

LIBERALISMO, IRENISMO, VOLONTARISMO NELLA FILOSOFIA DI RORTY

di Pierpaolo Marrone

1. *Fondazione e filosofia politica*

È necessaria una giustificazione razionale della società liberal-democratica? A guardare i modelli più influenti che si sono succeduti in ambito anglosassone a partire dall'opera di Rawls, *Una teoria della giustizia*, sembrerebbe che la risposta debba essere affermativa. Sia in Rawls, sia in Gauthier, sia in Dworkin, sia in Ackerman¹ è individuabile una prospettiva fondazionalista e una preferenza per le spiegazioni genetico-razionali delle istituzioni liberal-democratiche. Le procedure di validazione di queste istituzioni fanno capo, in ognuno di questi pensatori, a un consenso tacito e trascendentale che i cittadini pienamente informati dovrebbero avere verso quelle istituzioni che contribuiscono a mettere in forma i loro conflitti². Ossia, il problema etico-politico si può ridurre a questa domanda: quali sono le regole che permettono l'accesso degli individui a quel particolare torneo che è l'agone politico? Queste regole hanno, tuttavia, sempre bisogno di essere supplementate da alcune altre, che specificano quali sono le caratteristiche principali che individuano i decisori e anche la natura degli asserti che si trovano a pronunciare.

Applicare l'etichetta di «realismo morale» a questi modelli, anche quando l'enfasi è posta più sulle pratiche costruttiviste e/o coerentiste, non pare essere una grande forzatura. Nella maniera più chiara questo è visibile nel lavoro filosofico di Rawls, e quando parla di costruttivismo kantiano e quando insiste sul fatto che le condizioni specificate – la posizione originale, le condizioni di Razionalità e di Ragionevolezza, e così via – valgono per noi cittadini delle democrazie occidentali, perché sono caratteristiche ascrivibili alla ragion pratica.

Non è sbagliato tentare di ordinare gli autori citati all'interno di una gradazione, a seconda che la giustificazione proposta sia più o meno forte. Si andrà così dai modelli forti di Rawls e Gauthier a quelli depotenziati di Ackerman e Dworkin. Ma sino a che punto può spingersi il depotenziamento del modello giustificativo senza collassare? E ancora: è possibile rinunciare al modello razionalistico di giustificazione etico-politica del liberalismo, mantenendo nel contempo attraenti le nostre istituzioni liberali?

È nella risposta a queste domande che risiede l'importanza degli scritti di Rorty³, poiché da un lato egli si colloca in pieno nella tradizione liberale americana, ma da un altro il suo percorso è un tentativo di fuoriuscire dal fondazionalismo. Su queste due coordinate deve essere, quindi, misurata la riuscita delle sue analisi teoriche. Sorge naturalmente una prima difficoltà ermeneutica: mentre per gli altri autori citati è attestata una preoccupazione costante per le tematiche della vita associata, questa non è invece riscontrabile in Rorty. In effetti,

presso il pubblico colto Rorty è divenuto noto con un volume di questioni epistemologiche, che a molti è sembrato come una sorta di *de profundis* della filosofia analitica⁴.

Il punto di partenza più appropriato per comprendere le sue posizioni in ambito etico-politico è costituito però proprio da questo ultimo lavoro. Rorty vi conduceva un attacco a fondo contro il «rappresentazionalismo», ossia contro l'idea che lo scopo della filosofia sia la costruzione di una epistemologia e che il fine dell'indagine teorica sia riuscire a spiegare ciò che la scienza lascia inesplorato. La vera essenza degli esseri contingenti che chiamiamo uomini sarebbe, cioè, la conoscenza, e lo scopo asintotico del conoscere il rispecchiamento della vera realtà. Da questo pregiudizio discende non solo una nuova forma di superstizione che sostituisce alla religione la scienza, ma anche l'idea che il mondo dello spirito sia diverso dal mondo della natura. Nella migliore delle ipotesi questi due mondi vanno ricostruiti a partire da opzioni epistemologiche diverse: nel primo caso seguendo i criteri traballanti delle *Geisteswissenschaften*; nel secondo assumendo il rigore delle *Naturwissenschaften*. Queste suddivisioni sono animate dall'«autoinganno che consiste nel pensare di possedere una natura profonda, nascosta e ricca di significato metafisico, tale da renderci 'irriducibilmente' diversi dai calamai e dagli atomi»⁵.

L'intento di Rorty non era, tuttavia, una semplice messa in mora, condotta con gli stessi strumenti dell'epistemologia della filosofia analitica, di siffatto pregiudizio, quanto piuttosto la liquidazione del problema epistemologico, ovvero la sua riduzione a una delle molte voci che compongono il mosaico della conversazione umana. Non vi è un motivo fondante o epistemologico per distinguere in questa conversazione quali voci debbano stare in primo piano ed essere ascoltate, e quali debbano tacere. Espressioni come «la teoria vera» o «la cosa giusta da fare» sono singolari. Non c'è un insieme di condizioni necessarie e sufficienti per individuarne un referente unico. «Nessuno pensa che ci siano condizioni necessarie e sufficienti in grado, ad esempio, di individuare il referente unico di 'la migliore cosa da fare per lei in quella situazione piuttosto imbarazzante' [...]. Perché lo stesso non dovrebbe valere per i referenti di 'quel che avrebbe dovuto fare in quell'orribile dilemma morale' oppure 'la Vita buona per l'uomo' oppure 'ciò di cui il mondo è davvero fatto'?»⁶. Il platonismo perenne, che sta sempre dietro ad ogni confutazione del relativismo, è costretto a presumere che la varietà referenziale di «Vero», «Buono», «Giusto», e così via, sia una semplice contingenza e una distorsione correggibile *in foro interno e in homine viatore*. La teoria della conoscenza ha sostituito il bisogno di Dio.

Le tesi di Rorty alla fine degli anni Settanta, se non avevano immediatamente a che fare con questioni di filosofia politica, non di meno, producevano questo legame indirettamente, nel momento in cui venivano legate a tesi derivate dall'epistemologia della storia della scienza e, infine, ad altre dal sapore esistenzialistico. Rorty, ad esempio, osservava che la divisione fra scienze della natura e scienze dello spirito, lontana da dire qualcosa sulla nostra vera essenza, è un modo *ante litteram* di proporre la distinzione kuhniana fra scien-

za normale e nuovi paradigmi di comprensione. La distinzione sarebbe soltanto che il primo modello è capace di raccontarci storie su uno sfondo consolidato e generalizzato di comprensione accettata, mentre il secondo cerca di tradurre linguaggi incommensurabili in altri commensurabili, introducendo nuove storie che non possono venir assimilate dai vecchi modelli. I contrasti fra queste due sfere incominciano quando si ipostatizza il nostro linguaggio normale, facendone l'unico criterio di comprensione. È chiaro, d'altra parte, che certi ambienti culturali e politici favoriscono l'intersezione fra diversi linguaggi più di altri.

Anche nel caso dell'antirappresentazionalismo è visibile un intreccio con la dimensione etico-politica. L'antirappresentazionalismo di Rorty è, infatti, derivato da due fonti: a) il concetto wittgensteiniano di gioco linguistico; b) la nozione heideggeriana di *Dasein*. Queste due fonti concorrono ad affermare che, a meno non ci siamo noi a dare significato a qualcosa, nulla avrebbe significato (perciò nulla sarebbe vero). Non perché vi sia una sorta di «forza che forma i fatti traendoli fuori da una massa indeterminata, che costruisce la realtà da qualcosa di non ancora abbastanza determinato da poter valere come reale»⁷, ma soltanto perché il nostro linguaggio e il nostro corpo sono prodotti dell'ambiente in cui ci è toccato in sorte di vivere, e questo vale *a fortiori* per tutte le nostre pratiche sociali. Parlando in gergo: il gioco linguistico umano è il suo essere-gettato nella dimensione naturale e storico-sociale.

Tramontata l'idea che «il nostro compito principale consista nel rispecchiare accuratamente, nella nostra Essenza Rispecchiante, l'universo che ci circonda», idea che deriva dalla convinzione «che l'universo sia costituito di cose molto semplici, chiaramente e distintamente conoscibili, e che la conoscenza delle loro essenze fornisca un vocabolario di base che permette la commisurazione di tutti i discorsi»⁸, cosa ci rimane? Il sogno di una chiusura dell'indagine non è nulla di più di ciò che Nietzsche pensava essere un desiderio di conforto metafisico, che si appaga trovando a tutti i costi dei punti di riferimento.

A questa volontà di potenza Rorty contrappone un altro programma filosofico, quello ermeneutico. La novità dell'ermeneutica sta tutta nel tentativo di isolare uno dei tre principali significati che nella nostra tradizione intellettuale si sarebbero assegnati al termine «spirito». Abbiamo, da un lato, il dualismo cartesiano e le varie versioni del trascendentalismo, che sono accomunate dall'immagine dell'essenza rispecchiante. Dall'altro lato, abbiamo la nozione romantica dell'uomo che crea la propria essenza. Vi è però una terza via, che consiste nel «riconciliare il risultato 'naturalistico' [...] –che cioè 'la irriducibilità' delle *Geisteswissenschaften* non è una questione di dualismo metafisico– con la nostra intuizione 'esistenzialista', che ridescrivere noi stessi sia la cosa più importante che possiamo fare»⁹. La nostra ridescrizione non è una maggiore comprensione di noi stessi –che riprodurrebbe il pregiudizio conoscitivo che attraversa l'intera tradizione filosofica–, ma ha una funzione di utilità pragmatica. Una volta che si sia accettato che le essenze sono solo il prodotto di superficie dei nostri progetti, ridescrivere significa semplicemente ricrea-

2. Ermenentica, contingenza, volontarismo

Ci si dovrebbe chiedere se il proposito di ridescrivere e ricreare noi stessi non rinvii, in maniera implicita e distorta, a quell'essenzialismo che Rorty ha dichiarato morto. Di fatto, questo ritorno all'essenzialismo *via* la presa di distanza da ogni essenzialismo, è possibile nella filosofia rortiana grazie a uno stravolgimento della nozione gadameriana di *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Ma l'abbandono del rappresentazionalismo non riduce, per Rorty, l'indagine a uno scetticismo senza prospettive, o a un pessimismo anti-umanistico. Se ci troviamo su un piano dove esistono solo uomini, vale a dire enti che creano, dobbiamo trovare allora una filosofia adeguata a dirigere la nostra attenzione verso altre forme di pensiero che non abbiano, programmaticamente, preoccupazioni essenzialiste. E qui che Rorty tenta di far entrare l'ermenentica gadameriana¹⁰. Questo inserimento avviene, però, nel solco di un titanismo interpretativo, che risulta difficile attribuire, come fa Rorty, a Gadamer¹¹. La «coscienza della determinazione storica» sarebbe quella particolare torsione intellettuale che ci permette di compiere un movimento teleologico rovesciato rispetto alle filosofie del passato. Il compimento della storia, infatti, non starebbe nell'automanifestazione dello spirito razionale, né nell'assunzione del compito infinito della ragione da parte del filosofo funzionario dell'umanità, ma nella manifestazione di una contingenza che appare in maniera privilegiata nel linguaggio¹². Questo dovrebbe permetterci anche di vedere con maggiore malizia la storia delle confutazioni del relativismo. «Il mio suggerimento che il desiderio di oggettività è in parte una forma mascherata della paura della morte della nostra comunità fa eco all'accusa di Nietzsche secondo cui la tradizione filosofica derivata da Platone è un tentativo di evitare di affrontare la contingenza, di sfuggire al tempo e al caso»¹³.

64

Tuttavia, è proprio la volontà di potenza che Rorty rimprovera alla filosofia atteggiata epistemologicamente, ciò che emerge sotto nuove spoglie. Infatti, che cosa succede quando giungiamo a concepire la storia come contingenza totalmente dispiegata, cui abbiamo un accesso privilegiato attraverso il medium linguistico? Il sogno essenzialista forse tramonta, ma lasciando spazio alla disponibilità di avere un accesso privilegiato alle diverse modalità con cui la storia può contribuire a formarci, con un salto volontaristico non minore che nei «sogni» positivistic e romantici. Il pragmatista che accetta pienamente la contingenza è inevitabilmente etnocentrico, ma senza le consolazioni di una teoria della natura umana. Se parla di «diritti», egli sa che si tratta di un modo di dire che noi dovremmo trattare certe categorie in un certo modo «senza trasformare questa speranza in una teoria della natura umana. Egli vuole che la solidarietà sia la nostra *unica* consolazione, in maniera tale da non richiedere un sostegno metafisico»¹⁴. Il soggetto post-metafisico che Rorty ha in mente è, quindi, un soggetto che *vuole*, che anzi può volere compiutamente perché non più vincolato da strutture metafisiche. Che può, in definitiva, scegliere la comunità liberale come quella che, etnocentricamente, meglio soddisfa il suo progetto di appropriarsi, incondizionatamente, della storia come storia degli effetti.

La glorificazione della contingenza, derivata dal suo anti-essenzialismo, è, però, qualcosa di meno di una visione spregiudicata. Si prenda quanto Rorty ha da dire a proposito della contingenza dell'io. Abbandonata l'idea che l'essenza dell'io sia la conoscenza e «l'autoconsapevolezza della nostra essenza»¹⁵ possiamo compiere il passo ulteriore e abbracciare una teoria metaforica della verità, dove non c'è più bisogno di parlare di adeguazione o di rappresentazione, ma solo di interesse a distinguere fra metafore vive e metafore usurate. Con Nietzsche abbiamo appreso come il mondo vero sia divenuto una favola, ma non abbiamo perso anche ogni speranza di consolazione. Semplicemente questa non andrà più ricercata nel trascendimento della nostra condizione animale, ma nella nostra autocreazione. «Creare la propria mente significa creare un proprio linguaggio, e non lasciare che l'estensione della prima sia determinata dal linguaggio che altri si sono lasciati dietro»¹⁶. Ma cosa significa creare la propria autodescrizione e come va collegata questa idea a quella di «coscienza della storia degli effetti»? Per Rorty il legame sussiste in quanto entrambe non sono che l'estrinsecazione di un'attività creativa che, essendo ovvio che non parte dal nulla, utilizza in maniera libera i materiali di cui dispone: la tradizione e il linguaggio.

Ma al passato della tradizione noi non abbiamo libero accesso nel senso in cui vorrebbe Rorty. Non possiamo frequentarlo per trarne ciò che più ci aggrada. Pensare che un'entrata di tal genere sia accessibile significa ripetere l'equivoco della filosofia della coscienza trasparente. La coscienza della determinazione storica rimanda a un'oggettività che non è in nostro potere, non almeno nel senso usuale in cui usiamo la parola «nostro», «mio», ecc. Noi stessi siamo all'interno di questa coscienza come il suo effetto principale.

Per Rorty, tutto questo svanisce e si riduce al fatto che noi utilizziamo la tradizione come meglio crediamo per costruirci l'io che più corrisponde alle nostre esigenze evolutive. Grazie a questo scarto assolutamente volontaristico, il pragmatismo anti-fondazionale, liberale, individualistico eviterebbe così di praticare una filosofia della conoscenza e, nello stesso tempo, assumerebbe su di sé il peso completo di questa *decisione*, eliminando di fatto ciò che comunemente si intende per «tradizione», che sarebbe non più storia di effetti, ma vicenda continua di manipolazioni pragmatiche. La conoscenza è disposizione alla manipolazione pragmatica di certi mezzi –il linguaggio, l'ontologia, l'ordine delle prescrizioni etico-morali, e così via–, perché non vi è alcuna maniera di formulare dei test di accuratezza della rappresentazione che siano indipendenti dal successo che si ritiene dovrebbe spiegare questa accuratezza.

Questa curvatura scettica della conoscenza non ci fornisce alcun ausilio, tuttavia, per decidere quali strumenti di orientamento conoscitivo siano da preferire a quali altri e perché. Dire che la fisica atomica funziona perché si riferisce al comportamento degli atomi, dal punto di vista gnoseologico, non è più pregnante che dire che l'oppio procura sonnolenza per le sue virtù dormitive. Allo stesso modo, ritenere che il *modus vivendi* che qualifichiamo come liberale sia quello che meglio favorisce la varietà dei comportamenti adattivi e creativi, non è nulla di più che una *petitio principii*. Per Rorty, che referenza, verità, corrispondenza siano credenze infondate al di fuori di una prospettiva pragmatica

non significa che dobbiamo abbandonarle in favore di nozioni più complesse e sofisticate. Ritenere che questo sia possibile testimonierebbe di una volontà di potenza antropocentrica ed idealistica, secondo la quale le cose devono in qualche modo adeguarsi al pensiero che noi abbiamo di esse. Tuttavia, *questa stessa volontà* è in opera quando Rorty pensa che la soggettività post-moderna ci metta finalmente sulla strada di poter scegliere liberamente gli strumenti di attuazione della nostra soggettività.

Il pragmatismo anti-fondazionalista e anti-rappresentazionalista è compiutamente tale perché permette la trasposizione di tesi raggiunte in campo conoscitivo nel campo etico-morale. Così, le tesi anti-fondazionaliste enunciate in campo gnoseologico valgono pure in ambito etico. Queste tesi sono sostanzialmente quattro: a) il termine «vero» non ha carattere esplicativo; b) la nostra conoscenza di come adoperare espressioni come «vero di» è una derivazione di una concezione causalista che è semplicemente quella del senso comune e che si applica anche ai fenomeni dell'intenzionalità; c) non esistono relazioni descrivibili in termini di "rendere vero" che intercorrono fra credenze e mondo; d) la disputa fra realismo e anti-realismo è uno pseudo-problema dal momento che presuppone che in qualche modo possa essere falso quanto asserito in c). «Si noti che il pragmatismo così definito non offre alcuna teoria della verità. Tutto ciò che ci offre è una spiegazione del perché, in quest'area, il meno corrisponde al più, del perché la terapia è migliore della costruzione dei sistemi»¹⁷. Il pragmatista è come il linguista e l'antropologo che «non può prendere le mosse dalla conoscenza dei significati nativi, acquisiti prima della conoscenza di credenze native, né dalla traduzione degli enunciati osservativi nativi, enunciati che sono stati certificati mettendoli in corrispondenza con le stimolazioni. Egli deve essere puramente coerentista nel suo approccio, continuando a girare in tondo nel circolo ermeneutico finché comincia a sentirsi a suo agio»¹⁸.

66

3. Equilibrio riflessivo e interpretazione

L'uso che Rorty fa del termine «coerentismo» richiama il contesto in cui lo stesso termine viene usato da Rawls e da Dworkin. Questo termine richiama una sorta di tecnica per produrre enunciati (moralì) ponderatamente perspicui. Partiamo dall'assunzione di certi principi e saggiamoli sulla base delle nostre intuizioni morali. Modifichiamo gli uni e le altre fino a raggiungere un assetto stabile, l'equilibrio riflessivo. Ma quello che c'è di meno in Rorty è proprio il fine che il coerentismo dovrebbe raggiungere, poiché non vi è alcun assetto stabile da perseguire al di là della volontà del soggetto o del gruppo impegnato in questa pratica di credere di averlo raggiunto. Quando il circolo ermeneutico comincia a dare la sensazione di «farci sentire a nostro agio», questa sarà una giustificazione *ex post* di qualcosa che abbiamo già deciso di accettare. Il senso dell'affermazione che la verità non è un concetto con un uso descrittivo è proprio questo.

È il nesso fra volontarismo e coerentismo che consente a noi, abitanti delle

società affluenti liberali, di abbandonare finalmente il sogno illuminista di stabilire un legame essenziale fra la nostra visione di noi stessi e la nostra visione della società. È un retaggio illuministico l'idea che esistano unicamente due strade, percorrendo le quali, gli esseri umani possono concepire la propria vita come un tutto sensato (questa stessa passione per la totalità sarebbe, del resto, un portato illuministico da superare). La prima strada è quella della solidarietà, che a sua volta conosce molte gradazioni diverse. Dalla appartenenza senza prospettive di sviluppo individuale, all'idea che l'etica pubblica dell'accordo è solo una diversa funzione dell'etica privata dell'autocreazione. L'altra strada è l'oggettivazione, la messa in relazione dell'io con una realtà extraumana. Mentre la relazione di solidarietà sarebbe ogni volta una relazione di mediazione, dell'io appunto con quelle particolari ed idiosincroniche forme in cui la solidarietà si esprime, la relazione di oggettivazione sarebbe immediata nel senso che non dipenderebbe dalla nostra appartenenza solidaristica a una comunità.

La concezione anti-rappresentazionalista rappresenterebbe una rottura con questa immagine della realizzazione individuale nella misura in cui verrebbe a scoprire che anche la verità, così come il giusto e il bene, è motivata da una «passione»¹⁹, cioè dalla volontà di adattamento all'ambiente circostante. Ma non si può dire che questa idea assuma una qualche forma di dimostrazione nella filosofia di Rorty, né costituisce, a mio modo di vedere, una giustificazione di questo stile il fatto che Rorty abbia sostenuto che il compito della filosofia debba essere in epoca postmoderna esortativo e non più argomentativo.

Riconoscendo che non c'è alcun bisogno per noi di collegare l'etica pubblica dell'accordo reciproco con l'etica privata dell'autocreazione, si riconosce che il bene dell'individuo viene a coincidere con la possibilità di usare in maniera la più svincolata possibile le autodescrizioni che la sua capacità di adattamento gli mette a disposizione. Tuttavia, per un individuo che assume in maniera esplicita questo programma di vita non vi è alcuna necessità morale di un legame solidaristico. La ragione è abbastanza semplice. Se la moralità è lo sforzo di vincolarsi impersonalmente, l'idea dell'autocreazione concepisce, invece, il vincolo reciproco come un limite da superare e non da riconoscere come proprio e costitutivo. In quanto ente che si adatta, l'uomo è un ente che interpreta, ma questa attività è sostanzialmente un'autointerpretazione²⁰. Siamo per questo ora in grado, per Rorty, di abbandonare quella tensione che si esprime nell'idea che vi sia un legame fondamentale fra l'individuo e la comunità in cui vive. Rorty ne individua lo strumento principale in una comprensione totalmente astorica del metodo dell'equilibrio riflessivo. «Finché si ritiene che le conclusioni politiche richiedano fondazione extrapolitica –cioè finché si ritiene insufficiente il metodo di Rawls dell'equilibrio riflessivo– si vorrà che venga dato conto dell'“autorità” di questi principi generali»²¹. Rorty è, tuttavia, in (consapevole?) errore nel ritenere che il metodo dell'equilibrio riflessivo sia al servizio di un progetto etico-politico pragmatista e faccia parte di un programma di metaetica liberalizzata. È vero anzi il contrario. L'equilibrio riflessivo è il movimento per tentativi attraverso il quale cerchiamo di adeguare le nostre intuizioni morali con i nostri giudizi ponderati allo scopo di raggiungere quel punto di equilibrio dove il conflitto delle prime con i secondi è stato tolto attraverso opportune modificazioni.

Il coerentismo morale rawlsiano è, quindi, ben altra cosa di un oltrepassamento dell'io nella direzione che Rorty ritiene compiuta o, altre volte, auspicabile. Anche perché il progetto di Rawls è più esplicitamente universalistico di quello di Rorty. Rawls si rivolge agli individui liberali che possono realizzare ora –e certo in base anche alle loro tradizioni e istituzioni politiche– la fusione di Razionale e Ragionevole. Rorty, viceversa, è costretto ad abbracciare un deontologismo elitario che vede –per ora, almeno– solo alcuni gruppi in grado di comprendere il movimento di dissoluzione dell'io, il quale a livello etico-politico permette la società liberale come comunità post-metafisica.

Tuttavia, Rorty è ancora preda di un'illusione metafisica che lo rende solidale proprio con ciò che vorrebbe «superare», nel senso che non riesce ad allontanarsi da una concezione dell'individuo come centro decisionale, come focalizzatore di progetti, come decisore etico-politico. Anche se l'individuo liberale, che Rorty concepisce in maniera così ottimistica, non sarà propriamente al di fuori di qualsiasi relazione di gruppo, il bene del suo gruppo, inteso come comunità di personaggi eccentrici, programmaticamente privi di punti di riferimento, i quali prestano la loro reciproca collaborazione in vista della protezione reciproca, non sarà uno scopo comune, un progetto condiviso, bensì quello che Rorty descrive come un intreccio complicato di narcisismo privato e di pragmatismo pubblico, che altro non è se non la distorsione del progetto di un consenso condiviso attorno a un concetto milliano di sperimentazione vitale.

68

Rorty quando sostiene che anche Rawls sarebbe partecipe di questo movimento, dal momento che il suo contrattualismo sarebbe nulla di più di una descrizione sociologico-politica della comunità liberale²², interpreta il modello rawlsiano come una struttura in cui *anything goes*, quasi che venisse lasciata a noi la scelta delle ragioni che motivano la nostra adesione, trascendentalmente sempre possibile e ripetibile, alla società liberale. Il velo di ignoranza, la struttura motivazionale del maximin, il Razionale e il Ragionevole, sono invece la possibilità costante di decidere *sub specie aeternitatis*.

Rorty è condotto nella sua valutazione positiva della filosofia politica americana, dall'idea che si tratti –almeno nelle sue varianti più celebri– di una versione aggiornata del pragmatismo. La tesi jamesiana della verità come ciò che è utile nel senso della credenza è ciò che rimane dopo la reazione anti-essenzialista alla ricerca di fondamenti²³. Mentre però Rorty si accinge ad abbandonare l'eredità essenzialista del secolo dei lumi, non è invece disposto a dismetterne un'altra altrettanto fondamentale, quella legata all'idea di progresso. Soltanto che il progresso che egli ha in mente è la promozione di una cultura esteticizzata che presume sempre che la creazione di nuovi vocabolari sia ciò che riveste il massimo valore per il progresso morale delle nostre società, nel senso che una delle conseguenze secondarie²⁴ di una diffusione generalizzata di questa pratica sarebbe un nuovo equipaggiamento per la difesa delle libertà liberali *via* l'accettazione incondizionata del pluralismo.

Anche in questo caso, Rorty ripete molta della struttura argomentativa di J. S. Mill²⁵. Ma Mill eseguiva la difesa del pluralismo sulla base di una persuasio-

ne che certo Rorty non può condividere: che la verità ha maggiori possibilità di emergere sulla base del confronto delle opinioni che non laddove questo scontro non avvenga. In Rorty il problema non è l'emergere della verità, per quanto intesa come compito passibile anche di fallimento, ma l'adattamento degli strumenti autocomprendivi alla mutevolezza dell'ambiente. Ma il successo di questi come viene misurato?²⁶ Come possiamo giudicare della bontà delle credenze da un punto di vista rortiano? In fin dei conti ciò che il pragmatista rortiano ci dice sono due cose: 1) che il senso di ciò che siamo è preformato nelle nostre credenze, aspettative, desideri, dall'insieme "normale" dei giochi linguistici che costituiscono la nostra seconda natura quando diveniamo partecipi, nelle qualità variabili che intercorrono dal ruolo di spettatori a quello di attori, di una cultura storica; e 2) che questo, tuttavia, non ci autorizza a ritenere che esistano dei vocabolari privilegiati. Pensare che alcuni di questi vocabolari lo siano dipende da elementi che si riducono alle preferenze degli attori sociali. Ammesso che sia possibile scindere le preferenze del consumatore dalle sue opzioni etico-politiche, anche dopo questa mossa non saremmo però affatto in possesso di un criterio extra-linguistico, se intendiamo l'espressione in quel senso ampio che è usato da Rorty. Infatti, le scelte di ordine etico, morale, politico appartengono a pieno titolo agli apparati autodescrittivi che l'individuo possiede. Le sue preferenze sono un riflesso dei suoi valori. Ma passare da questa affermazione all'altra, secondo la quale dipende da noi scegliere le maniere in cui parlare di noi stessi nell'agone pubblico per rispondere meglio ai problemi che dobbiamo affrontare, è una mossa in sé molto ambigua.

Chi è mai quel «noi» di cui ci parla il pragmatista? L'idea che nuovi modi di esprimerci ci possano essere d'aiuto per ottenere la soddisfazione dei nostri desideri e il riempimento dei nostri fini ideali sembra essere in accordo con le nostre esperienze adattive. E tuttavia, non vi è modo di decidere che queste capacità adattive siano meglio esplicitate all'interno della comunità liberale. Se noi abbiamo come fine la tolleranza possiamo anche supporre che la comunità liberale privilegi meglio questo movimento teleologico. Ma cosa accade se abbiamo un'idea strumentale-prudenziale della tolleranza? Se assumiamo la tolleranza come l'ambiente che permette di crearci una nicchia per i nostri comportamenti e per i nostri vocabolari abnormi, perché dovremmo privilegiare questo valore rispetto a qualsiasi altro che permetta la nostra autorealizzazione? In Rorty però la stessa strumentalità dei valori, irenismo, volontarismo nella filosofia di Rorty non può essere collegata più che contingentemente al progetto di una migliore comprensione comunicativa fra gli esseri umani. E ciò è del tutto in linea con il fondamento individualista della filosofia di Rorty. L'unica soluzione che Rorty vede alla possibilità che una cultura liberal-democratica perda la sua forza di richiamo per i cittadini che la compongono è la creazione di un ambiente dove il proliferare di una pluralità di linguaggi sia favorita e incoraggiata. Ma questo è di fatto possibile, di nuovo, attraverso un appello moralistico a un senso comunitario, sebbene centrato non su una morale rigidamente normativa e sostantiva, bensì sull'assunzione del pluralismo stesso come un valore.

4. *Consenso tacito, tradizione, traduzione*

Il fenomeno dell'autocomprensione altro non è che il sottoprodotto di vocabolari generati in concrete e diverse temperie storiche e da essi non c'è nulla che noi possiamo ricavare su che cosa significhi essere un soggetto e sul come questa eventuale risposta vada collegata al nostro impegno di cittadini liberal-democratici. Tutto quello che possiamo dire è che come, a livello ontologico, siamo il prodotto dei vocabolari che ci hanno preceduto, così, a livello etico-politico, non siamo altro che le intersezioni di discorsi pubblici transeunti. Non vi è alcun sostrato che possiede queste interpretazioni così come non c'è alcuna realtà non interpretata cui questi discorsi si riferiscono. Se l'io è l'incrocio di interpretazioni, volta a volta, aperte alla dimensione pubblica o prossime alla dimensione privata dell'autocreazione – e Rorty non ci dice quale sarebbe il discrimine fra queste due dimensioni – allora il soggetto è comprensibile solo come una serie di componenti che sono tutte transoggettive e convenzionali nell'ambito della dimensione morale e nell'area della dimensione etico-pubblica.

70 Vi è qui la modulazione dell'idea ben nota che l'io è il prodotto e/o l'effetto secondario o di superficie, di altre strategie, di costruzioni sociali, di convenzioni linguistiche e culturali. Di qui deriva l'atteggiamento ambiguo di Rorty verso la tradizione. Infatti, potremmo pensare di poter ritradurre questo concetto in quello di vocabolari che sono per noi distanti, ma verso i quali possiamo effettuare un'operazione di transcodifica. Rorty però sostiene che non è affatto necessario svolgere quest'operazione. Mentre l'ermeneutica di solito afferma che noi non siamo nelle condizioni di potere decidere se questa mossa possa o non possa aver luogo, precisamente perché è questa strategia che già da sempre contribuisce a formare la nostra identità, Rorty sostiene che la strategia di ritraduzione non è affatto tale, ma è solo un espediente tattico per adempiere al nostro «vero» obiettivo strategico: la ridefinizione autocreatrice del nostro io. La priorità della democrazia sulla filosofia, è la priorità della costruzione dell'*ethos* sulla fondazione, attraverso il decentramento del soggetto sostanziale.

Ma cosa giustifica questa opzione se non un imperativo di carattere morale, un impegno deontologico e anche un impegno ontologico, dove l'idea che la nostra autocomprensione sia sempre mediata dalla delineazione di uno sfondo pubblico di interpretazioni che definiscono la nostra fatticità, viene distorta nell'idea che nelle società liberali siamo in grado di trascendere queste limitazioni, facendo della nostra costituzione attraverso il gioco della tradizione un progetto liberamente scelto? A meno che non vogliamo assumere questa idea come la prospettiva di accettare ciò che comunque non si può rifiutare, dobbiamo rivolgerci verso quell'aspetto titanico e romantico della filosofia di Rorty, che qui si esprime nell'idea che la nostra fatticità è di genere del tutto particolare, dal momento che siamo oggetti che si autocostituiscono, transcendendo i propri attributi. Se è impossibile tentare di sfuggire al nostro punto di vista prospettico nella speranza di guadagnare un accesso atemporale alla nostra costituzione, che cosa Rorty ci propone in cambio? Una sorta di nichilismo nietzscheano

costruito attorno a quella che potremmo chiamare *deliberazione non intenzionale*. Mentre sino ad oggi l'uomo è stato guidato nelle sue azioni e, quindi, anche nei suoi progetti politici, nella misura in cui questi sono stati lo specchio di progetti etico-morali di dominio, da un rapporto di costrizione e di vincolo nei confronti della propria tradizione, costrizione espressa, ad esempio, da contenuti quali «bene», «sacro», «bene comune», «giustizia», ora siamo in grado di comprendere appieno e di dare attuazione all'espressione nietzscheana del bambino che gioca con il mondo. Non si tratta più per noi, abitanti dell'Occidente di perseguire nelle nostre costruzioni etico-politiche e nella nostra moralità, pubblica o privata che sia, dei moduli veritativi, bensì di comprendere che i vecchi vocabolari attraverso cui la democrazia e le libertà sono divenute per noi dei beni tangibili, sono dei vincoli oramai troppo stretti. In particolare, siamo ora finalmente in grado di valutare che bene e giustizia, moralità ed eticità non hanno più bisogno di essere collegate a progetti sovraindividuali, universalizzabili e atemporali. Il liberalismo e la democrazia sono quei sistemi in cui, raggiunta una certa capacità di benessere, i cittadini possono giocare con i vecchi vocabolari e crearne di nuovi non attraverso processi intenzionali, ma come processi espressivi di sovrabbondanza, come la creazione di nuovi orizzonti di libertà. Il progetto «politico» di Rorty ha, quindi, molto chiaramente una matrice estetica, nel senso che la creazione di nuovi vocabolari può, almeno per una porzione ristretta di abitanti del pianeta, essere guidata da criteri che non hanno a che fare con immediate preoccupazioni di salvaguardia del benessere o dell'ordine politico²⁷.

Rorty accoglie in pieno l'idea che su questo ordine ci sia un consenso tacito che assume la forma di un trascendentale negativo che non ha bisogno di essere questionato ed è perciò irrevocabile. Ma che dire allora di tutte quelle persone che egualmente pensano a se stesse come cittadini delle democrazie liberali e, tuttavia, non rinunciano a concepire la propria vita come significativa in termini non meramente estetici? Quand'anche fossero prigionieri di un qualche significato metafisico insito nell'espressione «progetto di vita» – ammesso che il pragmatismo rortiano ci autorizzi a dire che sono in errore –, non sarebbe proprio questo a dare una descrizione più realistica di come per loro si svolgono le cose nelle nostre società?

Rorty ha comunque il merito di aver richiamato la nostra attenzione sull'insufficienza di certe porzioni dei nostri vocabolari in campo etico-morale, ma la sua soluzione estetizzante è non per questo meno parziale. Ad esempio, che cosa può voler dire il suo slogan di giocare con i vocabolari in un campo come quello della bioetica, oppure riguardo alla questione ambientale o nel campo degli squilibri distributivi fra aree più ricche e quelle drammaticamente povere del mondo? Si guardi un attimo a questo ultimo problema. Alcuni lo hanno elegantemente evitato nel campo della filosofia politica dicendo semplicemente che i criteri che vengono adottati nella descrizione del nostro ordine politico non permetterebbero un'immediata possibilità di intervento a favore del riequilibrio delle risorse planetarie. Così si è argomentato per il principio di differenza e il maximin di Rawls; lo stesso risultato dovrebbe essere raggiunto per la concessione minimax relativa di Gauthier; Ackerman lo ha esplicitamente previsto per

certe applicazioni del suo dialogismo. Per Rorty come dovrebbero stare le cose? Da una parte, si dovrebbe sostenere che il riequilibrio delle risorse non potrebbe che favorire una feconda interazione fra vocabolari. Ma se la persona non è altro che un riferimento continuamente cangiante a una rete di desideri, di credenze e di emozioni che non fanno capo ad alcun progetto inscritto in una qualche sostanza, come possiamo sapere che il *nostro* progetto politico contingente sarà quello che soddisfa le aspettative della parte più sfortunata del mondo? In fin dei conti, questa immagine dell'io –la quale altro non è che una dottrina metafisica– ha bisogno di un sostrato anch'essa e precisamente di essere vera per i partecipanti al club liberale. Si può anche sostenere che quella di Rorty sia un'idea dell'io che discende logicamente in maniera più agevole da alcune dottrine fondamentali del liberalismo, specialmente dall'idea negativa di libertà, ma rimane da dimostrare che sia l'unica prospettiva dalla quale si possono rendere attraenti le nostre istituzioni. Chi sarebbe disposto a combattere per difendere gli effetti secondari della liberal-democrazia che così tanto entusiasmano Rorty? È facile piuttosto pensare che il soggetto di cui ci parla Rorty si trovi maggiormente a suo agio in un'esistenza parassitaria rispetto all'ambiente cui contingentemente si trova ad operare e che potrebbe muoversi agevolmente anche in altri ordini che non siano quelli liberali. Si può credibilmente pensare che per la maggior parte delle persone le cose stiano così? Molti di noi pensano che il riferimento a un qualche progetto complessivo di vita sia parte integrante della propria autodescrizione. Perché non dovremmo concederlo? Che cosa c'è da guadagnare ad aderire a una prospettiva come quella che ci propone Rorty?

Ad esempio, quando ci troviamo di fronte a un dilemma morale, suggerisce Rorty, la nostra maniera di risolverlo non rappresenta il riferimento a principi morali, ma semplicemente il fatto che quando abbiamo agito come abbiamo agito, abbiamo anche scelto il vocabolario della riflessione morale al cui interno la nostra scelta morale apparirà giustificata. La nostra fatticità è contemporaneamente la nostra responsabilità, poiché dipende dalle nostre costruzioni decidere che cosa significa per noi stare nel mondo e che valore strumentale vogliamo dare alle nostre intuizioni morali e alle nostre istituzioni politiche. Risulta qui riconoscibile un paradigma descrittivo di derivazione esistenzialista, anche se Rorty apparentemente rinuncia all'idea che sia necessario edificare una metafisica o un'ontologia negativa per sostenerlo. Eppure questa ontologia in Rorty non è mancante, ma semplicemente inesplícita ed è attorno ad essa che, per Rorty, si struttura il consenso tacito delle genti liberali che cominciano a vedere se stesse come reti mobili di credenze e desideri, come disegni a partire da vocabolari del tutto opzionali e da metafore, per lo più usurate, disponibili nel nostro ambiente.

Il rischio costante di Rorty è di fare dell'hegelismo rovesciato dove l'autocoscienza e lo spirito assoluto lasciano lo spazio a una teleologia estetica dei valori che vede la storia come un ordine contingente alla luce di qualsiasi principio trascendente, ma non alla luce della nostra capacità adattiva, che innanzi tutto è nostro dovere preservare e cercare poi di estendere. Rorty apparentemente restituisce a ognuno di noi la possibilità di essere protagonista di una

creazione culturale che ha la stessa dignità delle unità metanarrative che avrebbero dovuto, in passato, conferire un senso trascendente alle vite individuali e che non possono essere più abbracciate in epoca postmoderna. Dobbiamo abbandonare ogni progetto di completezza e prendere atto che non c'è alcun progetto da compiere nel senso che risponderrebbe meglio di altri a un qualche ideale dell'io. Quello che facciamo è solo aggiungere relazioni e fili a una ragnatela indefinita.

Ma non deve sfuggire che quanto Rorty dice sulla produzione della moralità e dell'eticità in quanto legata inevitabilmente a prospettive etnocentriche vale a giustificare qualsiasi sistema di relazioni umane, dall'utilizzazione degli schiavi nei giochi circensi all'ordine politico liberale. Mentre quello che non segue è la conseguenza che Rorty vorrebbe trarne: che abbandonando tutte le grandi strategie metanarrative potremo finalmente trattare il nostro passato come un immenso repertorio da cui trarre materiale per sperimentare nuove forme di vita. E perché non, invece, un senso generalizzato di dispersione che non riesce a tradursi in progettualità attiva? È forse da essere d'accordo con Rorty che questo non significa che la progettualità dispersa dei soggetti debba tradursi in un collassamento dell'ordine politico, ma per ragioni che a Rorty sembrano sfuggire, probabilmente in virtù del suo implicito individualismo. Infatti, un elemento su cui Rorty non insiste è la considerazione che le nostre istituzioni possiedono un'inerzialità molto più potente di quella degli individui, la quale permette all'ordine politico di sopravvivere alle crisi di valori che periodicamente investono i cittadini e che certo trovano una notevole espressione in quella demistificazione rilassata dei vari gerghi dell'autenticità che sono al centro della polemica di Rorty.

5. *Liberalismo postmoderno e decisione*

L'espressione «liberalismo borghese postmoderno» condensa quanto sin qui detto della filosofia etico-politica di Rorty. È un'espressione che indica in parte una descrizione e in parte un compito. Indica la capacità, post-moderna appunto, di svincolarsi dalle grandi strategie meta-narrative del passato, ma anche l'opportunità di farlo, poiché è «difficile districare le istituzioni borghesi liberali dalla terminologia che queste istituzioni hanno ereditato dall'illuminismo –per esempio la terminologia dei diritti del XVIII secolo che giudici e costituzionalisti come Dworkin devono usare *ex officio*. Questa terminologia è costruita intorno ad una distinzione fra moralità e convenienza [...] questa distinzione [deve] essere reinterpretata in modo da adattarla alle esigenze di noi liberali borghesi postmoderni»²⁸. Anche l'idea rawlsiana che il soggetto morale sia un soggetto razionale è figlia di questa prospettiva oramai tramontata. Sebbene Rorty dimostri una certa vicinanza nei confronti di Rawls, questa non potrà passare attraverso l'adesione ai principali temi rawlsiani –velo d'ignoranza, ordine lessicografico, principio di differenza, e così via–. In particolare, egli dovrà evitare di interpretare il cittadino liberale come colui il quale è messo nelle condi-

zioni di ricreare il velo d'ignoranza e di ripristinare la condizione trascendentale dell'adesione politica.

Per Rorty, questa stipulazione attorno a un nucleo trascendentale non può sussistere. Ma continua ad esistere il trascendentale della sua negazione, ossia sussiste l'espedito e la volontà di collocarsi in un tempo dove i vincoli possono essere ignorati e l'individuo liberale può dedicarsi alla creazione di se stesso. Questa è una sorta di «secolarizzazione» del velo d'ignoranza, con la differenza che Rorty non ritiene che sia possibile sospendere le nostre strutture idiosincratice per ritrovare poi una struttura trascendentale con un contenuto. Il velo d'ignoranza così secolarizzato non è l'uscita dal tempo storico che ci permette di collocarci in quel tempo trascendentale e parallelo che guida il primo, ma è per Rorty direttamente il nostro tempo liberale borghese postmoderno. Se trascendentale vi è, questo è puramente negativo, essendo solo una riduzione del nostro *ethos* a una struttura di pura possibilità. Ma l'idea che la moralità, intesa in senso rortiano come razionalizzazione delle nostre aspirazioni e di parti significative del nostro sé, debba essere identificata con le pratiche e le istituzioni correnti è errata, poiché non abbiamo affatto garanzie che questa sia una relazione transitiva. A meno che non venga continuamente presupposto, come di fatto accade, un consenso attorno a un nucleo normativo, che consente che la conversazione di quella porzione del genere umano che chiamiamo Occidente non venga interrotta. Anche in Rorty c'è, quindi, in maniera abbastanza sorprendente, un presupposto di moralità. Ad esempio, non dobbiamo più ragionare in termini di dignità umana intrinseca, ma facendo riferimento alla «dignità comparativa di un gruppo con il quale una persona si identifica. Le nazioni, le chiese e i movimenti sono, da questa prospettiva, esempi storici illuminanti non perché riflettono raggi che provengono da una fonte più alta, ma in virtù di un effetto di contrasto con altre istituzioni peggiori»²⁹. C'è da chiedersi, naturalmente, come Rorty sia giunto a sapere che alcune istituzioni sono peggiori ed altre migliori.

74

Rorty pensa che noi dovremmo smettere di pensare alla distinzione fra moralità e prudenza come a ciò che è richiesto dalla logica dell'imparzialità e come a ciò che è richiesto in una situazione moralmente non impegnata. Piuttosto dovremmo pensare alla prima come a un appello a ciò che è condiviso nella nostra comunità e alla seconda come ciò che viene consigliato dai nostri interessi privati. Il conflitto può sempre sorgere, ma non perché si tratta di un conflitto fra moralità e prudenza, bensì fra l'eticità del compromesso pubblico e della lealtà al gruppo e la moralità privata dell'autocreazione. La prima è assoggettata alla pubblicità e si riduce sostanzialmente al tentativo di essere imparziali, cioè giusti con gli altri. Ciò che conta però per Rorty è chiaramente il secondo aspetto, la moralità privata della creazione del proprio sé, cui noi cittadini liberali possiamo compiutamente dedicarci.

Questa idea non ripropone ancora una volta l'idea di un vero soggetto, che si troverebbe a proprio agio più nelle variazioni vertiginose dei vocabolari, che non nell'adeguamento a una qualche struttura normativa? In base a che cosa Rorty si rende certo che il liberalismo estetico è la scelta migliore se non a partire da una concezione individualistica del soggetto, che è la

stessa che percorre la filosofia politica nordamericana più recente?

L'appello alla moralità è semplicemente in funzione di capacità deliberative che l'agente vuole attivare attraverso meccanismi di condivisione. Questo avrebbe fatto in realtà Rawls naturalizzando Kant attraverso il velo d'ignoranza. La moralità rimane pur sempre la prospettiva del noi, solo che questo *noi* non viene inteso come ciò che fa di noi parte della comunità umana, ma come una maniera abbreviata per dire che le nostre intenzioni sono più che idiosincratich. Nella moralità liberale ciò che accade, da un punto di vista metaetico e da un punto di vista sostantivo, è semplicemente una tolleranza per gli aneddoti e non un attaccamento ai principi. Rorty è convinto che noi abbiamo tutto da guadagnare nell'approfondire questa abilità ironica e nominalistica di giocare con le nostre tradizioni senza dover poi ritornare a un qualche punto di partenza per chiederci quale di queste tradizioni sia quella vera. Il problema morale e quello etico sono da vedere più come il tentativo di lasciar perdere i vecchi vocabolari per acquisirne di nuovi che come la ricerca di un centro. Rorty è persuaso che un'attitudine di questo genere sia il guadagno che possiamo trarre dalla democrazia liberale e sia anche nel contempo ciò che può sostenere le nostre istituzioni.

La scrittura seducente e la prospettiva allettante che Rorty ci mette di fronte sono fonte di continui passaggi fra ambiti contigui e sovrapponibili, ma non del tutto identificabili. Questo perché Rorty, sebbene sia così convinto e orgoglioso del fatto che noi cittadini delle società occidentali affluenti possiamo finalmente rinunciare a un centro e a un unico criterio di interpretazione, mantiene che le democrazie liberali siano migliori di altre istituzioni, proprio quando i criteri che dovrebbero presiedere alla nostra valutazione comparata delle istituzioni politiche divengono dei criteri «estetici». Se anche questo fosse vero, palesemente però non ci direbbe ancora nulla sul carattere coattivo che l'ordine politico deve possedere, dal momento che l'inerzia istituzionale è in certa misura garanzia d'ordine, cioè di distanziamento dallo stato di natura e dall'individualità idiosincratich, che è proprio quell'idea di proprietà (essenziale, alla fin fine) che Rorty sembra altrimenti ben valutare.

In Rorty, l'adesione al liberalismo è adesione a una struttura vuota, una semplice possibilità di possibilità, una sorta di teleologia negativa che rende la posizione di Rorty moralistica, anche se il suo moralismo è quello del *laissez-faire*. Ma è così ottimisticamente scontato che l'individuo postmoderno abbia a disposizione una pluralità indefinita di giochi linguistici, di apparenze autodescrittive fra le quali scegliere liberamente quelle che meglio corrispondono alla sua idea di liberazione? Perché il soggetto post-metafisico dovrebbe essere libero da questi vincoli, se non perché Rorty ha ancora in mente una nozione di individuo, di decisore autonomo, di autonomia etica, raggiunta attraverso una opzione volontaristica che, in realtà, non può non essere ancora una volta una decisione per il valore della comunità liberale? Quando Rorty ci parla della solidarietà liberale come il vincolo esteticamente rilassato, eppure costruttivo, della nostra comunità etica, egli ancora una volta pensa il soggetto sul modello di una tradizione metafisica, che è parte di quella stessa del razionalismo occidentale, che ai giorni nostri si incarna in maniere nuove ed interessanti, ma ben

lungi dall'essere oltrepassate o dall'aver bisogno di essere "superate", nella filosofia politica americana. Una tradizione che attraverso il vincolo di ciò che volta a volta si chiama velo d'ignoranza, diritti naturali, dialogo liberale, razionalità strategica, liberalismo borghese postmoderno crede di potere fare a meno di *volere* i valori della comunità liberale.

¹ I testi di riferimento sono: J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982 (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971); D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, New York, Oxford University Press, 1986, *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990; R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982 (*Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977), *Questioni di principio*, Milano, Il Saggiatore, 1990 (*A Matter of Principle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986), *L'impero del diritto*, Milano, Il Saggiatore, 1990 (*Law's Empire*, London, Fontana, 1986); B. ACHERMAN, *La giustizia sociale nello stato liberale*, Bologna, Il Mulino, 1984 (*Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980).

² Ho argomentato estesamente in questo senso in *Consensus tacito*, Torino, La Rosa, 1996.

³ Si prenderanno in considerazione principalmente: *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986 (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979), *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986 (*Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982), *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1991 (*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989), *Scritti filosofici*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 1994 (*Objectivism, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991), *Scritti filosofici*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1993 (*Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, vol 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

⁴ Si tratta de *La filosofia e lo specchio della natura*, cit.

⁵ *Ivi*, cit., pp. 286-287. P. BLUM, "Heidegger and Rorty on 'The End of Philosophy'" «Metaphilosophy», 1990, pp. 223-238, avvicina i due pensatori in un generale trend anti-epistemologico, ma sarebbe più da mettere l'accento sulle differenze che li dividono, e in primo luogo sull'insoportabile profetismo heideggeriano che non è facilmente accordabile con il liberalismo.

⁶ *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 287; e *Scritti filosofici*, vol. 1, cit., pp. 127-147.

⁷ *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 5. Cfr. anche *Conseguenze e del pragmatismo*, cit., pp. 124-148, per un esame della dialettica fra le posizioni che si incaricano di difendere il senso comune e chi invece pensa che abbiamo tutto da guadagnare ad abbandonarlo.

⁸ *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 274. Sulle affinità fra questa sfiducia rortiana nell'epistemologia e la sfiducia socratica nella filosofia della natura e sulle sue conseguenze per un atteggiamento ironico nella pratica dell'insegnamento filosofico, cfr. A. NEIMAN, "Ironical Schooling: Socrates, Pragmatism and the Higher Learning", «Educational Theory», 1991, pp. 371-384. Una prospettiva più ampia è delineata in A. FERRARA, "The Unbearable Seriousness of Irony" «Philosophy and Social Criticism», 1990, pp. 81-107, che contesta a Rorty l'incapacità di discriminare fra vocabolari diversi. La cosa interessante è che Ferrara lega questa critica a un'altra, cioè alla sopravvalutazione rortiana della divisione che correrebbe fra autonomia privata del soggetto e dimensione pubblica della giustizia.

⁹ *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 275. Da qui l'importanza che viene attribuita ai linguaggi letterari. Cfr. *Scritti filosofici*, vol. II, cit., p. 119: "L'unica forma di distinzione filosofia-letteratura di cui abbiamo bisogno è una distinzione tracciata nei termini di un contrasto (relativo e transitorio) fra il familiare e il non-familiare, piuttosto che nei termini di un contrasto più profondo ed

emozionante tra il rappresentazionale e il non-rappresentazionale, o tra il letterale e il metaforico”.

¹⁰ M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, chiarisce bene perché l'ermeneutica in Rorty non sia che un altro nome del declino dell'epistemologia. Ferraris giustamente enfatizza i legami con l'esistenzialismo, che a mio avviso non vengono meno neanche quando la riflessione di Rorty assume un legame più stretto con osservazioni di genere “filosofico-politico”.

¹¹ Cfr. *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. cit., p. 276: «Gadamer sviluppa la propria nozione di *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (il tipo di consapevolezza del passato che determina in noi un cambiamento) per caratterizzare un atteggiamento interessato non tanto a quel che si dà fuori nel mondo, o a quello che è accaduto nella storia, quanto a quello che dalla natura e dalla storia possiamo trarre fuori per nostro uso». Analoghe considerazioni vengono svolte a proposito di Heidegger e Derrida (*Scritti filosofici*, vol. 2, cit., p. 119: «Il grande problema esoterico comune a Heidegger e Derrida su come ‘superare’ o sottrarsi alla tradizione ontoteologica è un problema artificioso che necessita di essere sostituito da un insieme di piccoli problemi pragmatici, in merito ai quali si potrebbero usare frammenti di quella tradizione per alcuni scopi determinati.»).

¹² *La filosofia dopo la filosofia*, cit., pp. 28-29. Su Nietzsche e Rorty, cfr. D. SHAW, “*Rorty and Nietzsche: Some Elertice Affinities*”, «International Studies of Philosophy», 1989, pp. 3-14, e H. VEATCH, “*Deconstruction in Philosophy*” «Review of Metaphysics», 1985, pp.303-320.

¹³ *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 42.

¹⁴ *Scritti filosofici*, vol. I, cit., pp. 41-42. Se prevalesse questa idea ciò non potrebbe avvenire che in un moto generale che coinvolgerebbe anche l'epistemologia; cfr. p. 44: «Come si presenterebbe la retorica della cultura e in particolare delle discipline umanistiche? Presumibilmente, sarebbe più kuhniiana, nel senso che menzionerebbe più concreti risultati particolari –i paradigmi–, e meno il ‘metodo’. Si discuterebbe meno del rigore e più dell'originalità. L'immagine del grande scienziato non sarebbe quella di chi attinge al vero, ma quella di uno che inventa cose nuove. La nuova retorica attingerebbe più al vocabolario della poesia romantica e della politica socialista che a quello della metafisica greca, della moralità religiosa o dello scientismo illuministico.»

¹⁵ *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 37. Ma anche il creazionismo antropologico di Rorty non può fare a meno di una nozione di autoconsapevolezza, che viene, ancora una volta, ricondotta a Nietzsche. Cfr. p. 38: «[...] rinunciando al concetto tradizionale di verità Nietzsche non rinunciò all'idea di poter scoprire le cause di ciò che siamo. Non rinunciò all'idea che un individuo possa ricondurre all'origine l'impronta cieca recata da tutti i suoi atti. Rifiutò solo l'idea che si trattasse di un atto di scoperta. Dal suo punto di vista, raggiungere questo tipo di autoconoscenza non vuol dire arrivare a conoscere una verità che era già là fuori (o qui dentro). Per lui l'autoconoscenza era autocreazione».

¹⁶ *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 37.

¹⁷ *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 171. Non è, per altro, del tutto ovvio che Davidson sia assimilabile al pragmatismo. Ad esempio, M. BAGHRAMIAN, “*Rorty, Davidson, and Truth*”, «Ratio», 1990, pp.101-116, presenta la posizione di Davidson come una forma sofisticata di realismo, mentre l'interpretazione pragmatica di Rorty non sarebbe compatibile con le sue posizioni causalistiche.

¹⁸ *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 176.

¹⁹ *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 38. Ma cosa succederebbe se questa idea fosse generalizzabile? L'esito sarebbe un universo di monadi che non comunicano fra di loro, e che proprio per questo non saprebbero nemmeno che il loro linguaggio è creativo. La creatività può intrattenere un rapporto ambiguo e parassitario –dialettico, se si vuole– con la tradizione, che Rorty manca di sottolineare.

²⁰ «Questa comunità può essere quella storica reale in cui questi esseri umani vivono, un'altra comunità reale, remota nel tempo e nello spazio, oppure una comunità del tutto immaginaria, forse composta da una dozzina di eroi scelti dalla storia, dalla letteratura o da entrambe.» (*Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 29). «Il mio argomento poggia sul ben noto assunto antikantiano [...], secondo cui i ‘principi morali’ (l'imperativo categorico, il principio utilitaristico, ecc.) hanno senso solo in quanto fanno tacitamente riferimento a tutta una gamma di istituzioni, pratiche e vocabolari morali e politici. Essi sono un promemoria e un'espressione abbreviata di tali pratiche, non la loro giustificazione. Al massimo, possono essere un ausilio didattico per adottarle.» (*La filosofia dopo la filosofia*, cit., p.75).

²¹ *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 245. I

²² *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 241. «Rawls, sulla scia di Dewey, ci mostra come la democrazia

liberale può cavarsela senza presupposizioni filosofiche.» Sarebbe interessante sapere come questa interpretazione possa essere messa d'accordo con quanto afferma Rawls nelle Dewey Lectures: «Quello che giustifica una concezione della giustizia non è il suo essere vera rispetto a un ordine antecedente, e che ci viene dato, ma la sua congruenza con la nostra più profonda comprensione di noi stessi e delle nostre aspirazioni, e con la nostra consapevolezza che, data la nostra storia e le tradizioni radicate nella nostra vita pubblica, questa è la dottrina più ragionevole per noi.» (*Kantian Constructivism in Moral Theory*, «The Journal of Philosophy», 1980, p. 519). Si tratta di un passo dove Rawls mostra chiaramente come la sua impresa giustificativa vada intesa come interna al progetto liberal-democratico. Ma è solo all'interno di questo progetto che risulta adeguato parlare di Razionalità e Ragionevolezza etico-politiche. Il passo viene discusso da Rorty in *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 74-sgg.

²³ Ma che rivela una nostalgia per il fondamento nella misura in cui ritiene di averlo trovato nel linguaggio o nel testo.

²⁴ L'idea della democrazia come insieme di conseguenze secondarie è stata ripresa recentemente da J. ELSER, *Uva acerba*, Milano, Feltrinelli, 1989 (*Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983), che la fa risalire sino a Tocqueville.

²⁵ J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1981 (*On Liberty, in Collected Works*, vol. XVIII, Toronto, Toronto University Press, 1977).

²⁶ Forse perché l'imporre di nuove autodescrizioni crea quel particolare effetto di feed-back fra linguaggio e ambiente capace di modificare la realtà? Non bisogna essere troppo entusiasti di glorificare gli strumenti di autodescrizione che abbiamo a disposizione. Facciamo un esempio banale: le previsioni autoavveranti. Poniamo che un certo gruppo abbia una credenza sulla difficoltà di solvenza di una banca, per altro del tutto solida, e che riesca a trasmettere questa credenza alla maggioranza dei clienti della banca, che si precipiteranno a ritirare i propri depositi. La banca si potrebbe trovare ben presto in difficoltà, pur essendo la credenza di partenza del tutto infondata. Si tratterebbe di un cattivo uso delle credenze veicolate dal linguaggio alla realtà, ma tuttavia potrebbe ancora essere un adattamento riuscito per chi aveva quella credenza. O prendiamo un sistema politico totalitario. Uno dei problemi sollevati dai totalitarismi di questo secolo è stato appunto la formazione dell'uomo nuovo, cioè della messa a punto di sistemi descrittivi che o avevano un rapporto di radicale alterità rispetto al passato o intrattenevano un rapporto di estrema ambiguità con la tradizione. Il fatto che fortunatamente questi sistemi abbiano fatto nel passato recente fallimento non è però attribuibile a qualcosa di intrinseco ai vocabolari che tentavano di imporre, ma a contingenze storiche di altro genere.

²⁷ Ma non vi è nessuna garanzia di estendere questo modello al di là dei ristretti gruppi cui Rorty pare riferirsi (gli abitanti delle società affluenti? quelli della California?), così come non affatto chiaro perché dovremmo abbracciare questo ideale estetico, una volta che fossimo mossi dalla preoccupazione di fornire una teoria del soggetto umano al liberalismo. Inoltre, in Rorty rimane misterioso il legame fra questa teoria del liberalismo e altre questioni, ad esempio l'estensione del modello liberal-democratico, i problemi della giustizia globale, e così via.

²⁸ *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 268.

²⁹ *Ivi*, p. 270. Di qui anche la speranza ottimistica di Rorty secondo cui il progresso morale esiste, e va proprio in direzione di una maggiore solidarietà umana. Quest'ultima tuttavia non «consiste nella consapevolezza di qualcosa presente in tutti gli uomini. Consiste piuttosto nel saper togliere importanza a più e più differenze tradizionali (di tribù, religione, razza, usi, e simili) in confronto alla somiglianza nel dolore e nell'umiliazione, nel saper includere nella sfera del 'noi' persone immensamente diverse da se stessi.» (cfr. *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 221).