

*DALLO SCETTICO AL CINICO  
(DALL'AVVERSARIO DELLA 'ETICA DEL DISCORSO'  
A QUELLO DELLA 'FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE')*<sup>1</sup>

*E. DUSSEL*

Vorrei elaborare meglio il tema che ho suggerito nel 1982 quando scrivevo, riferendomi a Wittgenstein, che "quello scetticismo diventa eticamente *cinico*..."<sup>2</sup>. Nello stesso tempo, si tratta di proseguire il dialogo Nord-Sud iniziato a Freiburg i.Br. (nel novembre del 1989)<sup>3</sup>, continuato in Messico (in febbraio-marzo del 1991)<sup>4</sup>; ma ora intendo mostrare che il punto di partenza dell'etica del discorso è piuttosto un momento della 'filosofia della liberazione', la quale è una filosofia che riflette dalla periferia del capitalismo che viene presentato oggi cinicamente senza alternative<sup>5</sup>.

La nostra strategia argomentativa sarà estremamente semplice: la 'etica del discorso' di Apel persegue una 'fondazione ultima' (*letzte Begründung*) dinanzi ad un avversario, lo scettico, al quale si può mostrare che se vuol essere radicalmente scettico cade necessariamente in una 'contraddizione performativa' (*Performative Widerspruch*). La 'filosofia della liberazione', invece, parte da un altro avversario. La sua posizione originaria è costituita dal confronto col *cinico* che fonda la 'morale' del sistema vigente sulla forza irrazionale del potere (della 'volontà di potenza' diremmo con Nietzsche) e amministra la Totalità

con la ragione strategica. Entrambi i discorsi filosofici, tanto nelle strategie quanto nelle rispettive strutture architettoniche, sono, a causa di ciò, distinte.

Con ragione scriveva Levinas: "La lucidità, l'apertura verso la verità, non consisterebbe nel sospettare sempre la possibilità permanente della guerra? Lo stato di guerra sospende la morale; la priva delle istituzioni e degli obblighi eterni della sua eternità e, perciò, annulla, in quanto provvisori, gli imperativi incondizionati"<sup>6</sup>.

Nella nostra *Filosofia della liberazione*, abbiamo scritto che: "da Eraclito fino a Von Clausewitz o Kissinger, 'la guerra è l'origine di tutto', se per totalità si intende l'ordine e il sistema che il dominatore del mondo controlla mediante il potere e gli eserciti. Siamo in guerra"<sup>7</sup>.

Entrambi i testi trattano della Totalità, del sistema, già dominato o controllato dalla 'ragione strategica', che ora denomineremo, con maggior precisione, *ragione cinica*.

## 1. LO SCETTICO E LA FONDAZIONE ULTIMA DELL'ETICA DEL DISCORSO.

La 'architettura'<sup>9</sup> della 'etica del discorso' culmina (ed è il punto di partenza della *Anwendung*) nella 'fondazione ultima' grazie al ricorso alla 'contraddizione performativa', nella quale inevitabilmente cade lo scettico. Sarebbe che, al di fuori dello scettico, nelle forme più varie (che Apel attacca di volta in volta), nessun'altro possa più opporsi all'accettazione razionale dei momenti già da sempre presupposti *a-priori* in ogni argomentazione. In tal modo, nel distruggere le pseudo-argomentazioni dello scettico, l'etica del discorso ha conseguito una fondazione ultima, quella che Aristotele denominava confutazione dialettica.

Apel, sin dai primi studi sul tema<sup>10</sup> si contrappone a posizioni come quella di Hans Albert<sup>11</sup>, o del decisionista K. Popper. Secondo quest'ultimo, non si può dare alcuna ragione in favore della 'opzione per la ragione'; il razionalismo critico si conclude in un irrazionalismo, giacché la decisione ultima in favore della ragione è solo *morale*, ma non razionale<sup>12</sup>. Apel inizia la replica mostrando che non si deve pensare ad una semplice idea logicistica della fondazione<sup>13</sup>, e prende con serietà ciò che Aristotele scriveva: "È effettivamente impossibile che vi sia una dimostrazione per tutto, giacché in tal caso sarebbe necessario procedere all'infinito; ma per questa via non si conseguirebbe nessuna dimostrazione"<sup>14</sup>.

Il punto di partenza dell'argomentazione apelianiana è il seguente: "Chi argomenta ha riconosciuto implicitamente le pretese possibili di tutti i partecipanti alla comunità di comunicazione, che possono essere provate mediante argomentazioni razionali"<sup>15</sup>.

Tali 'pretese di validità' (*geltung Ansprügen*) di ogni comunicazione non possono essere negate senza *contraddizione* né essere dimostrate senza *petizione di principio*. Non si tratta, tuttavia, della semplice contraddizione logica tradizionale, bensì, a partire dagli 'atti linguistici' di Austin o Searle, viene definita la 'autocontraddizione performativa' (*performative Selbstwiderspruch*) quale nuovo modo della contraddizione dialettica. Il 'trilemma di Munchhausen' (un regresso all'infinito, un circolo logico vizioso o una interruzione del processo in un punto determinato) mostra soltanto l'impossibilità di dedurre proposizioni da altre proposizioni. Al contrario, nella *pragmatica* entrano in gioco anche le 'pretese di validità' che ogni comunicazione presuppone sempre *a-priori*, in modo da pervenire ad un nuovo ambito di fondazione argomentativa<sup>16</sup>.

Tutta la strategia argomentativa del pragmatico trascendentale si confronta sempre con uno *scettico*. Se lo

scettico 'entra' nell'argomentazione (cioè, se 'partecipa' alla comunità di comunicazione disponendosi ad argomentare effettivamente), cadrà necessariamente in una 'autocontraddizione performativa', allorché cerca, ad esempio, di enunciare che 'ogni principio è falsificabile' oppure 'io mento sempre'. Giammai lo scettico potrà mettere in dubbio o negare le pretese di validità nel momento stesso di argomentare (anche pretendendo di argomentare contro ogni possibile argomentazione).

J. Habermas, da parte sua, ha cercato di argomentare contro la posizione di Apel<sup>17</sup>, osservando che tutta l'argomentazione di quest'ultimo dipende dalla posizione dello scettico; l'argomentazione di Apel genera qualche effetto sull'avversario solo se questi 'entra' nell'argomentazione. Però, se l'avversario decide di *non entrare* nella discussione, il possibile effetto dell'argomentazione apeliiana viene annullato. Tuttavia, *per la definizione stessa di scettico* - e ciò sembra sia stato trascurato da Habermas - questi non può ritirarsi dalla discussione, sotto pena di non essere più 'scettico'.

In effetti, lo 'scettico' è la *figura retorica* di un avversario *nella discussione* che ha una 'posizione razionale' di negazione o dubbio su qualche momento dell'esercizio del medesimo atto razionale, ma *include nella sua definizione l'Altro* nella discussione, come affermazione (della *persona* del dogmatico o razionalista in genere, per lo scettico) di ciò che si nega (qualche momento dell'atto razionale). In altri termini, egli *presuppone* lo 'incontro' con l'Altro che argomenta, ma nega la validità di alcuni momenti razionali. Perciò si contraddice 'nella sua stessa definizione' se pretende di assumere una posizione radicale: usa nei confronti dell'Altro (posizione pragmatica) una ragione che cerca nel contempo di negare. Oltre a quelli già menzionati, il caso dei post-moderni, e specialmente di R. Rorty, si riferiscono frequentemente alla definizione dello scettico.

Rorty 'entra' nella discussione, nello 'incontro' con l'Altro, ma nega che sia un 'incontro *razionale*' argomentativo; 'entra' solo per intavolare una 'conversazione' (*conversation*)<sup>18</sup>. Così non possono che cadere in una 'autocontraddizione performativa', secondo la terminologia apeliana. Se *non entra*, parimenti si contraddice se effettua qualche altra azione (razionale o pratica), perché per attuarla dovrebbe avere qualche 'ragione', mentre, per definizione, afferma di non voler argomentare o dare alcuna ragione (*Grund, ratio*).

Ma costituisce necessariamente una contraddizione il fatto di *non entrare* nella discussione? Non c'è un'altra figura retorica che permette di non entrare nella discussione e, ciò nonostante, di non cadere in alcuna contraddizione (né logica, né pragmatica)? Credo che esista una tal *figura*, e ciò chiarirebbe l'intenzione, non portata a termine, se si considera soltanto la figura dello scettico, del cammino intrapreso da Habermas quando avverte che l'avversario può decidere di 'non entrare' o di voler prescindere dal partecipare alla comunità, alla discussione o all'argomentazione. Se esistesse un avversario virtuale o reale che potrebbe *non entrare* nella discussione e, senza dubbio, *non incorrerebbe perciò in una contraddizione*, l'argomento della fondazione ultima apeliana perderebbe la sua efficacia logica, ma anche sociale e storica - perdita che molti ritengono il problema pratico della fondazione ultima di Apel, in quanto priva di attuazione reale<sup>19</sup>.

## 2. IL CINICO E IL POTERE DELLA RAGIONE STRATEGICA CRITICATO DALLA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE.

Lo 'scettico' afferma l'Altro, entra nell'argomentazione (poiché se non entra cessa di essere 'scettico', cessando semplicemente di essere argomentante) e entrando si contraddice, poiché non può pragmaticamente usa-

re la ragione radicalmente contro se stessa. Il 'cinico'<sup>20</sup>, al contrario, *nega l'Altro* fin dall'inizio. Si tratta di una *posizione pratica* che ha deciso (implicitamente o esplicitamente) di negare l'Altro (e in tal modo nega ogni priorità alla ragione discorsiva); vale a dire, presuppone la *negazione* di ogni 'incontro' argomentativo. Il 'faccia-a-faccia' costituisce la posizione etica del momento illocutorio dell'atto linguistico, un momento originario della comunità di comunicazione come 'incontro' tra persone, giacché costituisce la stessa 'entrata' (faccia a faccia) nell'argomentazione. Il faccia-a-faccia è invece negato dal 'cinico', poiché l'Altro, per il 'cinico' è in realtà una mediazione del suo progetto ( un mezzo per il suo interesse' sistemico', ossia politico, economico, educativo, militare, ecc.), una 'cosa' come *mezzo* rispetto *ai fini* perseguiti dalla ragione strategica. La 'ragione strategica', d'altronde, è anche una mediazione (come nell'attitudine di 'disinganno' di Max Weber, o del Popper della 'società aperta' antiutopica) del *Potere*. Il Potere in tal caso non è l'affermazione della dignità della persona nella comunità, come nel caso della ragione discorsiva, bensì una semplice Volontà Autoreferente, autopoietica; una totalizzazione totalitaria della Totalità<sup>21</sup>. Il *Potere* (si legga Nietzsche, M. Foucault, ora interpretati ma nel loro nudo cinismo e non come semplice realtà reale, bensì come realtà di una 'Totalità chiusa', direbbe Levinas) è il fondamento della ragione *cinica* (e non all'inverso), una ragione del terrore - contro cui si sono scagliati i post-moderni senza considerare che è solo una modalità della ragione e non la ragione stessa.

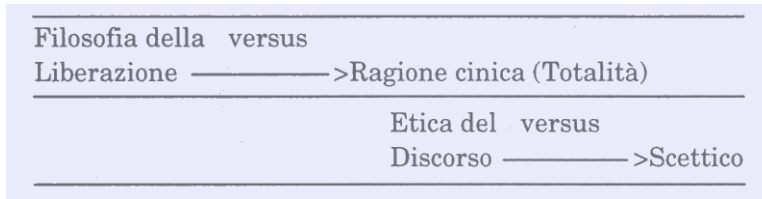
Dinanzi al cinico nulla può argomentare l'etica del discorso con la sua pretesa di fondazione ultima, perché, senza contraddizione (né logica, né pragmatica), il cinico *non entrerà* mai in alcuna argomentazione etica. La sua 'ragione strategica' gli mostra l'interesse di entrare in

una argomentazione di negoziazione, da Potere a potere, di forza, di efficacia. Si tratta di una ragione *poietica* (autopoietica). Col Potere si stabilisce, per mezzo della ragione strategica come strumento, la 'morale' del sistema (autoreferente, autopoietica, senza soggetto)<sup>22</sup>, la 'unidimensionalità' messa in luce da H. Marcuse<sup>23</sup>.

La filosofia della liberazione si confronta fin dall'inizio, 'all'interno' di una Totalità (sistema o mondo), e si oppone al dominio della ragione cinica (ad es., al politico macchiavellico che decide di procedere all'occupazione di Panama nel 1990 per difendere il controllo sul canale transoceanico, all'industriale transnazionale che lascia senza lavoro gli operai, al generale dell'esercito<sup>24</sup> che deve procurare una guerra, al direttore di un servizio segreto che deve programmare un attentato contro un nemico, al torturatore dinanzi al torturato, ecc.). La filosofia della liberazione si confronta con le 'trappole' di una tale *ragione strategica fondata sul Potere*<sup>25</sup>. Ciò determina la 'architettónica' della filosofia della liberazione. In primo luogo, bisogna descrivere ciò che negherà anzitutto la ragione cinica: l'Altro (la questione della 'Prossimità')<sup>26</sup>. In secondo luogo, bisogna descrivere le categorie necessarie<sup>27</sup> onde poter situare il processo di 'totalizzazione' che testé descrivemmo sotto il dominio della ragione cinica: 'l'Altro come nemico'; 'l'annichilimento di 1 alla distinzione'; 'la totalizzazione della esteriorità'; 2.5.5. 'l'alienazione'<sup>29</sup>. Tale 'architettónica' del discorso è radicalmente necessaria come l'*a-priori* di ogni altra riflessione filosofica posteriore. Neppure il discorso della fondazione ultima nei confronti dello scettico è anteriore, perché - e ciò non sembra sia stato adeguatamente percepito da Apel - quando il filosofo della pragmatica trascendentale si pone effettivamente ad argomentare dinanzi allo scettico, si trova (non solo 'empiricamente', ma 'realmente') già in un sistema dove impera la ragione ci-

nica. L'azione argomentativa dell'etica del discorso svolge una 'funzione' all'interno del sistema, poiché in realtà si contrappone solo allo scettico, all'accademico, allo scienziato (che può essere un 'funzionario' della ragione cinica), ma non scopre il suo più profondo e reale oppositore: la 'ragione cinica' stessa che domina o controlla il sistema come Totalità. Levinas inizia tutto il suo discorso avendo come avversario proprio tale Totalità. Marx è cosciente che il Capitale (come sistema autoreferente e autopoietico) nega la persona dell'Altro (il '*lebendige Arbeit*') trasformandola in un 'mezzo per la valorizzazione del valore' (*das Sei des Kapitals*)<sup>30</sup>; si tratta dell'inversione in cui consiste il feticismo: per la ragione cinica la persona dell'Altro diventa una cosa (*Ding*), e la cosa (del Sistema come Totalità) diventa simile ad una soggettività autonoma, cioè una Persona (il Potere da cui agisce la ragione strategica).

#### Schema 1 Avversari dei diversi discorsi filosofici



Pertanto il processo di liberazione<sup>31</sup> inizia quando all'interno del sistema, dominato dalla ragione cinica, si manifesta l'Altro, il volto dell'Altro come qualcuno. Chiamiamo 'coscienza etica'<sup>32</sup> la 'azione pratica' che ristabilisce un rapporto di comunicazione (si tratta di un'autentica *Kommunikative Handeln*) con l'Altro. Solo dalla manifestazione come rivelazione (*Offenbarung*, nel senso schellinghiano) dell'Altro, si riceve, senza previa decisione, la 're-sponsabilità' (*Verantwortung*) per il destino dell'oppresso negato all'origine del movimento di totalità della



ragione cinica in quanto cinica (come non etica per eccellenza). Ciò costituisce la 're-sponsabilità a-priori, anteriore ad ogni argomentazione discorsiva, ad ogni fondazione ultima e ad ogni possibile *Anwendung*, che inizia il cammino della weberiana (o di H. Jonas) 'responsabilità a-posteriori' come responsabilità politica o pratica di agire empiricamente per organizzare istituzioni, compiere azioni, atti pubblici, ecc.

In questo caso, per agire in modo istituzionale e razionale, il filosofo della liberazione potrebbe ora, soltanto ora, utilizzare la pragmatica universale o trascendentale e procedere ad una fondazione ultima contro lo scettico (del sistema), e in funzione di una critica indiretta alla ragione cinica. Tutto questo non si era potuto effettuare prima, perché nell'imbattersi nella ragione cinica la filosofia della liberazione non inizia con argomenti (dato che, per definizione, il cinico 'non entra' o non gli interessa di entrare in alcuna argomentazione, giacché ha il Potere che esercita solo mediante la ragione strategica, alla quale non interessano i risultati di una ragione discorsiva etica). La filosofia della liberazione, all'opposto dell'etica discorsiva, deve articolarsi in rapporto all'azione, alla prassi, per sfidare il potere. In questo caso, la filosofia è un momento della 'presa di coscienza' (la 'coscientizzazione' di P. Freire) dell'oppresso, della e nella sua prassi, la quale descrive, e così critica i 'meccanismi' della razionalità cinica<sup>33</sup>. Ora la fondazione ultima può assicurare l'uso della ragione discorsiva, della validità delle norme etiche (necessarie per lottare nel processo della prassi di liberazione) e la sua 'applicazione' (*Anwendung*) posteriore nello stesso processo di liberazione.

Tuttavia, in questo momento, quello della 'applicazione' si può mantenere un criterio fondamentale di differenza: tra a) la 'applicazione' di azioni volte ad attuare i fini della ragione strategica, come momento fondato nella ra-

gione cinica del sistema (il che rappresenta una contraddizione)<sup>34</sup>, e b) la 'applicazione' di tale normatività ad azioni volte a realizzare un progetto di liberazione (parziale o riformista, oppure più radicale, a secondo delle situazioni) di una ragione strategica eticamente giustificata. Tale problematica abbiamo affrontato nella Filosofia della liberazione sotto il titolo: 'la liberazione'<sup>35</sup>. Ma è proprio attraverso la complessità prudenziale dell'azione innovativa e creativa della liberazione che il riformatore, l'innovatore o il liberatore ha difficoltà a giustificare la validità etica di quanto sta realizzando nella prassi. Di qui la necessità di una filosofia che cerchi di provare la giustizia dell'apparente 'illegalità della bontà'<sup>36</sup>. È insomma necessario provare che la prassi di liberazione degli oppressi, contro il cinismo, è legittimata dal fondamento della norma etica suprema. Non è un compito irrilevante per la filosofia della liberazione, pertanto, cercare di provare la dignità etica dell'azione degli eroi (da Giovanna d'Arco a Washington, fino a C. Fonseca o J. B. Aristide) ossia di coloro che si ergono contro la legalità (e perfino contro la moralità) vigente.

### 3. LO SCETTICO COME 'FUNZIONARIO' DELLA RAGIONE CINICA.

Ho detto ripetutamente che la proposta filosofica di Apel è 'salutare' per l'America Latina (e per l'Africa e l'Asia), perché mostra la contraddizione dello scettico accademico, del razionalismo critico popperiano, del filosofo della *linguistic turn* che usa soltanto i tranelli della sofistica per confondere i non 'iniziati'. Tali scettici pretendono distruggere i fondamenti dell'etica e così permettono alla ragione cinica di dominare senza scrupoli. Come Apel teme un ritorno del nazismo smascherandone le relazioni con esso di alcuni scettici, così noi abbiamo sperimentato in America Latina la 'funzionalità' di molti scettici con i

regimi militari di sicurezza nazionale. Lo scetticismo mantiene, dunque, un grado di 'funzionalità'<sup>37</sup> col sistema sotto il controllo della ragione cinica. Max Weber può essere usato in questo senso, ed anche J. Rawls<sup>38</sup> o R. Rorty<sup>39</sup>.

Per l'etica del discorso di Apel, la filosofia della liberazione può essere, pertanto, vista come un orizzonte *complementare* nell'ordine empirico (livello B della filosofia di Apel). La filosofia della liberazione non può accettare acriticamente tale 'classificazione'. E se fosse vero il contrario? Non potrebbe essere l'etica del discorso un momento della filosofia della liberazione, giacché occupa un ruolo ben preciso nell'ordine del discorso, sotto l'esigenza dell'imperativo della ragione etica-liberatrice, che prende in considerazione un diverso punto di partenza reale e storico del discorso? L'etica del discorso obietterebbe che nulla può esservi di anteriore alla fondazione ultima. E se tale fondazione si attuasse nei confronti di uno scettico che si trova già determinato da meccanismi anteriori, come quello di essere complice di una Totalità sotto l'imperio della ragione cinica, che *non entra, né entrerà mai nella discussione* col filosofo pragmatico? In altri termini: e se la stessa discussione contro lo scettico fosse funzionale e agisse al servizio degli interessi della ragione strategica del cinico? In tal caso l'etica del discorso attaccherebbe un momento secondario e con mezzi non proporzionati: primo, avrebbe come bersaglio lo scettico e non il cinico (occultandolo, giustificandolo nel suo oblio); secondo, argomenterebbe nei confronti di un Potere che non dà importanza, né spazio, né efficacia a tale azione teorica (sarebbe, in tal caso, un'attività ingenua, senza efficacia pubblica). E se, al contrario, la filosofia della liberazione attaccasse l'avversario principale (la ragione cinica del Potere) e con mezzi appropriati? Quando ci riferiamo ai mezzi appropriati intendiamo indicare *l'esercizio di un al-*

*tro tipo di filosofia*, una filosofia intesa come servizio o *azione teorica solidale* (lo 'intellettuale organico' di Gramsci?) nei confronti della ragione critico-discorsiva in funzione dell'organizzazione di un contro-potere attuale o futuro, come frutto della prassi degli oppressi (le mogli nei sistemi maschilisti, le razze discriminate, i miserabili urbani emarginati, i non salariati sfruttati, le etnie indigene, gli interessi nazionali, i paesi capitalisti periferici o socialisti poveri, le cultura popolari, le generazioni future immolate anticipatamente dalla distruzione ecologica, ecc.). E tutto in vista di poter un giorno esercitare il Potere nella giustizia, in un nuovo ordine istituzionale che avrà il compito di riformare, innovare o fondare, mediante una prassi legittima e validamente giustificata da una filosofia della liberazione.

## NOTE

<sup>1</sup>Relazione tenuta al Simposio di Mainz (Germania) il 12.4.1992, in dialogo con K. O. Apel.

<sup>2</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Etica de la liberación*, in "Iglesia Viva", n. 102 (1982), p. 599.

<sup>3</sup>Cfr. K. O. APEL-E. DUSSEL, *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990. ID., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México 1992.

<sup>4</sup>R. FORNET BETANCOURT, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992.

<sup>5</sup>Cfr. F. FUKUYANA, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

<sup>6</sup>E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye 1968, p. IX.

<sup>7</sup>E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, p. 15.

<sup>8</sup>Per la 'architettonica' della filosofia della liberazione, cfr. H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in der Philosophie Dussels*, Freiburg 1992.

<sup>9</sup>Bisognerebbe riconoscere l'evoluzione di questa posizione filosofica che sorta pressì i greci culmina nella modernità (con Descartes o Montaigne) e poi in Regel (cfr. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, dove indico come Aristotele, Descartes o Kant si confrontano con lo scettico).

<sup>10</sup>Cfr. K. O. APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer Rationalen Begründung der Ethik der Zeitalter der Wissenschaft*, in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, t. II, pp. 358 s.

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 362. R. ALBERT, *Ethik und Metaethik*, in "Archiv für Philosophie", II (1961), pp. 28-63; e posteriormente: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.

<sup>12</sup>Nello stesso modo perviene al decisionismo P. Lorenzen, della scuola di Erlangen.

<sup>13</sup>K. O. APEL, *Notwendigkeit, Schwierigkeit, und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, Atenas 1980.

<sup>14</sup>ARISTOTELE, *Metafisica*, 4, 1006 a (citato da Apel). Nella nostra opera, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 20 s., utilizziamo testi di Aristotele per mostrare la 'indimostrabilità' dei 'primi principi', salvo per quello di contraddizione; si tratta di un metodo che Aristotele ha chiamato 'dialettico', piuttosto che mera 'episteme', la quale non è in grado di 'esibire' i suoi stessi principi.

<sup>15</sup>Cfr. K. O. APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, cit., pp. 424-425.

<sup>16</sup>Cfr. *Das problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976 pp. 55 s. E in *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbegründung*, in *Philosophie und Begründung*, Frankfurt 1987, punti V e VI.

<sup>17</sup>Ad esempio K. O. APEL, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, cap. III.

<sup>18</sup>Cfr. K. O. APEL, *Zurück zur Normalität? Oder konnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas besonders gelernt haben?*, in *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988, p. 394 s.

<sup>19</sup>Similmente avviene nelle dimostrazioni medievali dell'esistenza di Dio, dove giammai si giunse effettivamente ad una accettazione soggettiva di tale esistenza. Nessun ateo cessò di esserlo grazie ad esse, perché l'ateismo era frutto di una posizione pratica che non accettava di 'entrare' nelle discussioni delle prove.

<sup>20</sup>Daremo al concetto di 'cinico' un senso radicale. P. SLOTERDEIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt 1983, vol. I e II, dà ad esso un significato individualista, ontico, nel definirlo "Zynismus-Analyse hingegen beschreibt die Interaktionen von nicht-entspannbaren Subjektivismen, hochgerusteten Zentren der Privatvernunft Waffenstrahlenden Machtconglomerationen und wissenschaftgestützten Systemen der Hyperproduktion. Sie alle denken nicht im Traum daran, sich unter eine kommunikativer Vernunft zu beugen..." (II, p. 947). Per parte nostra, il 'cinismo' è l'*affermazione del Potere del Sistema, che fonda una ragione che controlla o governa la ragione strategica come strumento della propria realizzazione (come potere assoluto). Esso ha un senso ontologico (l'Essere come Volontà-di-Potenza). Cinico non è il militare quando scopre un argomento per evadere la morte con un atto di codardia in una battaglia (ibid., II, p. 403 s.), ma quando, in quanto militare, definisce il*

nemico 'la cosa che dev'essere vinta', e dinanzi a cui non c'è alcun esercizio della ragione etico-discorsiva. Sloterdijk si colloca nell'ambito del significato 'innocente' del cinismo, e non percepisce il senso della 'ragione cinica' come Terrore, come auto-pisizione del Sistema (senso che per Levinas è la 'Verità' della Totalità come negazione dell'Altro). Bisogna sviluppare tutto ciò in futuro.

<sup>21</sup>Nella nostra opera, *Para una ética de la liberación latino-americana*, t. II, abbiamo dedicato a questo tema il n. 21 (p. 13 s.), scrivendo, vent'anni orsono: "Abbiamo così ripercorso rapidamente la tradizione dell'ontologia della Totalità, all'interno della quale è possibile la 'società chiusa (senza alterità), dove i membri convivono tra loro, indifferenti agli altri uomini, sempre all'erta per attaccare o difendersi ridotti solo ad un'attitudine di combattimento'" (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1969, p. 283; analogamente alla 'società aperta' - o meglio *chiusa* - di Popper). L'eroe dominatore si incarica praticamente di lottare per il Tutto contro l'altro di-verso che cerca di essere di-stinto; il saggio (Max Weber?) è colui che ha teoricamente scoperto l'Altro come la malvagità naturale del di-verso in quanto pluralità. La perfezione si raggiunge attraverso l'onore ammazzando chi si oppone: annichilendo la pluralità, l'Alterità, e conoscendo la Totalità (il Medesimo) come l'origine identica della differenza. Il Tutto, come fondamento, non è etico: è semplicemente vero" (pp. 21-22). L'affermazione del Tutto, senza Alterità, è il momento primo della 'ragione cinica'.

<sup>22</sup>La definizione di 'sistema' in N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1988 corrisponde esattamente alla 'totalità cinica': "Das selbstreferentielle Subject und das selbstreferentielle Object, werden isomorph gedacht" (p. 595).

<sup>23</sup>Cfr. D. KELLNER, *H. Marcuse and the Crisis of Marxism*, London 1984, cap. 8, p. 229 s. Marcuse mostra chiara consapevolezza che la 'società aperta' del 'capitalismo avanzato' (*Spätkapitalismus*) è un sistema cinico, sebbene non usi tale termine.

<sup>24</sup>Oggi, nel 1992, l'egemonia nord-americana lascia tale 'responsabilità', ad esempio, ai generali del Pentagono. Responsabilità inevitabile, si dirà, ma non per questo meno ambigua quando si osserva la sofferenza sproporzionata e crudele del popolo (non di Hussein) in Irak.

<sup>25</sup>In effetti, la ragione strategica agisce con dei mezzi per un fine. La ragione cinica fonda la ragione strategica sul Potere del sistema che nega l'Altro: è una ragione strategica autereferenziale e autopoietica. La 'Volontà-di-Potenza', che per Nietzsche è fondata sulla soggettività moderna, potrebbe ora essere intesa solo e riduttivamente come il 'fondamento' dell'esercizio della *ragione cinica*. La definizione è tripolare: 1) il Potere come fondamento; 2) la ragione cinica fondata sul potere (e di conseguenza, su un 'tipo' di razionalità specifica: né strategica, né strumentale, né discorsiva, ma sulla ragione del sistema dominante in quanto moralmente dominante e che controlla o governa le stesse ragioni strategiche o strumentali); 3) la ragione strategica governata dalla ragione cinica.

<sup>26</sup>E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit., p. 29 s. Inoltre il 'faccia-a-faccia' soggiace ad ogni argomentazione che, per definizione, viene 'proposta' sempre ad un Altro.

<sup>27</sup>'Totalità, mediazione, exteriorità' (p. 35 s).

<sup>28</sup>'L'alienazione' (p. 64 s.). Tutto ciò è stato analizzato e discusso nei 5 volumi della mia opera, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973-1980.

<sup>29</sup>*Ibid.*, pp. 64-68.

<sup>30</sup>Cfr. E. DUSSEL, *El ultimo Marx y la liberación latinoamericana*, cap. 8-10, dove abbiamo mostrato, con Schelling, che Marx afferma il 'lavoro vivo' come 'fonte creatrice (*schöpferische Quelle*) del valore (*essere*) dal nulla' del capitale: il plusvalore. Le categorie di Marx resistono alla critica attuale fino a costituire oggi l'unico critico fondamentale del capitale.

<sup>31</sup>E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit., p. 73 s.

<sup>32</sup>'La coscienza etica', p. 74 s.

<sup>33</sup>Tutto ciò che viene indicato con le categorie di Prossimità (la positività in seguito negata), Totalità (e le sue mediazioni), Esteriorità negata dall'alienazione e incorporata nel sistema di dominazione, in vista di tale descrizione critica.

<sup>34</sup>La 'applicazione' della norma etica (della Parte A) in una totalità sorretta dalla ragione cinica (Parte B) è eticamente contraddittoria, ma l'etica del discorso non è in grado di rilevare tale contraddizione, perché assume la 'società aperta' popperiana o quella dello '*Spätkapitalismus*' di Habermas come società *tout court*, ritenuta ambigua ma non intrinsecamente cinica.

<sup>35</sup>E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit., p. 73 s.



<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 81 s. 'Illegalità' dinanzi alla legge, promulgata, vigente, dell'atto 'buono' innovativo ed esigativo di 'nuove' leggi.

<sup>37</sup>E' quanto mostra con chiarezza N. Chomsky riferendosi agli Stati Uniti, dove i grandi ricercatori delle più importanti Università collaborano con la CIA e altri strumenti di potere (cfr. *American Power and the new Mandarins*, New York 1967, specialmente nel capitolo '*The Responsibility of Intellectual*', p. 323 s.).

<sup>38</sup>In questo caso, perché considera 'naturale' la posizione liberale dell'individualismo liberale nord-americano, soprattutto riguardo alla disuguaglianza economica (tra ricchi e poveri) del 'Principio della differenza'.

<sup>39</sup>Durante il soggiorno in Messico, Rorty criticò come 'Gran Linguaggio' ormai superato il sistema categoriale di Marx, raccomandando di non usarlo più, ma nel contempo egli adoperava il 'Gran Linguaggio' della competizione del mercato liberale senza coscienza critica. Tutto ciò evidenzia il suo (di Rorty) scetticismo orientato implicitamente da una ragione cinica del sistema americano: 'We Liberal Americans'.