelano altrettanto rigore logico e profondità interpretativa di quanta ne abbiano dimostrata i migliori pensatori occidentali. Forse – conclude Scharfstein – la conoscenza di queste tradizioni ci insegnerà a filosofare in un nuovo spirito.

È in base a questo articolato panorama di testimonianze e di riflessioni che Cremaschi trae alcune conclusioni personali sull'argomento in esame.

Innanzitutto, come dicevo all'inizio, Cremaschi sostiene che la filosofia analitica «non esiste; o meglio, non esiste più: era una corrente filosofica negli anni Cinquanta, quando riusciva a conservare una certa unità grazie ad alcune tesi filosofiche apparentemente condivise [...] da tutti i suoi aderenti» (p. 15). In secondo luogo, il posto della filosofia analitica è oggi occupato da due discipline «intrecciate e in parte concorrenti»: la filosofia del linguaggio e la filosofia della mente. Terzo: la dissoluzione della filosofia analitica come scuola-paradigma ha dato i suoi frutti, vale a dire programmi di ricerca, sub-discipline e molti filosofi di frontiera. Quarto: le acquisizioni della filosofia analitica (rilevanza del linguaggio per la filosofia, della logica formale per caratterizzare il discorso filosofico, importanza della definizione dei termini per

risolvere i problemi filosofici tradizionali, centralità dell'analisi dei significati) sono punti di non ritorno per la filosofia in generale. In quinto luogo – e questa affermazione è il risvolto storico-logico della prima tesi – la filosofia continentale «*non è mai esistita*». Sesto: di realmente esistenti restano solo «stili diversi». Se poi, settima tesi, si confrontano i programmi sostenuti da queste convenzioni, contesti e stili delle comunità filosofiche, si scopre che in termini generali i «programmi» dei filosofi analitici sono oltremodo simili a quelli dell'ermeneutica e della fenomenologia. La dissoluzione di questa contrapposizione generalissima e vuota tra filosofia analitica e continentale è una ragione in più, secondo Cremaschi, per abbracciare la tesi di Scharfstein, ossia che oggi è forse diventato necessario avventurarsi al di fuori dei limiti del pensiero occidentale per abbracciare non nuove scuole, ma l'interesse di «uno spirito più adeguatamente umano» (p. 282).

MASSIMO MARASSI

CLEMENTINA GILY REDA, *Temporalità e comunicazione*, Parresia, Napoli 1996. Un volume di pp. 187.

Attraverso una stringente argomentazione, intessuta nella coesistenza complessa di una riflessione estetica con un'attenzione psico-sociologica, l'Autrice vuole inserirsi, con il suo recente lavoro, in un orizzonte problematico assai attuale e impegnativo, quale quello della teoria delle comunicazioni di massa. L'approccio al tema, chiaramente rivelativo di una formazione filosofica, è tale da tentare una nuova più articolata considerazione di questo universo, nella consapevolezza che ciò che si impone oggi come una «nuova realtà», non può essere troppo facilmente criticato né troppo facilmente esaltato. Il nucleo teorico che in tale analisi emerge è quello del rapporto immediato tra comunicazione e temporalità, considerato come il luogo in cui più autenticamente avviene l'incidenza sul reale della rivoluzione mediatica: «rialacciare il dialogo con la teoria – scrive infatti la Gily Reda – è indispensabile per recuperare la dimensione speculativa dei problemi del tempo, come si dovrebbe poi fare per molti nuclei teorici che mutano nella comunicazione mediatica» (p. 16). La teoria della comunicazione si pone allora come il *medium* essenziale di quel riallacciarsi ad una considerazione speculativa capace di farci pensare e comprendere i mutamenti in atto nel nostro tempo; di fornirci le categorie inedite di lettura di una realtà radicalmente mutata. «Senza lasciar prevalere una considerazione formalizzata – continua l'Autrice –, intuitivamente estetica, come è della semiologia, né scientifica, come è della sociologia. La teoria della comunicazione può anche seguire un cammino diverso, proprio, che mantenga un approccio integrale ai problemi che la riflessione di mano in mano presenta: come questo problema dei problemi, l'orizzonte del tempo» (*ibid.*). È dunque un percorso non semplice, da costruirsi nel precario equilibrio di opposte visioni del mondo che, piuttosto che escludersi, debbono tendere ad un approccio il più possibile unitario, per quanto infinitamente complesso. Così, nello studio della Gily Reda, la concezione filosofica tradizionale del tempo come «tempo della verità» (*Chronos*), è costretta subito ad interagire con l'enfasi dell'immagine e dell'azione propria del cinema, che ci restituisce nel montaggio un «tempo della storia» (*Kairòs*) fondato non sulla logica ma sull'«accadimento». Si consuma qui una prima «distorsione» delle categorie temporali, di cui tanta filosofia e letteratura del Novecento erano già testimonianza. Laddove, infatti, nel tempo di