



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Corso di Laurea Magistrale in  
Filosofia della Società, dell'Arte  
e della Comunicazione**

Tesi di Laurea Magistrale

**Prendersi seriamente meno sul serio**  
Saggio sulla filosofia di Richard Rorty

**Relatore**

Ch. Prof. Luigi Vero Tarca

**Correlatore**

Ch. Prof. Eleonora Montuschi

**Laureando**

Paolo Dal Cin

Matricola 820852

**Anno Accademico**

2013 / 2014



**PAOLO DAL CIN**

**PRENDERSI SERIAMENTE  
MENO SUL SERIO**

**Saggio sulla filosofia di Richard Rorty**



*«... nulla è reale tranne il caso ...»  
Paul Auster*

*«... chi scrive solo cartoline non ha il problema di decidere come finire il proprio libro ...»  
Richard Rorty*



# INDICE GENERALE

<b>PREFAZIONE</b> .....	<b>11</b>
-------------------------	-----------

## **INTRODUZIONE**

La filosofia americana nella seconda metà del XX secolo .....	<b>13</b>
---	-----------

## **CAPITOLO PRIMO**

Filosofia oggettiva e solidarietà umana

<i>1. Contro una "filosofia scientifica".</i> .....	<b>23</b>
<i>2. Che cosa cerca la filosofia. Oggettività e/o Solidarietà.</i> .....	<b>33</b>

## **CAPITOLO SECONDO**

Pragmatismo Americano, filosofia analitica e filosofia continentale

<i>1. Cosa significa essere pragmatisti?</i> .....	<b>41</b>
<i>2. Gli "eroi" del XX secolo: Dewey, Wittgenstein, Heidegger.</i> .....	<b>47</b>
<i>3. Dove va la filosofia (analitica)? Philosophy and the Mirror of Nature.</i> .....	<b>57</b>

## **CAPITOLO TERZO**

Dalla svolta linguistica alla "svolta etico-politica"

<i>1. L'idea roztiana di liberalismo.</i> .....	<b>73</b>
<i>2. Intorno a una teoria politica "non filosofica".</i> .....	<b>79</b>

## **CAPITOLO QUARTO**

La triade contingente:  
linguaggio, io, società liberale

<i>1. La verità come costruzione.</i> .....	<b>89</b>
<i>2. Davidson e la contingenza del linguaggio.</i> .....	<b>93</b>
<i>3. Freud e l'io senza centro.</i> .....	<b>99</b>
<i>4. Democrazie "senza fondamenti".</i> .....	<b>109</b>

## **CAPITOLO QUINTO**

La filosofia nelle democrazie di fine XX secolo:  
la figura dell'ironico liberale

<i>1. Nietzsche, Heidegger, Derrida e il compromesso tra ironia e teoria.</i> .....	<b>123</b>
<i>2. L'ironico e il suo rapporto con la società liberale.</i> .....	<b>138</b>

**CONCLUSIONE**

Una proposta di lettura del discorso filosofico rortiano:  
la speranza sociale come resistenza al potere ..... 147

**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI** ..... 151







## PREFAZIONE

La presente ricerca, per come essa è stata concepita, si propone di fornire una panoramica sullo sviluppo del pensiero filosofico di Richard Rorty, partendo dai suoi primi scritti, editi a partire dagli anni '60 del '900, fino a giungere a quelli editi dall'autore negli anni '90 del secolo scorso. Data l'ampiezza del periodo della produzione rortiana preso in esame, nel quale l'autore sviluppò tematiche spesso molto diverse fra di loro, e data la grande mole di scritti editi da quest'ultimo nelle più svariate tipologie, la scelta è stata quella di concentrarsi soprattutto su alcune opere principali di Rorty, le quali mi paiono riassumere in modo adeguato i punti focali della sua riflessione.

La trattazione si sviluppa, abbastanza fedelmente, seguendo l'ordine cronologico della pubblicazione dei testi dell'autore preso in esame, testi su cui si è scelto di concentrarsi, talvolta, in maniera piuttosto analitica, in modo da fornire anche un'esemplificazione del *modus operandi* del filosofo americano.

Tuttavia, la presente indagine, oltre ad essere un contributo storiografico in un contesto di storia del pensiero filosofico, aspira a riflettere anche su una questione metafilosofica, oppure etica, se vogliamo, in quanto credo che anche Rorty stesso avrebbe potuto definirla tale. Tale questione concerne il ruolo dell'attività filosofica, sia che essa sia inserita o meno all'interno delle strutture accademiche, in un periodo come quello che stiamo attraversando noi abitanti delle società occidentali dell'inizio del XXI secolo. Rorty, infatti, si è spesso interrogato sul proprio ruolo e, conseguentemente, sul ruolo della filosofia all'interno della propria cultura di appartenenza, fornendo, a mio avviso, degli ottimi spunti per una riflessione in proposito. Per questo, sostengo che la questione che mi appresto ad esaminare sia fondamentalmente di natura etica, in quanto credo che interrogarsi sulle conseguenze che abbia il fatto di aver ricevuto una formazione di stampo filosofico e di operare, come nel caso di Rorty, all'interno di un'istituzione preposta all'educazione quale è l'università, corrisponda piuttosto fedelmente al porsi delle domande riguardo alla natura dei rapporti che intratteniamo con gli altri membri della nostra società. Inoltre, ciò porta a chiedersi in che modo tali rapporti possano cambiare, e, come nel caso di Rorty, forse migliorare, se abbiamo passato la nostra vita a leggere opere filosofiche.

Per queste ultime ragioni, si è scelto, come Rorty stesso amava spesso ripetere, di eleggere, ancora una volta, un filosofo come nostro consigliere morale, confidando nel fatto che l'opera chi, come

l'autore in questione, abbia riflettuto riguardo al ruolo da attribuire alla propria attività all'interno del panorama culturale, possa essere di un qualche aiuto a coloro i quali si pongono lo stesso genere di domande.

# INTRODUZIONE

## La filosofia americana nella seconda metà del XX secolo

Un buon punto di partenza per un'indagine che voglia occuparsi di una figura come quella di Richard Rorty (1931-2007) può essere individuato, a mio modo di vedere, in un approccio il quale si ponga tanto l'obiettivo di una contestualizzazione storiografica dell'autore in questione attraverso un lavoro di tipo genealogico intorno suo pensiero, tanto quello di fornire una descrizione dell'ambiente culturale che lo ha influenzato nel corso della propria vita. Perciò, nel corso di questo scritto, risulterà allora utile richiamare talvolta qualche breve dettaglio biografico della vita di Rorty, così da mettere in luce alcuni aspetti che costituiscono l'intreccio fra vita e pensiero dell'autore del quale mi accingo a parlare nelle pagine che seguiranno.

Prima di fare ciò ed oltre a farlo, tuttavia, sarà altrettanto utile ripercorrere sommariamente la storia della filosofia nordamericana, concentrandosi soprattutto sulla seconda metà del XX secolo, periodo nel quale Rorty opera, mettendone in luce almeno alcuni eventi fondamentali. Su quali siano tali eventi vi è un accordo abbastanza uniforme fra gli studiosi che si siano occupati di ricostruire la storia del pensiero filosofico negli Stati Uniti. Il primo di essi, in ordine cronologico e non necessariamente di importanza, consiste nell'accrescersi della rilevanza della filosofia analitica fino a divenire il paradigma di pensiero dominante nella scena americana. Tale ascesa inizia poco prima della II Guerra Mondiale con la migrazione negli Stati Uniti di molti filosofi europei in fuga dal nazismo. In questo periodo giungono infatti nel Nuovo Continente personaggi come Rudolf Carnap, Hans Reichenbach o Alfred Tarski, grazie all'influenza dei quali l'agenda filosofica americana comincia ad essere occupata essenzialmente dai problemi che venivano già discussi in Europa dall'empirismo logico che caratterizzava gli autori raccolti intorno al cosiddetto Circolo di Vienna nei primi decenni del secolo scorso. Tutto ciò ha come conseguenza un altro evento di vasta portata all'interno del panorama filosofico statunitense: la messa in ombra del pragmatismo delle origini, cioè l'abbandono dello studio del pensiero di autori quali Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey, i quali rappresentavano l'unica corrente filosofica di una certa rilevanza genuinamente americana. In seguito, già a partire dagli anni '50 del '900, la filosofia analitica inizia un processo che può essere definito di "americanizzazione" grazie all'opera di autori come Willard

Van Orman Quine, Wilfried Sellars o Nelson Goodman, sui quali tornerò diffusamente in seguito, proseguita poi dal lavoro di altri filosofi tra cui nomi di spicco sono quelli ad esempio di Hilary Putnam e Donald Davidson. Tutti i pensatori appena menzionati saranno degli interlocutori fondamentali per Rorty durante tutta la sua carriera filosofica. In questo periodo, dunque, la tradizione analitica domina quasi tutti i dipartimenti di filosofia d'America, e lo stesso Rorty ne farà esperienza durante la sua permanenza a Yale, nel corso degli anni della sua formazione, ma soprattutto in seguito, quando inizierà la propria attività come docente.

Il fatto che la corrente di pensiero analitica detti le linee guida della maggior parte delle attività accademiche della filosofia americana ha delle importanti conseguenze tanto ad un livello teorico, ad esempio in fatto di scelta programmi di ricerca, quanto ad un livello che definirei in senso lato sociologico, concernente quindi il ruolo dell'attività filosofica in quanto professione all'interno della società. Citerò brevemente alcune di queste conseguenze non in ordine di importanza ma basandomi sull'interesse che questi richiami possono avere nel chiarificare alcuni punti di accordo, ma molto più spesso di disaccordo, con il pensiero di Rorty. Nel fare ciò, seguirò sostanzialmente la ricostruzione che John Rajchman fornisce della situazione del panorama filosofico statunitense alla fine degli anni '80.<sup>1</sup> Egli pone infatti l'accento sul fatto che la professionalizzazione della filosofia nella sua veste analitica ha comportato, a partire dalla seconda metà del '900, un progressivo distacco di tale disciplina dalle altre aree della cultura, soprattutto quelle umanistiche. Causa di questo è ad esempio l'orientamento scienziatista della filosofia analitica, inteso, alla maniera in cui poi farà lo stesso Rorty, come l'atteggiamento che pone la conoscenza scientifica come l'unico modello di conoscenza umana. Un tale atteggiamento deriva dal fatto di intendere fondamentalmente la filosofia come impresa epistemologica sulla scia dell'impostazione ereditata dalla riflessione cartesiana ma soprattutto kantiana (e neo-kantiana). Da qui deriva anche l'idea dell'esistenza di un gruppo chiuso di problemi di cui la filosofia (intesa dunque come epistemologia) si debba occupare attraverso un metodo ben determinato, quello logico-formale, applicato principalmente all'analisi di concetti come quelli di linguaggio e mente. Questo metodo rigoroso di analisi dovrebbe condurre infine, attraverso l'adesione ad un'idea della verità che la identifichi come corrispondenza esatta tra linguaggio e mondo, ad un'attitudine rappresentazionalista nei confronti della realtà, la quale permetta agli individui di conoscere correttamente il mondo esterno (ma anche il soggetto stesso nella propria dimensione interiore) nella sua intrinseca e permanente struttura. Un'altra espressione di questo modo di procedere della filosofia analitica è il disinteresse di quest'ultima per ogni tipo di storicismo, se non addirittura il disinteresse pressoché totale per lo studio della storia della filosofia

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Rajchman, *Philosophy in America*, in J. Rajchman e C. West (ed.), *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1989, pp. ix-xxx.

praticato nei dipartimenti di filosofia delle maggiori università americane.

Questa sorta di auto-ghettizzazione da parte della filosofia professionale negli Stati Uniti, questo "porsi una domanda e fornirsi una risposta" in maniera quasi solipsistica, sono anche stati interpretati, negli ultimi decenni, come un segno dei tempi e della temperie culturale in cui essa si trova ad operare. In proposito, autori come il già citato Putnam e Arthur C. Danto, sono arrivati addirittura a definire la filosofia analitica come il tipo di filosofia più appropriato all'epoca del capitalismo.<sup>2</sup> Non ho intenzione di intraprendere qui un'analisi sociologica del rapporto tra filosofia e società capitalistiche contemporanee, ma mi limito a segnalare che questa è una problematica che andrebbe presa in considerazione in una ricerca sul ruolo di un'attività culturale (quale è considerata la filosofia da Putnam e Danto ad esempio, ma anche da Rorty e da chi qui scrive) nel panorama delle società occidentali dei giorni nostri.

Un'altra domanda che sorge spontanea osservando la crescente specializzazione della filosofia americana è quella del rapporto tra le comunità di filosofi per così dire professionisti, che una tale specializzazione contribuisce a creare, e la gente comune, dato che le argomentazioni analitiche sembrerebbero aver poco da dire all'ipotetico uomo della strada, al contrario di quanto ci si aspetterebbe da una disciplina che storicamente ha sempre avuto l'aspirazione a ricoprire un ruolo importante all'interno del sapere umano, se non aspirando addirittura al ruolo di regina delle scienze. A mio modo di vedere, un esempio emblematico di questo nuovo modo di intendere la diffusione della filosofia al di fuori del campo degli "addetti ai lavori" è fornito un breve articolo di Quine, dal titolo *Has Philosophy Lost Contact with People?*.<sup>3</sup> In queste brevi pagine, il filosofo americano rifiuta l'idea che nell'epoca contemporanea la filosofia abbia perso un originario legame con la gente comune semplicemente perché questo legame non è mai esistito. In breve, Quine rivendica il fatto che la filosofia è da sempre stata un'impresa scientifica, citando come esempi i nomi di filosofi quali Platone, Leibniz e Hume, affermando che essi sono stati (ognuno con le dovute precisazioni) essenzialmente degli scienziati. Forte di questa giustificazione e dell'osservazione che, solitamente, l'individuo comune non possiede un grande interesse per il lavoro dello scienziato, Quine può dunque continuare la propria attività filosofica "con la coscienza pulita" e libero dall'incombenza di rendere il proprio operato più utile ed accessibile possibile ai suoi contemporanei. Per ironia della sorte, sarà proprio Quine, secondo Rorty, uno dei pensatori che contribuiranno ad iniziare a far implodere su se stesso questo modo di concepire la filosofia.

Come sarà risultato chiaro dunque da quest'ultimo accenno, Rorty va annoverato tra i critici di una tale filosofia specialistica, la quale accetti pacificamente l'idea di rimanere separata dalle altre sfere

---

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. W.V.O. Quine, *Has Philosophy Lost Contact with People?*, in W.V.O. Quine, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981, pp. 190-193.

della cultura. Non è un caso che, ad un certo punto della propria carriera accademica, nel 1982, egli decida infatti di trasferirsi in un dipartimento di letterature comparate alla University of Virginia di Charlottesville, dopo che, a partire dal 1961, aveva insegnato alla Princeton University. Per le ragioni che lo portarono a questa decisione si può fare riferimento ad un saggio che egli scrisse nel 1981 per un convegno della "Western Division of the American Philosophical Association", incluso successivamente dall'autore nella sua opera *Consequences of Pragmatism*, dal titolo *Philosophy in America Today*.<sup>4</sup> Con questo testo, come riporta Franco Restaino, autore di una dei pochi studi in lingua italiana sul pensiero nordamericano degli ultimi decenni, Rorty celebra il proprio «congedo ufficiale dalla scuola analitica, della quale viene presentato un quadro impietoso, con prospettive del tutto negative».<sup>5</sup> Tuttavia, per quanto mi riguarda, non condivido pienamente questo giudizio sulla considerazione che Rorty potesse avere della filosofia analitica, in quanto ritengo che una questione sia il giudizio che egli fornisce sui filosofi analitici della tradizione americana, nei confronti di molti dei quali è profondamente debitore, e che un'altra questione sia il giudizio del monopolio accademico da parte della tradizione dell'empirismo logico che egli ritiene sicuramente dannoso per l'università americana in genere. Tenderei quindi a distinguere quest'ultima considerazione, di matrice più "sociologica", da quelle teoriche del Rorty filosofo o storico della filosofia. Infatti, riassumendo brevemente, egli critica, come tra l'altro riconosce anche Restaino,<sup>6</sup> la tradizione accademica (e, in quanto tale, analitica) che trae la sua legittimazione ad un livello che definirei socio-politico in senso lato, oltre che filosofico (o culturale in senso più generale), da opere come ad esempio *La Nascita della Filosofia Scientifica* di Reichenbach. Credo che questo passo tratto dal saggio di Rorty sopra citato possa aiutare a capire meglio cosa intendo:

Nel 1960 si era già instaurato un nuovo insieme di paradigmi filosofici. Si consolidò fra gli studenti un nuovo tipo di formazione filosofica, nella quale Dewey e Whitehead, eroi della precedente generazione, non venivano più letti, nel quale la storia della filosofia subiva un deciso calo di interesse, e lo studio della logica assumeva l'importanza precedentemente attribuita allo studio del linguaggio. Grazie al boom delle nascite postbellico, negli anni Sessanta e nei primi Settanta fu formata la maggior parte dei laureati in filosofia. Di conseguenza, la gran parte degli odierni insegnanti di filosofia nei colleges e nelle università americane assimilò durante i corsi di laurea una qualche versione dell'impostazione di Reichenbach della storia della filosofia. Essi furono abituati a crederci i fortunati coprotagonisti dell'avvio di una nuova era filosofica: l'Era dell'Analisi, in cui le cose sarebbero finalmente state fatte nel modo giusto. Furono spesso indotti a disprezzare quel tipo di persone che si interessa alla storia della filosofia, o più in

---

4 Cfr. R. Rorty, *Philosophy in America Today*, in id., *Consequences of Pragmatism*, Minnesota University Press, Minneapolis 1982, trad. it. *La filosofia oggi in America*, in *Conseguenze del Pragmatismo*, a cura di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 211-228.

5 Cfr. F. Restaino, *Filosofia e Post-filosofia in America*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 26.

6 Cfr. *ivi*.



generale alla storia del pensiero, anzichè a risolvere problemi filosofici.<sup>7</sup>

Questo breve cenno biografico alla carriera accademica di Rorty mi consente di riprendere le fila del discorso lasciato in sospeso sugli eventi importanti nel corso della storia della filosofia nordamericana. Il passaggio di Rorty da una delle roccaforti della filosofia analitica ad un dipartimento che non può neppure essere definito un dipartimento di filosofia in senso stretto non è infatti solamente l'espressione del personale rigetto da parte di un professore non più a suo agio in un ambiente, per così dire, *mainstream*, ma è soprattutto il segno di un processo di cambiamento più ampio all'interno del panorama filosofico statunitense. Esso è infatti l'espressione di una tendenza già iniziata qualche decennio prima dell'abbandono di Princeton da parte di Rorty, definita dallo storico della filosofia Morton White una «rivolta contro il formalismo»,<sup>8</sup> un sintomo che qualcosa all'interno della filosofia analitica stava cambiando, e che altre correnti di pensiero si stavano inserendo (o stavano ritornando) all'interno del dibattito filosofico americano rendendolo così più variegato. Rorty rappresenta una delle voci all'interno di questo panorama che andava ampliandosi, il quale venne etichettato in seguito con il nome di filosofia post-analitica.<sup>9</sup> Il prefisso *post-* sembrerebbe lasciar intendere che questo tipo di filosofia sia del tutto nuovo, che esso abbia definitivamente chiuso i conti con il suo passato, la filosofia analitica classica. Questo oltrepassamento, così lo definisco in maniera semplicistica, potrebbe essere inteso come uno sviluppo necessario, come la cosiddetta odierna società post-industriale può essere letta come un'applicazione a settori diversi dall'industria del modo di produzione capitalistico (ad esempio il settore terziario in senso molto generale, ma anche la sfera culturale della società). Oppure, esso potrebbe scaturire da un'insoddisfazione e da una volontà di critica nei confronti del paradigma analitico che aveva dominato la scena filosofica in precedenza. In questo caso, un esempio può essere trovato nella nascita dell'architettura post-moderna come reazione ai canoni stilistici della modernità. Nel caso che sto prendendo in esame ritengo che la soluzione non derivi dalla scelta fra alternative diametralmente opposte e dall'adesione ad una struttura del tipo *aut aut*. La visione storiografica che condivido, e che anche Rorty fa propria partecipando attivamente alla sua creazione, è quella di una filosofia analitica che trapassa in una fase *post-* grazie ad un'autoconfutazione di sé, operata con i suoi stessi strumenti ad opera di filosofi i quali militano (mi sembra corretto usare questo verbo in riferimento all'atteggiamento di alcuni esponenti della

---

7 Cfr. R. Rorty, *Philosophy in America Today*, op. cit., p 214.

8 Cfr. M. White, *Social Thought in America: the Revolt against Formalism*, Viking, New York 1949, tr.ad it. *La rivolta contro il formalismo*, Il Mulino, Bologna 1956.

9 Il termine compare per la prima volta proprio con la pubblicazione nel 1989 della raccolta di testi già citata in precedenza curata da Rachman e West. Il contributo di Rorty a tale opera è il saggio *Solidarity or Objectivity*.

corrente analitica) nelle sue stesse fila. Per dirla con Rorty, il quale si rifà alla ben nota distinzione di Kuhn, elaborata nell'ambito della storia del pensiero scientifico, tra periodi di scienza "normale" e periodi di scienza "rivoluzionaria", a partire dagli anni '70 del '900, la filosofia analitica ha perso il suo paradigma di normalità e non vi è più un così largo accordo fra i suoi esponenti su quale sia la direzione da seguire per farla progredire, ammesso che ciò sia ancora possibile. Basti pensare ad esempio alle profonde differenze fra due dei suoi ultimi esponenti di maggior spicco: Davidson e Dummett. Oltre al disaccordo sulla strada da far intraprendere alla filosofia analitica, viene progressivamente a mancare, tra i filosofi analitici, anche l'accordo su quali siano i problemi teorici da discutere all'interno del dibattito accademico, una situazione molto diversa ad esempio da quella che aveva caratterizzato l'operato degli autori legati al Circolo di Vienna nei primi anni del '900 e da cui la stessa corrente analitica americana aveva tratto parzialmente ispirazione. Come mostrerò diffusamente, riguardo a quest'ultimo punto Rorty si spingerà anche oltre sostenendo che è la filosofia stessa, non solo quella di area analitica, ad essere caratterizzata dalla mancanza di un'agenda fissa di questioni da risolvere.

Tuttavia, per ora, ciò che mi interessa mettere in luce è come questi cambiamenti all'interno del panorama filosofico americano siano il prodotto dell'attività di quella che può essere definita la quarta generazione di filosofi statunitensi, soprattutto degli autori che compongono quello che Cornel West battezza come «il trio patriarcale della filosofia americana postmoderna»: Quine, Sellars e Goodman.<sup>10</sup> È la loro opera piuttosto che l'influenza di altre correnti filosofiche esterne a quella analitica di matrice squisitamente americana a segnare il destino della filosofia del Nuovo Continente nella seconda metà del '900. In proposito, si pensi ad esempio alla decisa critica rivolta da autori Quine alle teorie della *ordinary language philosophy* provenienti da Oxford. Come nota bene infatti West, filosofi come Quine, Goodman e Sellars hanno smantellato dall'interno della filosofia analitica (seppur con le dovute precisazioni personali riguardo ognuno dei tre), i presupposti base del paradigma filosofico che era proprio del positivismo logico di matrice europea.<sup>11</sup>

La ricostruzione storiografica di West trae spunto in maniera abbastanza diretta dalle idee che Rorty aveva espresso nella sua opera del 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, con la quale quest'ultimo era entrato definitivamente a far parte del dibattito interno alla filosofia analitica americana. Per questo, dato che prenderò in esame in maniera più approfondita questo testo rortiano in seguito, mi limiterò qui ad una breve enunciazione di alcune tematiche. L'empirismo logico, secondo West, poggiava infatti su tre presupposti fondamentali. Il primo era l'atomismo

---

10 Cfr. F. Restaino, *Filosofia e Post-filosofia in America*, op. cit., p. 31.

11 Cfr. C. West, *The Politics of American Neo-Pragmatism*, in J. Rachman e C. West (ed.), op. cit., pp 259-272.

proposizionale, il secondo era un riduzionismo di tipo fenomenista, mentre il terzo era un approccio alla filosofia che può essere definito come empirismo analitico, il quale poneva l'evidenza osservativa come tribunale ultimo delle pretese conoscitive della ragione. Queste tre dottrine sono accettabili fintanto che, assieme ad esse, vengono accettati dei dualismi come quelli fra verità analitiche e sintetiche, fra dimensione linguistica e dimensione empirica della conoscenza e fra teoria e osservazione. Proprio contro questi argomenti è rivolto il lavoro critico dei "tre padri", come li definisce West, che ho citato poco sopra. Infatti, Quine, abbracciando un olismo di tipo epistemologico, contribuisce allo spostamento dell'attenzione dallo studio delle singole proposizioni a quello degli insiemi di proposizioni o di teorie. Nella stessa direzione si muove la sua critica alla tradizionale distinzione kantiana tra giudizi analitici e sintetici, contenuta nel ben noto saggio del 1953 *Two Dogmas of Empiricism*.<sup>12</sup> Il violento attacco quineano, diretto principalmente alla filosofia di Carnap, contribuisce all'inizio dell'abbandono del kantismo che aveva caratterizzato invece la filosofia analitica della prima metà del secolo scorso e, assieme a ciò, spinge verso la sfiducia nei confronti della definizione della filosofia come epistemologia derivante dall'epoca moderna. Oltre all'opera di Quine, il convenzionalismo logico sostenuto da Goodman contribuisce a indebolire le prospettive di orientamento riduzionistico grazie alla sostituzione della teoria di un'unica descrizione accurata del mondo con quella di un insieme di descrizioni ontologicamente plurali e di tipo verbale basate su di un'idea di verità come accettabilità. Questa prospettiva, la quale può essere provvisoriamente nominata come antiriduzionismo post-empirista, evidenzia l'indissolubilità del legame fra teoria e osservazione. Infine, la famosa critica di Sellars al "mito del dato", contenuta nella sua opera *Empiricism and Philosophy of Mind*,<sup>13</sup> inserisce questo autore in una prospettiva di tipo antifondazionalista, applicata in questo caso all'epistemologia tradizionale. Sellars va inoltre ricordato per l'elaborazione della dottrina nota come nominalismo psicologico, alla base della quale vi è l'assunzione che la conoscenza inizia con la capacità di giustificare da parte dell'individuo conoscente, cioè essa comincia con la capacità stessa di usare le parole. West, dopo aver enunciato queste critiche alla filosofia analitica da parte di questi suoi stessi esponenti, afferma che esse sono tutte in qualche modo collegate alla massima formulata da Peirce, la quale ci invita a non interrompere mai la ricerca filosofica. Questa interpretazione del lavoro di Quine, Sellars e Goodman è tesa, credo, a stabilire un contatto tra questi autori e la tradizione pragmatista americana. Se è vero infatti, come ho ricordato poco sopra, che il pragmatismo era praticamente scomparso dal dibattito filosofico americano, occorre prendere atto che l'evento caratterizzante nel

---

12 Cfr. W.V.O. Quine, *Two Dogmas on Empiricism*, in id. *From a Logical Point of View*, Harvard University Press 1953, trad. It *Da un punto di vista logico*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

13 Proprio Rorty scrive infatti l'introduzione a quest'opera di Sellars per la quale cfr. W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Harvard University Press 1997, trad. it *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.

corso della riflessione statunitense della seconda metà del XX secolo è proprio il ritorno in auge di tale corrente di pensiero. Ciò non significa però semplicisticamente restaurare l'egemonia intellettuale di Dewey e colleghi a discapito dell'abbandono dell'empirismo logico. Il pragmatismo della seconda parte del '900, compreso quello che Rorty definirà, riferendosi alla propria filosofia, come neo-pragmatismo, è parte di una storia i cui protagonisti imprescindibili sono ormai la filosofia analitica ma anche altre figure provenienti dal Vecchio Continente e non più limitate solamente all'area del positivismo logico. Nomi come quelli di Ludwig Wittgenstein,<sup>14</sup> conosciuto soprattutto per le sue *Ricerche Filosofiche*, ma anche di Martin Heidegger e, più tardi, di Jacques Derrida e Jurgen Habermas, fanno il loro ingresso come interlocutori sempre più rispettabili sulla scena filosofica nordamericana. Alla lettura di questi autori, e di altri in maniera minore come nel caso di Michel Foucault, si accompagna il rinnovato interesse per i pragmatisti delle origini, soprattutto Dewey e James. Contemporaneamente a ciò, si assiste anche a un declino sempre maggiore dell'egemonia di Kant sulla filosofia americana in virtù di una rivalutazione di figure come quella di Hegel e, soprattutto, di Nietzsche, fondamentale per l'autolegittimazione della ridefinizione di sé di parte della filosofia nordamericana dell'ultimo scorcio del '900 come filosofia post-moderna. Rorty è pienamente partecipe di questo cambiamento culturale e, come afferma West,<sup>15</sup> egli costruisce su queste basi una storia del pensiero nordamericano tracciando anche le conseguenze che essa riversa sulla filosofia in quanto disciplina accademica. Qui West ha probabilmente in mente le tesi che Rorty sostiene in *Philosophy and the Mirror of Nature*, le quali, come si vedrà, sono state parzialmente riviste dall'autore stesso nel corso degli anni successivi alla pubblicazione di questo testo. Tuttavia, già in questo momento della riflessione rortiana si possono rintracciare dei capisaldi del pensiero del filosofo, i quali verranno mantenuti quasi integralmente intatti nel corso di tutta la sua vita. Uno di questi è la conseguenza che egli trae dall'adozione dell'olismo epistemologico di Quine, fatto che lo porta ad un atteggiamento di sfiducia nei confronti della filosofia come impresa epistemologica e a svestire la scienza, contrariamente a quanto accadeva in ambito analitico, del suo monopolio su verità e conoscenza. Ciò è espressione della volontà di indebolimento del paradigma filosofico moderno sviluppato a partire da Cartesio e impostosi definitivamente grazie all'opera di Kant, tramite una filosofia definita rivoluzionaria in senso kuhniano, i cui protagonisti Rorty rintraccia soprattutto in Wittgenstein, Dewey e Heidegger, nomi cui se ne aggiungeranno altri con il proseguire della sua carriera. Da tali autori Rorty trarrà importanti indicazioni in chiave di un approccio di tipo storicistico alla filosofia, anch'esso un punto

---

14 Intorno al dibattito sulla ricezione delle tesi di Wittgenstein in ambiente pragmatista cfr. ad esempio H. Putnam, *Pragmatism: an open question*, Blackwell, Oxford 1995, trad. it a cura di M. Dell'Utri *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari 2003.

15 Cfr. C. West, *The Politics of American Neo-Pragmatism*, in J. Rachman e C. West (ed.), op. cit., pp. 259-272.

fermo del suo pensiero e prospettiva estranea ai dettami dell'ambiente analitico. Sarà proprio la vena storicista della propria riflessione a convincere Rorty ad abbandonare le domande filosofiche classiche della tradizione occidentale come quelle sulla certezza e sulla ricerca di fondamenti. Più in generale, egli aspira a tenersi lontano da nozioni astoriche come quelle di universalità, necessità, trascendenza e razionalità oggettiva. Tutto ciò è perseguito da Rorty attraverso un processo di progressiva demistificazione (termine a lui molto caro) della teoria, di stampo moderno, che intende la verità come corrispondenza esatta fra il soggetto conoscente e la realtà esterna, tramite una posizione antirealista (specificherò successivamente in che modo ciò sia da intendersi) in fatto di ontologia. Questo abbandono dell'epistemologia di tipo kantiano non sfocia però, per Rorty, occorre precisarlo subito, in una qualche sorta di idealismo (linguistico o trascendentale che sia), bensì in una forma di pragmatismo che West definisce come una forma di post-umanesimo etnocentrico.<sup>16</sup> Ma un'altra conseguenza che Rorty trae dall'adozione di paradigmi di orientamento olistico, continua West nella sua ricostruzione,<sup>17</sup> è un'attitudine antiriduzionista che egli applicherà non solo all'interno della sua critica alla tradizione analitica, ma anche nella creazione della sua personale definizione di filosofia intesa come attività culturale piuttosto che come scienza esatta, cioè come «voce nella conversazione del genere umano»,<sup>18</sup> per usare l'espressione che Rorty amerà ripetere durante tutta la sua carriera. Accanto a questo atteggiamento antiriduzionista, Rorty fa proprie altre due dottrine che egli eredita dal pragmatismo di Dewey e, anche se in maniera un po' più marginale di James, e che rintraccerà poi in altri filosofi a lui contemporanei di orientamenti spesso anche molto divergenti fra loro come Davidson e Heidegger. La prima di queste due dottrine è l'antirappresentazionalismo, il quale, collegato al rifiuto delle teorie corrispondentiste della verità e abbandonando la mente umana intesa in senso cartesiano, detronizza il soggetto trascendentale e orienta le pretese conoscitive dell'individuo verso uno studio del rapporto di quest'ultimo con il linguaggio (in particolare con le proposizioni linguistiche). Questa tesi mi sembra concordare, nello spirito antidualista caro a Rorty e al pragmatismo in generale, con i principi della critica condivisa da Dewey e Quine alla semantica mentalista e nota come la critica al "mito del museo".<sup>19</sup> Unito all'atteggiamento antirappresentazionalista, Rorty adotta anche un antifondazionalismo che sbarra la strada a quelle che lui stesso definisce le rappresentazioni privilegiate imposte dalla tradizione filosofica dall'età

---

16 Cfr. *ivi*.

17 Cfr. *ivi*.

18 Rorty usa quest'espressione riprendendola da quella usata dal filosofo politico britannico M. Oakeshott.

19 In filosofia del linguaggio, è nota come "mito del museo" la concezione semantica, di tipo mentalista, la quale paragona i riferimenti dei termini di una lingua a delle opere esposte appunto nelle sale di un museo, alle quali vengano attribuiti, tramite le didascalie esposte accanto ad esse, i propri significati. Il "mito del museo" è il sinonimo delle concezioni corrispondentiste del rapporto fra parole e oggetti criticato ad esempio da autori come Dewey o Quine, i quali, tramite la critica a tale tipo di semantica, intendevano mettere in questione, a livello più generale, l'idea stessa di verità come corrispondenza.

moderna in poi. Da qui deriva il fatto che, secondo Rorty, è impossibile privilegiare un linguaggio, una società o una morale solamente sulla base di criteri filosofici, ovvero, in senso più ampio ciò significa che la filosofia non può aspirare a nessun ruolo che ambisca a porla come il mezzo per risolvere i disaccordi intellettuali meglio di altre discipline. Spiegherò ampiamente, nel prosieguo del saggio, come l'attenzione da parte di Rorty si sposti dal privilegio accordato ad alcune rappresentazioni concettuali alla relativa stabilità dei vocabolari, intesi come strumenti per descrivere la realtà le cui differenze reciproche non riflettono diverse caratterizzazioni di questi ultimi a livello ontologico, ma piuttosto differenze a livello funzionale. Quest'idea mi pare in sintonia con la generale attitudine pratica piuttosto che teoretica nell'affrontare i problemi filosofici comune alla tradizione pragmatista. Ma anche il rapporto tra teoria e pratica in Rorty andrà chiarificato.

Tuttavia, mi pare chiaro fin d'ora che l'approccio rortiano comporta delle conseguenze rilevanti per l'attività filosofica in generale. Prendo come esempio l'idea di progresso filosofico che viene inteso da Rorty non come un nuovo modo di affrontare uno di quei problemi eterni dei quali la filosofia ritiene di essersi sempre occupata e di doversi sempre occupare, ma piuttosto come l'emergere di un nuovo insieme di problemi filosofici che inizi a far scomparire gradualmente quelli precedenti. Ho in mente in quest'ultimo caso l'analogia, anche se forse essa non è del tutto pertinente, con il Wittgenstein del *Tractatus Logico-philosophicus* riguardo al doppio modo di intendere l'insensatezza dei problemi della tradizione filosofica. Ad ogni modo, ritengo che prima di saltare subito alle conclusioni del pensiero di Rorty occorra esaminare più da vicino il percorso che lo ha portato a maturare queste ultime. In particolare, nelle prossime pagine mi concentrerò sul rapporto dell'autore con la tradizione analitica, dagli esordi alla critica di quest'ultima, e, in un secondo momento, dalla lezione che egli ha tratto dalla lettura dei filosofi combinata al tentativo di ricomporre la frattura tra filosofia analitica e la cosiddetta filosofia continentale. Questi due momenti corrispondono abbastanza fedelmente, credo, a delle opere ben precise che prenderò in esame. Il primo mi pare riferirsi sostanzialmente alla monografia *Philosophy and the Mirror of Nature* e al primo volume dei *Philosophical Papers*, mentre il secondo è più legato ai due volumi successivi di quest'ultima raccolta di saggi e a *Contingency, Irony, and Solidarity*.

# CAPITOLO PRIMO

## Filosofia oggettiva e solidarietà umana

### 1. Contro una "filosofia scientifica".

Come ha scritto Tomas Ibanez, Rorty in quanto individuo ha vissuto una lunga vita, ma Rorty in quanto filosofo può essere considerato ancora relativamente giovane.<sup>1</sup> L'opera che lo ha definitivamente inserito nel dibattito filosofico americano, *Philosophy and the Mirror of Nature* risale infatti, come ho già ricordato, al 1979, ed è stata scritta dall'autore dopo che egli aveva pubblicato il suo primo articolo filosofico nel 1961.<sup>2</sup> Quella che ancora oggi a detta di molti rimane l'opera fondamentale del filosofo americano, non trae però la sua importanza solo dalla posizione assunta da Rorty nel dibattito in cui si era inserito. Ricordo qui brevemente, ma vi tornerò in seguito, che *Philosophy and the Mirror of Nature* può essere considerato come il contributo rortiano alle discussioni in ambito analitico riguardo al cosiddetto *mind-body problem*, le quali caratterizzarono la filosofia americana soprattutto tra gli anni '50 e gli anni '80 del XX secolo. Ma l'importanza di quest'opera non risiede soltanto nelle argomentazioni che Rorty porta in difesa del suo materialismo eliminativista, o nell'interpretazione che lo spinge ad equiparare pragmatismo e behaviorismo epistemologico. Nel medesimo contesto infatti, l'autore solleva anche delle questioni di carattere metafilosofico rivolte in particolare alla filosofia analitica, ma anche alla filosofia in generale. Non è un caso infatti che, accanto agli autori della tradizione analitica che più lo hanno influenzato, Quine, Sellars e Davidson, compaiano in *Philosophy and the Mirror of the Nature* riferimenti a filosofi quali Wittgenstein e, nel finale del libro, all'ermeneutica di Gadamer e al pensiero di Sartre.

Tuttavia, prima di esporre in maniera più esaustiva il contenuto di questo testo, mi sembra opportuno passare brevemente in rassegna alcune pubblicazioni di Rorty antecedenti al 1979, nelle quali si possono rintracciare degli spunti per alcune idee che saranno una costante della sua intera carriera filosofica. Nonostante infatti Rorty abbia ricevuto una formazione filosofica non solamente basata sull'assimilazione dei canoni della tradizione analitica, dato l'ambiente estremamente

---

1 Per l'interpretazione del pensiero di Rorty fornita da T. Ibanez, cfr. T. Ibanez, *Il libero pensiero. Elogio del relativismo*, Eleuthera, Milano 2013.

2 Cfr. R. Rorty, *Pragmatism, categories and language*, in *Philosophical Review* 70, Duke University Press 1961.

pluralista delle università di Chicago e di Yale nelle quali formò il suo pensiero, le sue prime pubblicazioni riguardano argomenti inerenti al dibattito interno al positivismo logico, anche se nella sua versione "americanizzata" citata in precedenza. Scrive in proposito il suo collega e amico Richard Bernstein:

Durante gli anni Sessanta e i primi anni Settanta Rorty scrisse numerosi importanti articoli sui problemi che più preoccupavano la comunità anglo-americana di filosofi professionali. Ma un'attenta lettura dei suoi scritti rivela anche che qualcosa d'altro stava avendo luogo. Mentre Rorty argomentava in uno stile che era divenuto canonico per i filosofi analitici, egli sembrava anche che stesse sollevando domande profondamente inquietanti su alcuni dei presupposti inespressi e assunzioni non discusse di questi filosofi. Quelle che dapprima sembravano essere mere esitazioni e riserve emersero, in *Philosophy and the Mirror of Nature*, come una critica complessiva non solo della filosofia analitica ma dell'intera "tradizione cartesiano-lockiano-kantiana".<sup>3</sup>

Infatti, già nel primo articolo pubblicato da Rorty nel 1961, *Pragmatism, Categories, and Language*, si può notare l'attitudine critica dell'autore nei confronti del positivismo logico nella sua versione più apertamente "viennese". In queste pagine, Rorty individua un rinnovato interesse per la tradizione pragmatista negli Stati Uniti a partire dagli anni '50. Spia di questo fatto è il lavoro del già ricordato White, attraverso la sua "rivolta" antiformalistica e il rinnovato interesse per Peirce, autore quest'ultimo che verrà poi progressivamente messo sempre più in ombra nella riflessione di Rorty a discapito dell'importanza crescente di Dewey come riferimento cardine del pensiero rortiano. In questo caso però il filosofo americano fornisce un'interpretazione del pensiero di Peirce diversa da quella allora in voga, la quale identificava quest'ultimo come una sorta di precursore del positivismo logico. Contrariamente, per Rorty, l'opera di Peirce può venir letta invece come un superamento del positivismo logico classico e può essere per questo avvicinata a posizioni filosofiche come quella assunta da Wittgenstein nelle sue *Ricerche Filosofiche*. In seguito, Rorty si concentra, come ho ricordato poco sopra, sul problema del rapporto fra mente e corpo schierandosi, all'interno del dibattito accademico, assieme ad autori come Feyerabend, tra le fila degli antiriduzionisti, esemplificando la sua posizione attraverso la sua dottrina del materialismo eliminativista, la quale può essere brevemente riassunta notando che essa prevede che, in fatto di struttura della mente umana, non vi sia nulla da ridurre a qualcos'altro. Questa posizione viene espressa dal filosofo, ad esempio, in un suo articolo apparso nel 1970 sulla *Review of Metaphysics* e intitolato simbolicamente *In Defence of Eliminative Materialism*. Tuttavia, a detta di molti, il

<sup>3</sup> Cfr. F. Restaino, op. cit., p. 90. Il passo è tratto originariamente da R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics and praxis*, University of Pennsylvania Press 1983. La traduzione utilizzata è quella proposta da F. Restaino.



contributo più interessante che Rorty fornisce al progredire del dibattito filosofico americano in questa fase della sua carriera può essere rintracciato nell'introduzione che egli scrive per l'antologia che raccoglie alcuni testi classici della filosofia del linguaggio di stampo analitico intitolata, prendendo spunto dall'espressione di G. Bergmann, *The Linguistic Turn*.<sup>4</sup> In questo caso, l'attenzione di Rorty, più che su alcuni aspetti interni al dibattito analitico, è concentrata sulla riflessione metafilosofica riguardante la filosofia analitica stessa. In questo testo, pubblicato nel 1967 con il titolo di *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, Rorty si interroga infatti sul destino della filosofia analitica dopo che essa ha appunto operato tale svolta linguistica, con la quale essa ha mutato, a detta dell'autore stesso, i caratteri stessi della ricerca filosofica in senso generale. Scrive in proposito Restaino:

Ogni nuova filosofia, osserva Rorty, ha sempre cercato di presentarsi come proposta di un nuovo metodo che avrebbe consentito di metter fine all'infruttuoso dibattito tra filosofi e di dare inizio a procedure che avrebbero trasformato la filosofia in qualcosa di simile alla scienza. Ogni nuova filosofia ha cercato di presentarsi come priva di presupposti nella instaurazione del nuovo metodo. Nessuna, in realtà, è riuscita in tale intento. La filosofia, osserva Rorty, si potrebbe definire come una disciplina che cerca la conoscenza, la verità, ma trova soltanto l'opinione.<sup>5</sup>

Tuttavia, continua nello stesso passo Restaino, questa critica di Rorty al modo tradizionale di intendere l'attività filosofica rischia di risultare fuorviante

giacchè non farebbe giustizia a quello che Rorty definisce comunque «il carattere progressivo della filosofia»: progressivo però non verso una meta precisa e definitiva (la verità), ma in quanto «movimento verso un consenso contemporaneo».

Infatti, Rorty adotta nei confronti della storia della filosofia, non l'atteggiamento che ad esempio Feyerabend mostra di avere nei confronti della storia del pensiero scientifico, ma piuttosto l'idea, ripresa da Kuhn, di un concetto di verità come il consenso non costrittivo sui risultati di un'impresa scientifica in senso lato, il quale sia condiviso all'interno di una certa comunità di studiosi. Queste considerazioni sul ruolo del progresso in filosofia, sempre definibile (nuovamente in accordo con Kuhn) solamente *post facto* e mai *ante facto*, e l'esposizione delle difficoltà incontrate dalla filosofia analitica, condivise con altre correnti ad essa contemporanee come la fenomenologia, nel proprio tentativo di fondare un programma metafilosofico di ricerca a partire da una prospettiva

---

4 In questa interpretazione, Restaino concorda con quella che, del pensiero rortiano, ha proposto il filosofo G. Vattimo, il quale, inoltre, nel corso della sua carriera ha avuto modo di lavorare personalmente al fianco di Rorty.

5 Cfr. F. Restaino, *Filosofia e Post-filosofia in America*, op. cit., p. 93.

neutrale, portano quindi Rorty a formulare quelle domande sul destino della filosofia analitica, se non della filosofia in generale, a cui ho accennato poche righe sopra. Riguardo a questo argomento, egli dichiara infatti di aver preso atto di due impossibilità: la prima consiste nell'impossibilità della trasformazione della filosofia in una scienza esatta, come speravano invece gli autori aderenti al positivismo logico; la seconda impossibilità riguarda invece le conseguenze che ha avuto lo sviluppo di una corrente come quella analitica per la filosofia, cioè l'impossibilità di riproporre, dopo il periodo del dominio neoempirista, i problemi filosofici tradizionali nella loro formulazione classica. Rorty si sta qui chiedendo, in altre parole, se la filosofia sia pervenuta al suo capolinea e, se effettivamente sia così, che cosa significhi, ammesso che sia possibile, ripensare una cultura che sarà quindi caratterizzata dal fatto di essere *post-filosofica*. Nel testo che sto esaminando egli non ci fornisce una risposta precisa, tuttavia enuncia fondamentalmente due filoni alternativi i quali potrebbero caratterizzare il dibattito metafilosofico della filosofia analitica (ma a mio modo di vedere egli intende qui riferirsi sempre anche alla filosofia in generale). Il primo di questi due possibili modi di continuare a *fare* filosofia poggia sull'idea di intendere una tale attività come una proposta fra le altre all'interno di quelle fornite dal panorama culturale occidentale, di contro a un modo di concepire l'impresa filosofica come la scoperta di soluzioni a dei problemi (soprattutto di natura epistemologica) i quali siano "già sempre dati" e che avrebbero da sempre caratterizzato la tradizione di pensiero dell'Occidente. Rorty collega la prima di queste due alternative a nomi come quelli di Heidegger e Wittgenstein, entrambi letti soprattutto in base alla parte tarda della loro riflessione filosofica, mentre, per quanto riguarda la seconda, egli fa riferimento a pensatori come Husserl, Austin e Strawson. Implicitamente, già in questo momento della sua carriera, Rorty si schiera assieme a coloro che propendono per la prima delle due alternative appena enunciate. Non è un caso infatti che già nella sua opera del '79 i nomi di Wittgenstein e Heidegger ricorrono, come si vedrà, con una certa frequenza. Accanto ad essi comparirà successivamente la figura di Dewey, un altro degli "eroi" filosofici di Rorty, epiteto con il quale egli stesso ama spesso definire gli autori che hanno rivestito un ruolo cruciale nella sua formazione intellettuale. Occorre sempre tenere a mente, inoltre, che l'incontro con il pensiero di Dewey risulta fondamentale per il recupero della tradizione pragmatista americana da parte di Rorty.

Il fatto di simpatizzare per autori come quelli appena menzionati, i quali sono stati spesso accusati, all'interno della tradizione filosofica occidentale, di non essere "abbastanza filosofici", potrebbe far pensare a Rorty come a qualcuno che stia "giocando" con una tradizione di pensiero secolare senza avere i mezzi per farlo. Se a questo sospetto in più si aggiunge il fatto che egli, oltre a intendere la filosofia come proposta culturale, privandola così di quell'autorità quasi religiosa che la aveva spesso caratterizzata in passato, si spinge ad affermare, wittgensteinianamente, che essa può

addirittura costituire una terapia per curare un male da cui siamo affetti da lungo tempo, il fastidio nei confronti dell'opera rortiana può divenire anche maggiore. Per questo, bisogna precisare fin da subito che tali prese di posizione non costituiscono un rifiuto o una mancanza di considerazione nei confronti dell'attività filosofica degli esponenti della tradizione occidentale. Ne è un esempio il fatto che, nonostante Rorty conservi un atteggiamento quasi sempre critico nei confronti della tradizione filosofica analitica, tuttavia ne padroneggia abilmente le tematiche salienti e lo stile argomentativo. Credo che per chiarire l'atteggiamento rortiano nei confronti della tradizione filosofica possa essere utile un paragone con la figura di Nietzsche, un altro autore che fece parte delle letture del filosofo americano.<sup>6</sup> Se Nietzsche vuole infatti distruggere gli idoli filosofici della tradizione platonico-kantiana in vista di qualcosa che si potrebbe forse definire come un'autoaffermazione di tipo estetico dell'individuo tramite l'idea della Volontà di Potenza,<sup>7</sup> Rorty non vuole (e forse non può) arrivare ad una critica così potente e radicale che rischi di sbarazzarsi dell'idea stessa di filosofia. Rorty, piuttosto, apprezza Nietzsche come critico della tradizione che anche egli stesso tenta di superare, quella della filosofia come quasi-scienza esatta, ma questo superamento, lo si chiami morte di Dio o fine della filosofia, non approda a qualcosa di completamente diverso da ciò che veniva prima, o, detto altrimenti, non prefigura l'abbandono dell'attività filosofica *tout court*. Per l'autore americano la fine della filosofia significa la fine di un modello ben preciso di intendere questa disciplina, in uno spirito simile a quello cui si ispira ad esempio Davidson quando parla dell'approccio allo studio del linguaggio ed al quale, come mostrerò, lo stesso Rorty si adegnerà nel prosieguo della sua attività.<sup>8</sup> Infatti, proprio come Davidson può affermare, in maniera a prima vista paradossale, che il linguaggio non esiste, se per linguaggio intendiamo una certa cosa, allo stesso modo Rorty può essere letto come un autore intento a teorizzare (anche se questo termine può suonare fuorviante in questo contesto) la fine della filosofia, cioè di un modo ben determinato di intendere quest'ultima, quello risalente all'opera di Cartesio, Locke e Kant. Ciò non conduce necessariamente alla conclusione che occorra interrompere la propria attività filosofica, ma, afferma Rorty, questa prospettiva potrebbe aiutarci a rendere addirittura la filosofia "più pura".

L'idea di purezza della filosofia è esposta nelle pagine di *Keeping Philosophy Pure: an Essay on Wittgenstein*, apparso per la prima volta sulla *Yale Review* nel 1976 e successivamente incluso da Rorty nel volume pubblicato nel 1982 con il titolo *Consequences of Pragmatism*. In questa raccolta

---

6 Per quanto riguarda lo studio del pensiero di Nietzsche negli Stati Uniti cfr. ad esempio A.C. Danto, *Nietzsche as philosopher*, Columbia University Press 1965.

7 Tornerò in seguito sulla problematicità che Rorty riscontra nella nozione nietzschiana di Volontà di Potenza, alla quale dedicherà ampio spazio all'interno di *Contingency, Irony, and Solidarity*.

8 Fin d'ora, indico come testo di riferimento per l'interpretazione rortiana del pensiero di Davidson D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell 1986, trad. it. *Una graziosa confusione di epitaffi*, in L. Perissinotto (a cura di), *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica*, Unicopli, Milano 1993.

di saggi, l'obiettivo del filosofo è da lui stesso così riassunto:

delineare le conseguenze di una teoria pragmatista della verità. Tale teoria afferma che la verità non è qualcosa di cui sia lecito attendersi una teoria filosoficamente interessante. Per i pragmatisti, "verità" è solo il nome di una proprietà condivisa da tutte le affermazioni vere.<sup>9</sup>

E proprio in rapporto all'idea di verità, Rorty si propone di purificare la filosofia. Chiarisco subito che questa purificazione non consiste, ancora una volta, nel trovare nuovi modi per risolvere vecchi problemi e progredire positivisticamente verso la meta della propria ricerca. In queste pagine infatti l'autore, dopo aver esaminato l'itinerario filosofico di Wittgenstein ed averlo valutato positivamente, si riferisce alla purezza della filosofia come «a quel tipo di purezza che si sente quando non si è più oppressi da un bisogno di rispondere a domande senza risposta».<sup>10</sup> A partire dall'abbandono da parte di Wittgenstein, attraverso la stesura delle sue *Ricerche Filosofiche*, dell'idea dal sapore kantiano e comune a tutta la filosofia analitica, di trovare delle necessità incondizionate proprie del linguaggio (producendo così un distacco dall'idea di filosofia come scienza esatta), Rorty giunge a chiedersi se alla filosofia, una volta pervenuta alla fine del suo cammino, non rimanga altro che divenire solamente una sorta di forma d'arte. La sua risposta è negativa, a voler rimarcare nuovamente la differenza nei confronti di Nietzsche che ho accennato brevemente in precedenza. Infatti, perchè vi sia una fine della filosofia, quest'ultima dev'essere intesa in una maniera ben precisa, cioè come facoltà (e questo è ciò che accade nell'interpretazione platonico-kantiana). Ma Wittgenstein, con la sua dissoluzione dei problemi filosofici tradizionali, anche dopo la revisione delle proprie tesi espresse nel *Tractatus Logico-philosophicus*, a detta di Rorty, ha conservato nelle *Ricerche* un metodo specificatamente filosofico che accompagna questa filosofia pura, in quanto essa non può più avvalersi di quello offertole delle scienze esatte, come invece continuava ad accadere all'interno del paradigma analitico. Questo non significa rovesciare satiricamente tutta la tradizione filosofica che dall'epoca moderna in avanti ha posto dei problemi epistemologici al centro delle discussioni fra i filosofi. Più in generale, osserva Rorty, la resistenza che Wittgenstein sviluppa nei confronti della scienza (e quindi della filosofia intesa alla stregua di quest'ultima), è la spia della sua resistenza nei riguardi della tradizione culturale dell'Occidente che ha posto la verità come una virtù cardinale. Non si tratta quindi di contestare la legittimità del modello delle scienze esatte, ma occorre piuttosto ripensare il suo rapporto con l'impresa filosofica e, soprattutto, nell'opinione di Rorty, è necessario destituire la scienza dal ruolo assegnatole a partire dall'Illuminismo all'interno del panorama culturale occidentale. Tale ruolo può a mio modo di vedere essere riassunto a grandi

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. 7.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem* p. 66.

linee dicendo che la scienza, a partire dall'epoca moderna iniziato ad occupare all'interno della cultura lo spazio che prima era riservato all'autorità religiosa, ovvero lo stesso che faceva di quest'ultima il modello di legittimità per i giudizi espressi in tutte le aree della cultura in generale. Per quanto riguarda la filosofia, ciò potrebbe essere riassunto dal suo passaggio dal ruolo di *ancilla teologiae*, caratteristico di tale disciplina durante l'età medievale, a quello di *ancilla scientiae*, proprio invece dell'Epoca Moderna ed espresso ad esempio dalla famosa definizione lockeana del filosofo come *underlabourer* dello scienziato, colui cioè che, attraverso un'opera di chiarificazione concettuale, prepara il lavoro dello scienziato sperimentale vero e proprio. Anche Rorty adotta questa visione della storia della filosofia moderna come caratterizzata dal fatto di essere divenuta sempre di più soltanto epistemologia, fatto questo che l'ha portata a interessarsi in maniera progressiva solamente al problema di come il soggetto raggiunga l'esatta conoscenza della struttura della realtà esterna ad esso, indipendentemente dal fatto che una tale impresa conoscitiva venga fondata sullo studio della mente, come nella filosofia moderna, o del linguaggio, come nella filosofia analitica contemporanea.

È dunque contro la filosofia intesa riduttivamente come teoria della conoscenza che Rorty concentra le sue critiche durante tutta la sua carriera. Egli ritiene infatti che l'epistemologia non esaurisca la gamma di motivazioni che spingono i filosofi a continuare la propria ricerca. Inoltre, il concentrarsi solamente nell'impresa epistemologica, rischia di isolare ancora di più la filosofia all'interno del panorama culturale di una società. Rorty non può accettare questa visione riduttiva dell'attività filosofica, soprattutto in nome del suo pensiero caratterizzato da un'attitudine etico-pratica, piuttosto che logico-teoretica, che egli eredita dalla lettura degli autori del pragmatismo americano delle origini. Questa attitudine pratica può essere rintracciata, infatti, in molti luoghi dell'opera rortiana e sotto diverse formulazioni. Cito qui come esempio un saggio contenuto nella raccolta *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers - Vol. 2*, edita nel 1991, intitolato *Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics*.<sup>11</sup> In queste pagine il filosofo americano, accanto a tematiche proprie della sua produzione più tarda come la rielaborazione del pragmatismo di Dewey e le affinità che egli rintraccia fra quest'ultimo e Heidegger, espone la propria critica all'idea, rinvenuta in Husserl e nel positivismo logico, che lo scopo della filosofia sia essenzialmente scientifico. Proprio il fatto che la filosofia, in questa prospettiva, tenda a modellarsi sulla struttura delle scienze esatte la allontana irrimediabilmente, per Rorty, tanto dalla dimensione estetica quanto da quella politica dell'esistenza. Proprio per questo egli rintraccia due concezioni alternative degli scopi dell'attività filosofiche che sono esemplificate proprio dai nomi di

---

11 Cfr. R.Rorty, *Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics*, in *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge. Mass. 1991, trad. it. *Scritti Filosofici II*, a cura di A. G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 15-38.

Dewey e Heidegger, rispettivamente una concezione "politica" ed una "poetica" (sinonimo qui di estetica in senso lato). Entrambe sono accomunate dal rifiuto di concepire la filosofia limitandola alla ricerca epistemologica, per questo esse sono due prospettive antifondazionaliste in accordo con quella rortiana, e dalla critica alla preminenza del modello scientifico nella cultura contemporanea. Quest'ultima affermazione potrebbe suonare come se Rorty fosse un pensatore antiscientista (vale a dire irrazionalista in questo caso) il quale, in luogo del dominio della dimensione logico-formale del pensiero, proporrebbe invece il dimonio della dimensione etica o di quella estetica. La questione va dunque chiarita meglio in quanto egli non critica l'impresa scientifica per le sue caratteristiche intrinseche, ma piuttosto mette in questione l'aura sacrale che la scienza e la figura dello scienziato moderno hanno assunto, e con esse la volontà da parte dei filosofi (soprattutto quelli della tradizione analitica con cui Rorty ha a che fare più da vicino) di uniformare la propria disciplina a un tale modello, per di più da una prospettiva che si pretende neutrale. Infatti, per Rorty, l'epistemologia non è affatto scevra da presupposti (filosofici e pre-filosofici), come d'altronde non lo è la scienza stessa, e le descrizioni del sapere umano che entrambe forniscono condividono quello status di "rappresentazioni privilegiate" che costituirà uno dei bersagli critici preferiti dell'antirappresentazionalismo e dell'antiessenzialismo propri della riflessione dell'autore americano. Infatti, se, anche dopo tale critica, Rorty è sicuramente disposto a salvare l'attività sperimentale dello scienziato, tuttavia non sembra altrettanto disposto a fare lo stesso con quella del filosofo analitico in quanto epistemologo. Questa distinzione di intenti emerge ad esempio nello scritto *Science as Solidarity*, contenuto in *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol. I*,<sup>12</sup> raccolta di testi che Rorty pubblica nel 1991 e nella quale egli assume una posizione critica principalmente nei confronti di argomentazioni e tesi interne al dibattito della filosofia analitica a lui contemporanea, ribadendo ad esempio la propria adesione ad alcune idee ricavate dalla filosofia del linguaggio di Davidson, anche se opportunamente filtrate attraverso un'interpretazione pragmatista di esse. Tuttavia, nella medesima opera, l'autore si occupa anche di questioni etiche e politiche, in ossequio al suo spirito pratico. In queste pagine, egli mette dunque in luce l'interdipendenza delle nozioni di scienza, razionalità e oggettività, ed il fatto che l'identificazione del raggiungimento di verità oggettiva con l'uso della ragione propria degli individui umani permetta di considerare la scienza come il paradigma della razionalità.<sup>13</sup> Inoltre, prosegue Rorty, una cultura nata dall'Illuminismo come quella nella quale viviamo noi occidentali, la quale può a buon diritto per il filosofo essere definita "secolarizzata", tende a considerare la figura dello

12 Cfr. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1991, trad. it. *Scritti Filosofici I*, a cura di A. G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 47-60.

13 Il termine "razionalità", come ogni qualvolta esso sarà riferito al contesto della tradizione filosofica moderna, può venire inteso l'applicazione di un metodo i cui criteri siano già stati stabiliti in anticipo e prescindano, dunque, dagli oggetti contenuti nei campi di ricerca a cui tale metodo è applicato.

scienziato, grazie al suo essere costantemente in rapporto con la ricerca della verità oggettiva, come il tramite fra l'intera umanità e qualcosa che invece trascenda quest'ultima. Se prima della modernità questo *qualcosa* di trascendente poteva facilmente venir identificato con Dio, ai giorni nostri, sembra dunque sostenere Rorty, questo posto all'interno di una cultura come quella occidentale è occupato dal concetto di verità (intesa come corrispondenza). Oltre a ciò, con l'avvento del Secolo dei Lumi, lo scienziato è anche stato innalzato a modello di moralità, per via del suo disinteressato esporsi alla solidità e neutralità dei fatti, i quali, in una prospettiva come quella propria del razionalismo illuministico, non devono essere altro che scoperti mediante la corretta applicazione di regole metodologiche di ricerca. Questa descrizione dell'impresa scientifica porta alla conseguenza, incarnata anche nelle pratiche della filosofia analitica, che ogni disciplina che non fornisca una nuova tecnologia o, ancora più importante, che non scopra dei fatti allo stesso modo delle scienze empiriche, tenti o di imitare queste ultime oppure di acquisire uno statuto conoscitivo senza che ciò debba implicare lo scoprimento di fatti. La scelta fra le due alternative appena enunciate conduce a ciò che Rorty ed altri filosofi chiamano la distinzione tra fatti e valori, una dottrina che un pensiero antidualista come quello rortiano e più in generale quello pragmatista non può accettare. Rorty considera infatti questo tipo di dualismo dannoso per una cultura, in quanto esso si presenta come il portatore di inutili divisioni all'interno di essa. Egli scrive infatti:

Queste distinzioni tra solidi fatti e tenui valori, verità e piacere, oggettività e soggettività sono strumenti scomodi e goffi. Non sono adatte a tracciare distinzioni nella cultura; creano più difficoltà di quante non ne risolvano. Sarebbe meglio trovare un altro vocabolario, cominciare da capo. Ma per far ciò, dobbiamo prima trovare un nuovo modo di definire le scienze naturali. Non si tratta di ridimensionare o declassare lo scienziato naturale, ma semplicemente di cessare di considerarlo come un prete. Dobbiamo smettere di credere che la scienza sia il luogo in cui la mente umana si pone faccia a faccia con il mondo; che lo scienziato sia colui che, con l'appropriata umiltà, si confronta con forze sovrumane. Dobbiamo riuscire a spiegare perché gli scienziati siano, e meritino di essere, esempi di moralità, ma senza ricorrere alla distinzione tra il dato oggettivo e qualcosa di più tenue, sfuggente e dubbio.<sup>14</sup>

Per Rorty, per conseguire questo obiettivo, potrebbe quindi essere utile cominciare tenendo ben presenti due sensi del termine "razionalità". Il senso in cui è razionale lo scienziato della cultura illuministica secolarizzata riposa infatti nel suo essere metodico, cioè nel «possedere criteri di successo stabiliti in anticipo».<sup>15</sup> Ma vi è, continua Rorty, anche un altro senso in cui si può definire la razionalità, un senso che permetterebbe tanto di ridescrivere l'operato dello scienziato

---

14 Cfr. R. Rorty, *Science as Solidarity*, op. cit., p. 48.

15 *Ibidem* p. 49.

abbandonando una teoria della verità di tipo corrispondentista, quanto di applicare l'epiteto di "razionale" anche a figure come i poeti e gli scrittori in genere, i quali non sembrerebbero trovare sufficientemente spazio all'interno di una cultura modellata sul paradigma delle scienze esatte. Si ripropone qui, dunque, la vecchia contesa tra discipline scientifiche e discipline umanistiche in fatto di pretese conoscitive. Per ricomporre questa cesura, Rorty propone di adottare un senso "più debole" della parola "razionale", la quale, nell'interpretazione suggerita dall'autore, «significa qualcosa di simile a "sensato" o a "ragionevole" invece che a "metodico"». <sup>16</sup> Egli prosegue poi il suo ragionamento spiegando che:

Essa [la parola "razionale"] designa un insieme di virtù morali: tolleranza, rispetto per le opinioni del prossimo, disponibilità ad ascoltare, fiducia nella persuasione piuttosto che nella forza. Queste sono le virtù che i membri di una società civile devono possedere affinché tale società possa durare nel tempo. In questo senso di "razionale", la parola ha un significato più affine a "civile" piuttosto che a "metodico". Così formulata la distinzione tra razionale irrazionale è connessa in modo particolare alla differenza tra le arti e le scienze. Secondo questa formulazione, essere razionale significa semplicemente discutere di ogni argomento – religioso, letterario o scientifico – rifuggendo dal dogmatismo e dalla virtuosa indignazione. <sup>17</sup>

Queste precisazioni consentono dunque a Rorty di ridescrivere le scienze naturali non caratterizzandole più, come avveniva in passato, sulla base di una loro essenza intrinseca ma riqualificandole invece come una pratica culturale fra le altre. <sup>18</sup> Esse non sono dunque più un paradigma di oggettività, ma l'esemplificazione pratica di un accordo non costrittivo. L'autore riprende qui, come ho già anticipato, le idee di Kuhn senza per forza sfociare in esiti relativistici, in quanto va specificato che l'accordo che egli ha in mente è sempre un accordo "tra noi" in quanto stipulato tra membri di una medesima cultura. Questo accordo è sì espandibile (ciò è auspicabile) ma esso non è mai universalizzabile in senso tradizionale. Neppure il fatto che in questo modo la ricerca scientifica non converga più unicamente verso una meta definita storicamente è un argomento sufficiente, secondo Rorty, per definire relativistica la prospettiva che sto qui descrivendo. Infatti, sempre rifacendosi a Kuhn, Rorty ritiene che la correttezza delle descrizioni della realtà possa essere giudicata solo con il senno di poi, il quale interpreta la storia del passato come progresso e ciò non comporta affatto l'obbligo della presenza di un'idea come quella di una meta "là fuori". Inoltre, la coerenza dell'accordo all'interno di una comunità di ricerca non implica automaticamente che essa stia fornendo una descrizione che corrisponda alla realtà dei fatti del

---

<sup>16</sup> *Ivi.*

<sup>17</sup> *Ibidem* pp. 49-50.

<sup>18</sup> Per un'esposizione delle tesi rortiane riguardo a tali argomenti cfr. R. Rorty, *Is natural science a natural kind?*, in *id.*, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol.1*, op. cit., pp. 61-84.



mondo. Rorty, richiamandosi al pragmatismo, suggerisce al contrario di abbandonare l'idea che gli esseri umani siano in qualche modo responsabili nei confronti di un potere non umano (in questo caso la *Verità*). Egli propone, piuttosto, di sostituire al desiderio di oggettività quello di solidarietà nei confronti della propria comunità di appartenenza. Per questo, conclude l'autore, nulla ci impedisce di tenere insieme l'idea che lo scienziato non sia in qualche maniera più oggettivo degli altri esseri umani con l'idea che le istituzioni scientifiche del mondo contemporaneo possano essere considerate come una buona prova concreta dell'idea di accordo non costrittivo.

## **2. Che cosa cerca la filosofia? Oggettività e/o solidarietà.**

Le critiche alle pretese di oggettività del modello di pensiero della scienza moderna, cui la filosofia (analitica e non) aspirerebbe ad adeguarsi, sono il frutto di una riflessione più generale nella quale Rorty discute il ruolo dell'idea stessa di oggettività all'interno di una disciplina come la filosofia. Egli mostra di provare una certa sfiducia nei confronti di questa nozione e non solamente per il fatto di porsi in maniera critica nei confronti della linea di pensiero (la tradizione analitica appunto) che fa della pretesa dello scoprimento di verità oggettive uno dei suoi punti fermi. La posizione rortiana in fatto di ricerca della verità oggettiva può, a mio modo di vedere, essere esemplificata da ciò che egli scrive nel saggio *Solidarity or Objectivity?*, testo che apre il primo dei due volumi citati in precedenza pubblicati nei primi anni '90.<sup>19</sup> La collocazione di questo testo come apertura di una raccolta di scritti sulla filosofia analitica non è casuale, come altrettanto non casuale è il fatto che il saggio in questione fosse già comparso nel 1989 nella miscellanea intitolata *Post-analytic Philosophy*, anch'essa già menzionata precedentemente, accanto ad *After Empiricism* di Putnam. Entrambi gli scritti appena citati mettono infatti in luce le difficoltà che la filosofia analitica incontra nel trattare la nozione di verità oggettiva e i due autori, in questo caso, sono abbastanza in accordo tra loro, anche se la conclusione di Putnam, in questo contesto, è che vi sia ancora spazio per una nozione "forte" di oggettività in filosofia. In *After Empiricism*,<sup>20</sup> quest'ultimo descrive il problema centrale della filosofia analitica come quello che intenderebbe chiarire in che modo le parole aderiscano al mondo. Successivamente Putnam, la cui critica prende di mira in questo caso soprattutto la prospettiva materialistica di Ayer, nella quale la corrispondenza fra i segni del linguaggio e gli oggetti della realtà esterna all'individuo sarebbe definita da connessioni causali, sostiene che le dottrine di ispirazione materialistica, pur prendendo spunto dalla fisica, ignorano il fatto che un sistema teorico è sempre relativo ad un osservatore esterno, fatto che la fisica

---

19 Cfr. R. Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, in id., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol.1*, op. cit., pp. 29-46.

20 Cfr. H. Putnam, *After Empiricism*, in J. Rajchman e C. West (ed.), *Post Analytic Philosophy*, op. cit., pp. 20-30.

contemporanea ormai non può più permettersi di trascurare. Ayer ed altri, continua egli, ricercano infatti quella che, con un'espressione ormai divenuta celebre, può essere definita come la "visione dell'occhio di Dio". Putnam critica inoltre il fatto che la filosofia analitica si sia autodescritta come "la Filosofia" e non come una tradizione filosofica tra le altre. Il fatto poi che essa abbia dissolto i problemi stessi che tentava di risolvere l'ha condotta necessariamente, sempre secondo Putnam, ad un vicolo cieco. Egli conclude infine il suo saggio prospettando una via di uscita da tale vicolo cieco basata sul riferimento ad alcune tesi di Goodman, autore che influenzò Putnam quanto Rorty, le quali privilegierebbero la descrizione dell'attività filosofica come una costruzione piuttosto che come una descrizione di come le cose sono in sé. Tuttavia, secondo Putnam, questa prospettiva lascia aperta la porta alla richiesta, formulata nei confronti del filosofo, di fornire delle verità oggettive. Su quest'ultimo punto Rorty, il quale probabilmente non avrebbe nessun problema nell'accettare l'idea di una filosofia intesa meramente come costruzione teorica (anche se forse non darebbe a questa questione il peso attribuitole da Putnam) è in disaccordo con l'autore di *After Empiricism*. Rorty, invece di lavorare a livello logico-teorico, come invece fa Putnam, per adattare il concetto di oggettività ai cambiamenti del paradigma analitico, preferisce, come è sua consueta strategia, operare una ridescrizione del contesto filosofico nel quale tale concetto era inserito, approdando, tramite l'utilizzo di un nuovo vocabolario che ci permetta di ricontestualizzare tanto noi stessi quanto l'ambiente culturale in cui operiamo, ad un "mondo" (inteso alla maniera di Goodman piuttosto che a quella di Kripke) nel quale la ricerca della verità oggettiva non abbia più lo stesso peso che aveva in passato. A tal proposito, scrive Rorty in apertura del suo *Solidarity or Objectivity*:

Vi sono due modi fondamentali in cui gli esseri umani riflessivi cercano di attribuire alle loro vite un senso, collocandole in un contesto più ampio. Il primo modo è quello di narrare la storia del contributo che si è dato a una comunità. Questa comunità può essere quella storica reale in cui questi esseri umani vivono, un'altra comunità reale, remota nel tempo o nello spazio, oppure una comunità del tutto immaginaria, forse composta da una dozzina di eroi e di eroine scelti dalla storia, dalla letteratura o da entrambe. Il secondo modo è quello di descriversi in relazione immediata con una realtà non umana. Questa relazione è immediata nel senso che non deriva da una relazione tra tale realtà e la tribù, la nazione o l'immaginario gruppo di consociati di questi esseri umani. Dirò che le storie del primo tipo esemplificano il desiderio di solidarietà e che le storie del secondo tipo esemplificano il desiderio di oggettività.<sup>21</sup>

L'autore definisce poi la cultura occidentale per il fatto di essere incentrata sulla ricerca dell'oggettività, intesa come «qualcosa che si può descrivere senza far riferimento ad un qualsiasi

---

21 Cfr. R. Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, op. cit., p. 29.

particolare essere umano»<sup>22</sup> fin dall'epoca dei filosofi greci, passando per l'Illuminismo, e giungendo quindi alla contemporaneità. Per questo egli considera la tradizione occidentale come il più chiaro esempio di spostamento dell'attenzione dalla solidarietà all'oggettività per rendere conto del senso dell'esistenza dell'essere umano. Infatti,

Il tema centrale di questa tradizione è l'idea che la Verità è qualcosa che si deve perseguire per se stessa, e non perchè costituirà un bene per sè o per la propria comunità immaginaria.<sup>23</sup>

Come esempi di questa attitudine di ragionamento, Rorty accosta la figura dell'intellettuale teorizzata da Platone e lo scienziato newtoniano di matrice illuminista. Entrambi infatti si inseriscono nella linea di pensiero che contempla l'idea di una ricerca della conoscenza della natura umana in generale. Questo porta, sul piano del rapporto fra individuo e comunità, ad esaminare quest'ultima trascendendola alla luce di ciò che avrebbe in comune con ogni altra comunità. Ciò significa, secondo Rorty, adottare una strategia che fondi la solidarietà nell'oggettività, prospettiva che il filosofo chiama realista, la quale si fonda a sua volta sul concetto di verità come corrispondenza, e che fa derivare l'epistemologia dall'idea stessa dell'esistenza di una natura umana fissa e immutabile. Coloro che l'autore chiama realisti devono infatti «costruire una metafisica che abbia spazio per una relazione speciale tra le credenze e gli oggetti»<sup>24</sup> e che quindi sia in grado di riconoscere le credenze distinguendole tra vere e false. Ma per fare ciò, essi aspirano alla costruzione di un'epistemologia atta a fornire delle giustificazioni non di carattere sociale, ma bensì naturale poiché derivanti dalla stessa natura umana caratterizzata dal fatto di essere razionale. Per i realisti, prosegue Rorty, le procedure di giustificazione autenticamente razionali «*devono* condurre alla verità, alla corrispondenza con la realtà, alla natura intrinseca delle cose».<sup>25</sup> A questa serie di assunzioni realiste, il filosofo americano oppone dunque la propria strategia pragmatista, la quale consiste piuttosto nel ridurre (non in senso positivistico) l'oggettività alla solidarietà, come ho mostrato anche nel caso precedente riguardante la comunità scientifica contemporanea. Egli scrive dunque:

D'altro canto, coloro che desiderano ridurre l'oggettività alla solidarietà – chiamiamoli «pragmatisti» - non necessitano di una metafisica né di un'epistemologia. Essi concepiscono la verità come ciò che *ci* è utile credere, per utilizzare l'espressione di William James. Pertanto i pragmatisti non hanno bisogno di una teoria di una relazione tra le credenze e gli oggetti chiamata

---

22 Cfr. *ivi*.

23 Cfr. *ivi*.

24 Cfr. *ibidem*, p. 31.

25 Cfr. *ivi*.

«corrispondenza», né di una descrizione delle capacità cognitive umane che assicuri che la nostra specie è in grado di entrare in quella relazione. Essi concepiscono lo scarto tra verità e giustificazione non come qualcosa che deve essere colmato isolando un tipo naturale e transculturale di razionalità che può essere usato per criticare certe culture e lodare altre, ma semplicemente come lo scarto tra ciò che è attualmente utile e quanto si potrà rivelare maggiormente utile in futuro. Da un punto di vista pragmatistico affermare che ciò che oggi è razionale credere potrebbe non essere *vero* significa semplicemente affermare che qualcuno potrebbe avere un'idea migliore. Significa dire che esiste sempre un margine per il miglioramento della credenza, dato che possono fare la loro comparsa nuove prove, nuove ipotesi, o tutto un nuovo vocabolario.<sup>26</sup>

Quindi, dal punto di vista pragmatista, la ricerca dell'oggettività non rappresenta un tentativo di oltrepassare il limite imposto dal fatto che l'individuo appartenga sempre ad una data comunità, ma essa è semplicemente l'aspirazione al più alto grado di accordo intraculturale possibile, ciò che Rorty chiama una maggiore estensione del riferimento del pronome "noi". Per questo, la distinzione pragmatista fra conoscenza e opinione non è tracciata su di una base epistemologica, ma è invece tesa a separare gli argomenti su cui è relativamente facile ottenere un consenso intersoggettivo da quelli riguardo ai quali il raggiungimento di un tale consenso comporta maggiori difficoltà. Rorty mette in luce, nel proseguimento del saggio, come questa strategia venga sovente accusata di relativismo da coloro i quali si rifanno invece alla prospettiva definita in precedenza come realista scrivendo che:

«Relativismo» è l'epiteto tradizionale che i realisti conferiscono al pragmatismo. Con questo nome ci si riferisce a tre differenti concezioni. La prima è la concezione che ogni credenza ha la stessa validità di ogni altra. La seconda è la concezione che il termine «vero» è equivoco, che ha tanti significati quante sono le procedure di giustificazione. La terza è la concezione che non vi è nulla da dire sulla verità o sulla razionalità a prescindere dalle descrizioni delle familiari procedure di giustificazione che una società - la *nostra* - impiega nell'una o nell'altra area di indagine.<sup>27</sup>

Rorty e il pragmatismo, stando all'interpretazione dell'autore, rifiutano la prima e la seconda delle argomentazioni appena enunciate, ma abbracciano invece la terza in nome dell'inevitabile carattere etnocentrico di ogni pensiero. Il pragmatista ritiene sì, inoltre, sempre nella visione del filosofo americano, di aver elaborato una concezione filosofica migliore di quella del realista, ma ciò non discende dal fatto che egli ritenga che una tale visione corrisponda alla natura delle cose. La teoria pragmatista della verità viene infatti qui descritta non come una teoria positiva che relativizza la verità a qualche cosa d'altro, ma come la formulazione di un argomento negativo riguardante il fatto

---

26 Cfr. *ivi*.

27 Cfr. *ibidem* p. 32.

che i filosofi dovrebbero abbandonare la tradizionale distinzione tra conoscenza e opinione se intesa come distinzione fra verità come corrispondenza e verità come «termine di encomio per credenze ben giustificate»,<sup>28</sup> concezione quest'ultima propria del pragmatismo ma che, a detta di Rorty, anche una prospettiva realista potrebbe utilizzare. Tuttavia, il realista rortiano di queste pagine non accetta una negazione della natura intrinseca della verità ed interpreta la tesi negativa propria del pragmatismo come un'altra teoria positiva sulla verità che egli può quindi tacciare di relativismo. Quest'ultimo passaggio mostra anche come per Rorty una controversia filosofica come quella tra realismo e antirealismo abbia senso solo dal punto di vista della prospettiva realista. Infatti, il pragmatista non possiede né una teoria della verità, né un'epistemologia. La sua ricerca ha una base etica in quanto incentrata sull'idea di solidarietà in luogo di quella di oggettività. Per spiegare meglio cosa intende qualificando la propria prospettiva come pragmatista, Rorty introduce qui un paragone con quella che Putnam ha definito "concezione internista della filosofia".<sup>29</sup> Egli infatti spiega:

Putnam definisce tale concezione come una concezione che abbandona il tentativo di attingere il punto di vista dell'occhio di Dio, quel tentativo di entrare in contatto con ciò che non è umano che ho chiamato «il desiderio di oggettività».<sup>30</sup>

Anche se Putnam, come ho richiamato in precedenza, lascia ancora aperte le porte al concetto di "oggettività", egli esprime comunque una concezione della filosofia con la quale Rorty può concordare quando ad esempio definisce tale disciplina come ciò che accade quando una certa cultura smette di definirsi sulla base di regole esplicite. Quest'idea deriva dall'accettazione favorevole dell'abolizione, da parte di Quine e Davidson, di quelli che sono noti come i "dogmi dell'empirismo" e sui quali mi soffermerò in seguito per esaminarne la specifica ricezione rortiana. Egli, in particolare, ricava infatti, dallo smantellamento da parte di Quine e Davidson della distinzione fra concettuale ed empirico in nome di un approccio olistico alla ricerca, la conseguenza che distinguere tra culture diverse è qualitativamente identico a distinguere tra teorie differenti sostenute da membri che appartengono ad una stessa cultura. Da questo approccio olistico nei confronti delle norme culturali Rorty deriva inoltre l'idea che non sia necessaria una verità transculturale per sconfiggere l'accusa di relativismo. Tuttavia, il pragmatismo non viene criticato dai realisti, secondo Rorty, solamente per le difficoltà teoriche che esso incontrerebbe nell'affrontare nozioni come quelle di verità e oggettività, ma anche perché tale dottrina filosofica «ci priva di due

---

28 Cfr. *ivi*.

29 Per un'esposizione completa di questa tesi di Putnam, cfr. H. Putnam, *Reason, Truth, History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. *Ragione, Verità, Storia*, Il Saggiatore, Milano 1985.

30 Cfr. R. Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, op. cit., p. 33.

forme di consolazione metafisica a cui la nostra tradizione intellettuale ha fatto l'abitudine». <sup>31</sup> La prima di queste consolazioni viene così descritta da Rorty:

[Essa] consiste nell'idea che l'appartenenza alla nostra specie biologica comporti certi «diritti», una nozione che non sembra avere senso a meno che le somiglianze biologiche non implicino il possesso di qualcosa di non biologico, qualcosa in grado di collegare la nostra specie a una realtà non umana e, quindi, di conferire dignità morale alla specie. Questa immagine dei diritti come entità trasmesse biologicamente è così essenziale al discorso politico delle democrazie occidentali che si è urtati allorché venga suggerito che la «natura umana» non è un concetto morale di qualche utilità. <sup>32</sup>

Quest'ultima prospettiva non è ritenuta infatti soddisfacente dal pragmatista, per il quale attribuire certi diritti a certe persone equivale puramente a dire che esse dovrebbero essere trattate in un certo modo piuttosto che in un altro. Ciò, per Rorty, non significa «fornire una *ragione* per trattare quelle persone in conformità a quei modi». <sup>33</sup> Per quanto riguarda invece la seconda delle due consolazioni metafisiche enunciate dall'autore

[Essa] è fornita dall'idea che la nostra comunità non può estinguersi completamente. L'immagine di una natura umana comune, orientata verso la corrispondenza con la realtà in sé, ci consola con l'idea che, anche se la nostra civiltà venisse distrutta, anche se ogni ricordo della nostra comunità politica o intellettuale venisse cancellato, la razza umana sarebbe destinata a recuperare le virtù, le intuizioni e le conquiste che furono la gloria di quella comunità. La nozione di natura umana come una struttura interna che conduce tutti i membri della specie a convergere nello stesso punto, a rendere onore alle stesse teorie, virtù e opere d'arte, ci assicura che, anche se avessero vinto i Persiani, prima o poi le arti e le scienze dei Greci avrebbero fatto la loro comparsa altrove. Tale nozione ci assicura che, anche se i burocrati del terrore orwelliano governassero per un migliaio di anni, un giorno le conquiste delle democrazie occidentali sarebbero riprodotte dai nostri lontani discendenti. Essa ci assicura che «l'uomo prevarrà», che qualcosa di ragionevolmente simile alla *nostra* concezione del mondo, alle *nostre* virtù, alla *nostra* arte, riemergerà subitaneamente ogniqualvolta l'essere umano sarà lasciato libero di coltivare la propria natura interiore. <sup>34</sup>

Anche le idee appena esposte non sono accettate dal pragmatista rortiano poiché, nell'opinione dell'autore, esse tendono a voler convertire alcune speranze di tipo antropologico, come quella sulla sopravvivenza della specie umana o della continuazione della vita grazie ad una trasfigurazione oltremondana, in mezzi per costruire una teoria sulla natura dell'uomo di stampo realista. Per Rorty, infatti, la solidarietà basterebbe come unica consolazione al genere umano, ed essa non

---

31 Cfr. *ibidem* p. 40.

32 Cfr. *ibid.* pp. 40-41.

33 Cfr. *ibid.* p. 41.

34 Cfr. *ivi* p. 41.

necessiterebbe di basi metafisiche. Anche per questo egli può affermare che il desiderio di oggettività da lui descritto può derivare in parte anche da una forma di tentativo di esorcizzare la paura della morte da parte del pensiero occidentale. A questa considerazione il l'autore collega la lettura che Nietzsche fornisce del pensiero filosofico che ha le proprie radici in Platone, cioè come di una continua lotta per sfuggire alla contingenza, al tempo e al caso. Infatti Nietzsche, come Rorty, condanna il realismo non solo sulla base di una sua incoerenza a livello teorico (come fanno ad esempio Putnam e Davidson), ma anche su di un piano più pratico. Ecco perché Rorty può concordare con l'argomentazione nietzschiana per la quale il modo metafisico-epistemologico tradizionale caratteristico della cultura occidentale di trattare le proprie consuetudini ipostatizzandole non assolve più ai suoi compiti. Forse anche per questo l'autore opera la sua critica alla filosofia analitica, ma contemporaneamente alla filosofia in generale e soprattutto nella sua accezione platonico-kantiana, attraverso strumenti tratti tanto dal bagaglio della tradizione analitica quanto da autori della tradizione contemporanea europea, in accordo con lo spirito di riconciliazione tra filosofia analitica e continentale che fu sempre un tratto distintivo del suo pensiero.





## CAPITOLO SECONDO

### Pragmatismo americano, filosofia analitica e filosofia continentale

#### 1. Cosa significa essere pragmatisti?

Ho concluso il capitolo precedente affermando che una delle tematiche ricorrenti della riflessione rortiana è il tentativo di ricomposizione della frattura creatasi nel '900 tra filosofia analitica e filosofia continentale. Il perseguimento da parte di Rorty di questo obiettivo porta con sé delle conseguenze rilevanti. In primo luogo, una di esse è il distacco dell'autore dalla tradizione analitica, con la quale, tra l'altro, fin dagli esordi della propria carriera filosofica, egli non si era sentito in particolare sintonia, attestandosi infatti su posizioni affini a quelle di filosofi appartenenti ad essa, ma che potrebbero essere definite delle eresie createsi in seno alla sua corrente principale. Tuttavia, il pensiero rortiano non può neppure, a mio parere, essere definito solamente e in modo riduttivo come collocantesi in quell'area filosofica che già in precedenza ho definito post-analitica. Allo stesso modo, la lettura fornita da Rorty dei filosofi della cosiddetta scuola continentale non lo inserisce direttamente all'interno di correnti filosofiche europee come l'esistenzialismo o l'ermeneutica nelle sue varie sfumature. Questo poiché uno degli obiettivi del filosofo americano è quello che possiamo chiamare, riprendendo il titolo di un suo famoso saggio, un vero e proprio oltrepassamento della tradizione.<sup>1</sup> Tale tradizione, condivisa dalla filosofia analitica, ma anche da buona parte della filosofia in generale soprattutto dall'epoca moderna in avanti, è quella che intende l'attività filosofica come ricerca dei fondamenti della conoscenza umana (dunque una filosofia intesa in modo ristretto solo come epistemologia, proprio come accade a partire soprattutto da Cartesio) e che consente dunque all'individuo la rappresentazione accurata della realtà nella quale egli si muove. In altre parole, una tale tradizione può essere riassunta dalla linea di pensiero che, partendo da Platone, passando per la sistematizzazione della filosofia operata in epoca moderna da Cartesio, Locke e Kant, giunge fino ad autori quali Russell e Carnap. La critica di ispirazione antifondazionalista e antirappresentazionalista è dunque la medesima di quella che Rorty rivolge alla filosofia "scientista" sviluppatasi con l'avvento dell'Illuminismo e, più in generale, si rifà ai

---

<sup>1</sup> Cfr. in proposito R. Rorty, *Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey*, in id., *Consequences of Pragmatism*, op. cit., pp. 67-82.

dubbi che l'autore solleva nei confronti della nozione di oggettività, a cui ho precedentemente accennato.

In vista del tentativo di superamento della tradizione platonico-kantiana, mediante l'elaborazione della propria concezione di post-filosofia, Rorty si serve quindi tanto degli strumenti offertigli dalla filosofia analitica, i quali la condussero all'autoconfutazione di se stessa, quanto delle idee di marca storicista ed antikantiana di autori europei come Hegel, Heidegger, e Derrida. Ma, soprattutto, l'autore recupera, principalmente nel corso degli anni '70, la tradizione pragmatista americana. Non è un caso infatti che la sua opera del 1982, la quale raccoglie principalmente gli scritti rortiani del decennio precedente alla pubblicazione, si intitoli simbolicamente, come si è già visto, *Consequences of Pragmatism*. Questo volume, come nota Restaino,<sup>2</sup> corrisponde ai tentativi di risposta che Rorty elabora riguardo alle domande sul destino della filosofia analitica, e della stessa filosofia, domande che egli si era già posto nell'introduzione a *The Linguistic Turn*. Nel contesto che sto prendendo in esame si possono quindi notare da una parte l'interesse del filosofo per il pragmatismo, dottrina che egli interpreta principalmente in chiave antifondazionalista (e quindi funzionale alla prospettiva antikantiana che Rorty viene sviluppando) e come il punto di partenza per la sua proposta post-filosofica, mentre, dall'altra, l'attenzione nei confronti della filosofia continentale, o meglio, della parte di quest'ultima interessata alla riflessione sulla possibilità di un superamento della tradizione filosofica occidentale. Rorty rintraccia infatti, contemporaneamente al suo distacco dalla filosofia analitica, una tradizione di pensiero che a partire dall'800 con le figure di Hegel e Nietzsche, e proseguendo nel '900 con l'opera di Wittgenstein, Dewey e Heidegger indica una possibile via d'uscita, che egli qualifica come post-filosofica, ad alcuni dei problemi discussi nell'ambito della filosofia contemporanea, come ad esempio la storia della metafisica occidentale. Accanto a questi nomi se ne aggiungeranno presto degli altri nel corso della riflessione rortiana, ma già da questo accenno possiamo rintracciare le motivazioni che spingono l'autore a considerare proprio Wittgenstein, Dewey e Heidegger come gli eroi filosofici del XX secolo. Proprio a queste ultime figure egli dedicherà, attorno alla metà degli anni '70, degli importanti saggi che contribuiranno alla formazione della descrizione del filone di pensiero post-filosofico che Rorty contrapporrà, in seguito, in *Philosophy and the Mirror of Nature*, a quello facente capo invece alla tradizione cartesiana. A questi scritti appartiene, ad esempio, il già citato saggio su Wittgenstein, nel quale il filosofo austriaco viene ritratto come un rivoluzionario del panorama filosofico contemporaneo e viene paragonato, per l'influsso della propria dottrina sugli autori a lui contemporanei e su coloro che ancora si occupano di studiarne le opere, a Kant. Tuttavia, la differenza fra i due, e la motivazione per cui Rorty plaude all'atteggiamento che Wittgenstein adotta

---

<sup>2</sup> Cfr. F. Restaino, op. cit., pp. 98 e segg.

nelle sue *Ricerche Filosofiche*, risiede nel fatto che quest'ultimo non propone, stando all'interpretazione fornita dall'autore americano, una nuova teoria filosofica in alternativa a quella derivata da Cartesio, come al contrario aveva tentato di fare Kant, il quale tentò di perfezionare l'idea di filosofia come epistemologia. Wittgenstein, in queste pagine, è visto infatti come il rappresentante di un vero e proprio punto di vista post-filosofico in quanto egli

non sta sostenendo che è finita una filosofia (quella di ascendenza cartesiana dominante nell'età moderna) e che bisogna sostituirla con un'altra; non è, Wittgenstein, un "critico costruttivista", ma uno che fa la "satira" dell'intera tradizione filosofica. Egli, osserva Rorty, «non dice: la tradizione ha raffigurato il mondo con le sue aporie, ma ecco com'è il mondo una volta risolte le aporie. Si limita invece a prendersi gioco dell'idea stessa che vi sia a questo proposito qualcosa da spiegare».<sup>3</sup>

Un'altra indicazione per la costruzione del pensiero che è stato definito qui come post-filosofico Rorty la rintraccia nella filosofia pragmatista, alla quale si avvicina sempre di più nel corso degli anni '70. Occorre però fare qualche precisazione su come il filosofo si riallacci a tale corrente di pensiero, nata in America alla fine del XIX secolo, e su quali divengano i suoi interlocutori principali all'interno di essa. Più precisamente, bisogna segnalare come Rorty abbandoni progressivamente la propria condivisione delle tesi di Peirce, per accostarsi invece sempre più ad autori come James, ma soprattutto alla filosofia di Dewey. Per osservare questo mutamento di prospettiva è interessante rivolgersi a *Pragmatism, Relativism and Irrationalism*, saggio datato 1979 e raccolto poi anch'esso in *Consequences of Pragmatism*. In questo testo, Rorty chiarisce infatti il modo, a suo modo di vedere errato, in cui il pragmatismo è stato inteso all'interno del dibattito filosofico americano. In seguito, dopo aver delineato quelli che egli ritiene i tratti fondamentali di questa corrente filosofica, propone le proprie motivazioni per il recupero di tale tradizione di pensiero. Così infatti l'autore riassume le sue intenzioni in apertura del saggio in esame:

"Pragmatismo" è una vaga, ambigua e abusata parola. Nondimeno, essa denomina la maggior gloria della tradizione intellettuale del nostro paese. Nessuno scrittore americano, quanto James e Dewey, ha avanzato una proposta tanto radicale al fine di rendere il nostro futuro diverso dal nostro passato. Attualmente, tuttavia, questi due scrittori sono dimenticati. Molti filosofi pensano che tutto quel che vi è d'importante nel pragmatismo sia stato preservato e adattato alle esigenze della filosofia analitica. [...] Questo modo di guardare al pragmatismo non è sbagliato, propriamente. Ma esso ignora quel che più conta in James e Dewey.<sup>4</sup>

---

3 Cfr. *ibidem* pp. 100-101.

4 Cfr. R. Rorty, *Pragmatism, Relativism, Irrationalism*, in *id.*, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. 167.

Secondo Rorty, infatti, se la filosofia neoempirista era una variante del neokantismo, cioè di una filosofia intesa come epistemologia, il pragmatismo, grazie alle sue tesi olistiche adottate da autori appartenenti alla corrente analitica come Quine, non è una variante di quest'ultima linea di pensiero. Esso piuttosto si pone in un atteggiamento di aperta rottura nei confronti del paradigma filosofico di tipo kantiano. L'interpretazione del pragmatismo come variante olistica contrapposta all'atomismo delle prime teorie neopositivistiche è possibile solamente, prosegue Rorty, interpretando autori come James e Dewey in quanto creatori di nuove teorie della verità o della conoscenza. Ma, in questo caso, viene ignorata «la loro critica dell'assunzione che ci debbano *essere* delle teorie su questo genere di cose». <sup>5</sup> Sempre di quest'ultima interpretazione del pragmatismo fa parte quella tendenza che Rorty individua nella sopravvalutazione del contributo di Peirce ad una tale dottrina. Infatti, costui appare, agli occhi dell'ambiente analitico, come il primo pensatore ad aver messo in luce la fondamentale importanza del linguaggio, grazie all'elaborazione della sua teoria generale dei segni. <sup>6</sup> Tuttavia, nota Rorty, egli rimase sempre il più kantiano dei pragmatisti in quanto fermamente convinto che «la filosofia ci fornisce un onnicomprensivo contesto storico in cui ogni altra specie di discorso può trovare un proprio posto e grado». <sup>7</sup> Quest'assunzione fu invece proprio l'oggetto delle critiche di James e Dewey, le quali sono il collante di questi ultimi con il pensiero di Rorty. L'autore infatti riconosce l'importanza di James e Dewey, che egli accosta in queste pagine a Nietzsche e ad Heidegger, in quanto tutti pensatori questi pensatori vengono da lui qualificati come antifondazionalisti. Tuttavia, a differenza dei due autori europei appena citati, James e Dewey scrissero, secondo Rorty, in uno spirito di emancipazione sociale. Costoro infatti non demonizzarono quanto Heidegger e Nietzsche la figura dello scienziato come modello etico ed il ruolo svolto dall'Illuminismo nella formazione dell'intellettuale laico dell'epoca contemporanea. Piuttosto, scrive Rorty:

Essi ci chiesero di liberare la nostra nuova civiltà abbandonando l'idea di un "fondamento" della nostra cultura, della nostra vita morale, della nostra politica, delle nostre credenze religiose su "basi filosofiche". Essi ci chiesero di abbandonare la nevrotica ricerca cartesiana di certezza che era stata una delle conseguenze della terrificante cosmologia galileiana, la ricerca di "durevoli valori spirituali" che era stata una delle reazioni a Darwin, e l'aspirazione della filosofia accademica di costituire un tribunale della ragion pura che era stata la risposta neokantiana allo storicismo hegeliano. Essi ci chiesero di considerare *reazionario* il progetto kantiano di fondare il pensiero o la cultura a partire da una permanente matrice storica. <sup>8</sup>

---

5 Cfr. *ivi*.

6 Cfr. *ivi*.

7 Cfr. *ibidem* p. 168.

8 Cfr. *ivi*.

Occorre però notare che, attraverso tale descrizione degli obiettivi filosofici di James e Dewey, Rorty non vuol far di essi dei profeti, anzi egli ritiene che questi autori, pur non avendo prodotto delle teorie filosofiche in senso classico, possano comunque esserci di aiuto nel riflettere su argomenti come la verità, la conoscenza o la morale. Egli, dunque, individua in merito a ciò tre caratteri fondamentali della filosofia pragmatista. Il primo di essi consiste nel considerare appunto il pragmatismo come un «antiessenzialismo applicato a nozioni come "verità", "conoscenza", "linguaggio", "morale" e simili oggetti di teorizzazione filosofica».<sup>9</sup> Per spiegare questa posizione, Rorty si serve della celebre definizione che James diede del "vero" come di ciò che è bene nel senso della credenza. Con questa affermazione, James intendeva asserire che la verità non è una "cosa" provvista di essenza e quindi che, nell'interpretazione rortiana, parlare di verità come corrispondenza alla realtà non risulta in alcun modo utile. Ovviamente, precisa Rorty, è pensabile un'equiparazione di linguaggio e mondo attraverso una qualche relazione di isomorfia fra i due, ma ciò è possibile solo per piccole porzioni di realtà, come nel caso degli enunciati osservativi. Tale equiparazione, secondo James, prosegue Rorty, non aiuta però a capire né perché sia bene credere alla verità, né quale descrizione della realtà sia quella giusta. Ma questi ultimi due punti sono proprio gli scopi di una teoria della verità in senso kantiano, la quale attribuisce un'essenza alla verità e pretende di giudicare le altre teorie in base al loro conformarsi a tale essenza. Secondo il pragmatismo, invece, occorre rivolgersi a quello che Rorty definisce il vocabolario della pratica e non a quello della teoria, cosicché da imparare qualcosa di utile riguardo alla verità. Infatti, nota egli, quando vogliamo sapere cose come «in che senso la concezione di Pasteur delle malattie rappresenta adeguatamente il mondo e quella di Paracelso inadeguatamente»<sup>10</sup> veniamo irrimediabilmente traditi dal vocabolario della rappresentazione. Al contrario, nel passaggio dall'attenzione per il singolo enunciato alla considerazione di un'intero vocabolario o teoria, l'attenzione si sposta dall'isomorfismo tra linguaggio e porzioni di realtà ad un «discorso di utilità, convenienza e altri modi di arrivare dove vogliamo»<sup>11</sup>. Per questo, Rorty assimila il dare il proprio assenso a una teoria, sulla scia di Dewey, piuttosto che alla risposta ad una domanda sulla correttezza di una tale teoria, alla risposta a domande del tipo "cosa significherebbe credere alla teoria *T*?", "che cosa accadrebbe se ci credessi?" oppure "a che cosa mi impegnerei credendoci?". L'adesione ad un vocabolario o ad una teoria è quindi un fatto che «concerne più il decidere cosa fare che il decidere se una rappresentazione è adeguata»<sup>12</sup>.

Da queste ultime considerazioni deriva, inoltre, la seconda caratteristica del pragmatismo la quale,

---

9 Cfr. *ivi*.

10 Cfr. *ibidem* p. 169.

11 Cfr. *ivi*.

12 Cfr. *ibidem* p. 170.

nelle parole di Rorty, consiste nel fatto che «non c'è alcuna differenza epistemologica tra la verità di quel che dev'essere e la verità di quel che è, né alcuna differenza metafisica tra fatti e valori, né alcuna differenza metodologica tra morale e scienza».<sup>13</sup> Quest'affermazione suona come una critica all'atteggiamento che l'autore individua come caratteristico della tradizione platonico-kantiana, il quale viene da egli riassunto nel tentativo continuo di riduzione della razionalità all'idea di "regola" proprio delle prospettive filosofiche fondate sull'epistemologia. Al contrario, il pragmatismo concepisce il proprio modello di indagine filosofica come una scelta deliberata in base ad alternative concrete. Rorty smaschera quindi quello che egli definisce il mito che si cela nella convinzione che la razionalità significhi ed implichi l'essere vincolati ad una regola. Per l'autore infatti

Secondo questo mito platonico, la vita della ragione non è la vita della conversazione socratica ma uno stato illuminato della coscienza in cui non è mai necessario chiedersi se si sono esaurite tutte le possibili descrizioni, o spiegazioni della situazione. Semplicemente si perviene alle credenze vere obbedendo a procedure meccaniche.<sup>14</sup>

Per questo, Rorty descrive la tradizione epistemologica come un tentativo di fuga dalla conversazione e dalla scelta, per limitarsi invece all'attività di registrazione di stati di cose corretti o meno, basata su un modo di acquisizione delle credenze legato alle metafore della percezione visiva. Tale prospettiva razionalistica rappresenta, per Rorty, la sostituzione della *phronesis* ad opera della *theoria*. L'errore della tradizione è infatti il tentativo di applicare le metafore della percezione visiva al di fuori del campo di indagine delle affermazioni osservative, estendendole anche alle proposizioni di carattere più generale. In questo modo vi sarebbe dunque conoscenza (e quindi razionalità) solo qualora fossero scoperti degli oggetti cui corrispondere, tramite il pensiero, in maniera adeguata. Per il pragmatismo il modello di vita della ragione risalente a Platone è però inattuabile, in quanto esso si trova a combattere un'inutile battaglia contro il vocabolario e le pratiche sociali storicamente situate in nome della ricerca di adesione a qualcosa che sia atemporale e che dunque possieda il carattere della necessità.

Da tali affermazioni, Rorty può dunque far derivare la terza ed ultima caratteristica del pragmatismo: «esso è la dottrina per cui non esistono altri vincoli nell'indagine se non quelli discorsivi».<sup>15</sup> La ricerca non è quindi determinata da nulla, se non dalla conversazione fra i suoi aderenti. Non è, infatti, una specifica natura degli oggetti, del linguaggio o della mente a giocare il ruolo decisivo nell'acquisizione delle credenze da parte del soggetto che si pone di fronte alla realtà

---

13 Cfr. *ivi*.

14 Cfr. *ivi*.

15 Cfr. *ibidem* p. 172.

in atteggiamento neutrale. Per Rorty, non vi è nessuna costrizione alla verità, se non quella che Peirce definiva come il fatto che sia per noi inaccettabile considerare falsa una dottrina sopravvissuta a tutte le obiezioni fino al momento attuale. Quello appena esposto, a detta dell'autore, è il modo migliore di intendere il pragmatismo. Scrive infatti egli:

Prediligo questo terzo modo di caratterizzare il pragmatismo perché mi sembra imperniato su di una scelta fondamentale che s'impone alla mente riflettente: quella fra accettare il carattere contingente dei punti di partenza, e tentare di sfuggire a tale contingenza. Accettare la contingenza dei punti di partenza significa accettare l'eredità dei nostri simili, e il dialogo con essi, come nostro solo criterio direttivo. Tentare di sfuggire a tale contingenza significa sperare di diventare una macchina correttamente programmata. [...] Se abbandoniamo questa speranza, perderemo quello che Nietzsche chiamò il "conforto metafisico", ma acquisteremo un rinnovato senso della comunità. La nostra identificazione con la nostra comunità – la nostra società, la nostra tradizione politica, la nostra eredità intellettuale – è intensificata quando concepiamo tale comunità come *nostra* e non *della natura, creata* e non *scoperta*, una delle tante edificate dagli uomini. Alla fine, ci dicono i pragmatisti, quel che conta è la nostra realtà nei confronti degli altri esseri umani uniti contro le tenebre, non la speranza di intendere le cose nel giusto modo.<sup>16</sup>

## 2. *Gli "eroi" del XX secolo: Dewey, Wittgenstein, Heidegger.*

Queste ultime considerazioni rortiane, tratte fondamentalmente dalla lettura che egli adotta del pensiero di James, mi permettono di esporre l'interpretazione che l'autore fornisce di un altro tra i filosofi pragmatisti che eserciterà sempre più un'influenza fondamentale nel pensiero rortiano. Si tratta di Dewey, autore che Rorty inserisce, assieme alle figure di Heidegger e Wittgenstein, nel quadro dei filosofi fondamentali del XX secolo. La posizione di Rorty nei confronti di Dewey che intendo qui brevemente presentare è fondamentalmente quella contenuta in *Dewey's Metaphysics*, testo appartenente anch'esso alla raccolta *Consequences of Pragmatism*. Difatti, tale scritto consiste fondamentalmente in una chiarificazione di come occorra intendere, secondo Rorty, la nozione di metafisica applicata ad un autore come Dewey. Inoltre, l'autore rintraccia nell'ultima fase del pensiero del filosofo, il quale operò nei primi decenni del XX secolo, delle importanti indicazioni per la costruzione di una prospettiva filosofica alternativa al paradigma epistemologico kantiano. Per questo, Rorty, in apertura del saggio che sto prendendo in esame, si riferisce ad *Experience and Nature*, forse l'opera più conosciuta di Dewey, descrivendolo come un libro che sarebbe bene intendere alla stregua di «una spiegazione del perché nessuno ha bisogno di una metafisica»<sup>17</sup> piuttosto che interpretarlo come l'esposizione di un sistema metafisico. *Experience and Nature* rappresenta quindi, nell'ottica rortiana, uno studio di carattere storico-sociologico di un particolare

---

16 Cfr. *ivi*.

17 Cfr. R. Rorty, *Dewey's Metaphysics*, in *id.*, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. 93.

fenomeno, anch'esso storicamente situato all'interno della cultura occidentale, noto come metafisica. Tuttavia, chiarisce subito Rorty, questa è una posizione che Dewey ha raggiunto solamente alla fine della propria carriera filosofica, dopo aver oscillato tra un'idea terapeutica della filosofia ed un'altra che vedeva in essa una disciplina costruttiva e sistematica. La volontà di tenere unite queste due anime del proprio pensiero filosofico attira infatti su Dewey la critica, già formulata da Santayana e ripresa da Rorty, consistente nel considerare la "metafisica naturalista" descritta in *Experience and Nature* come una contraddizione in termini. Infatti, una posizione terapeutica nei confronti della filosofia sembra incompatibile con l'idea tradizionale di metafisica che S. Hook definisce come l'imposizione di un particolare schema di valori tesi alla giustificazione di istituzioni sociali concrete tramite la presunta deduzione di queste ultime dall'essenza della Realtà. Sembra però improbabile, nota Rorty, che Dewey potesse aver scoperto «un modo empirico di fare metafisica che astrae da tutti questi pregiudizi e valori».<sup>18</sup> Piuttosto, Dewey, e questo è proprio uno dei caratteri dell'opera deweyana che Rorty apprezza maggiormente, praticò la propria attività filosofica (e dunque anche l'uso di un termine come "metafisica" risentirebbe di ciò) con spirito di emancipazione sociale, in una prospettiva tesa allo smascheramento degli pseudo-problemi della tradizione platonico-kantiana. Questo spiega anche il diverso approccio di Dewey alle problematiche filosofiche in generale rispetto ad esempio all'approccio dei filosofi neoempiristi che invece si ponevano come dei continuatori della tradizione incentrata sull'epistemologia. Questi ultimi infatti, dimostrarono la futilità di molte delle discussioni filosofiche tradizionali attraverso metodi logico-formali. Ma facendo ciò, nota Rorty, essi provocarono anche la *reductio ad absurdum* della tradizione stessa cui appartenevano. Dewey, al contrario, dopo aver descritto la maggior parte dei problemi filosofici come pseudo-problemi, non si arrestò a quel punto ma, come scrive Hook, «proseguì per scoprire quali fossero gli autentici conflitti che sottendono le inutili dispute verbali».<sup>19</sup> Quest'ultima affermazione è anche, secondo Rorty, uno dei motivi per la ripresa dell'interesse nei confronti di Dewey negli Stati Uniti dopo l'esaurimento del periodo di egemonia della filosofia analitica. A supporto di questa sua tesi, Rorty cita infatti un'affermazione che Dewey fece nel 1930, la quale è così formulata dal filosofo pragmatista:

le profezie intellettuali sono pericolose, ma se non leggo male i segni dei tempi, il prossimo movimento di sintesi in filosofia emergerà quando il significato delle scienze sociali e delle arti sarà diventato materia di seria riflessione, allo stesso modo in cui le scienze matematiche e fisiche sono state in passato materia di pensiero, e quando tutte le loro implicazioni saranno state recepite.<sup>20</sup>

---

18 Cfr. *ibidem* p. 95.

19 Cfr. *ivi*.

20 Cfr. *ibidem* p. 96. Rorty trae questa citazione da un passo di un saggio che Dewey pubblicò nel 1930, dal titolo *From Absolutism to Experimentalism*.



Infatti, secondo Rorty, Dewey è proprio il filosofo adatto per iniziare ad intendere lo studio della filosofia come lo studio dello sviluppo della cultura, piuttosto che come lo studio di una sorta di metafisica dell'esperienza, cosa che avverrebbe invece all'interno del paradigma di pensiero kantiano. L'atteggiamento deweyano che l'autore più apprezza è infatti quello che si esprime nella critica all'idea che la funzione specifica della filosofia sia la conoscenza della realtà, e che dunque tale disciplina si ponga in aperto contrasto con le pretese conoscitive delle scienze empiriche, anziché collaborare con esse in quello spirito di emancipazione sociale tanto auspicato dal filosofo pragmatista. Un tale spirito di emancipazione è quello che porta a descrivere i dualismi metafisici della tradizione filosofica, in una maniera affine a quella di Hegel, come imposti da una tradizione per semplici scopi culturali. Lo stesso Dewey adottò più volte questa prospettiva anche se egli stesso, nota Rorty, fu più volte tentato di "servire" contemporaneamente due padroni: Hegel, come ho appena scritto, e Locke. Si capisce ciò se si presta attenzione al fatto che Dewey aspirava tanto ad adottare un pensiero storicista, quanto a conservare una filosofia di tipo naturalista come quella derivante appunto dall'empirismo classico. Ma quest'ultima idea mal si concilia con la nozione di filosofia come terapia, in quanto essa è ancora concentrata nello sviluppo di una metafisica costruttiva in senso tradizionale, la quale, se può essere in qualche modo liberata dal suo ruolo fondazionale nei confronti dell'intera cultura tramite la storicizzazione dei propri concetti, rimane comunque legata all'essenzialismo proprio di una tale disciplina da Aristotele in poi. Tuttavia, sottolinea comunque Rorty, il nemico filosofico principale di Dewey rimase sempre l'idea di verità come adeguatezza della rappresentazione. Quest'ultimo non criticava, infatti, la filosofia di stampo kantiano in quanto tale, ma, hegelianamente, rimarcava il fatto che fosse necessario slegarla da quell'aura di astoricità e necessità nella quale era stata avvolta a partire dall'epoca moderna. L'obiettivo di Dewey era quindi l'elaborazione di una filosofia il cui scopo non fosse la continua riproposizione dei vecchi problemi della tradizione e la quale fosse inserita, all'interno cultura, allo stesso livello delle discipline scientifiche da un lato, e di quelle estetiche dall'altro. Per raggiungere quest'obiettivo occorreva quindi destituire dal ruolo di fondamento della cultura la filosofia fondata su una teoria della verità come adeguatezza delle rappresentazioni. Solo una volta compiuto questo passo, secondo Dewey e Rorty, diviene infatti evidente la continuità tra le sfere della scienza, della morale e dell'arte. Scrive infatti Rorty, in conclusione di *Dewey's Metaphysics*, che, grazie al contributo di Dewey

potremmo infine liberarci dell'influsso dell'idea di Kant che sia necessario qualcosa chiamato "metafisica dell'esperienza" che costituisca il "fondamento filosofico" della critica della cultura, per comprendere che le critiche della cultura dei filosofi non sono più "scientifiche", più "fondamentali", o più "profonde" di quelle dei

dirigenti sindacali, dei critici letterari, degli uomini di stato in pensione o degli scultori. I filosofi non verrebbero più considerati spettatori dell'immutabile e dell'eterno, o (come gli scienziati sociali) imitatori falliti delle scienze fisiche, perché gli scienziati stessi non sarebbero più considerati spettatori o rappresentanti della realtà.<sup>21</sup>

Anche per questo Rorty vede uno dei motivi di grandezza dell'opera di Dewey nel fatto che essa possa venire interpretata come una proposta formulata in modo provocatorio per aiutarci a liberarci del nostro passato intellettuale.

In questo percorso verso la liberazione dal passato rappresentato dalla tradizione di pensiero platonico-kantiana, Rorty, oltre al pragmatismo di Dewey e alla filosofia "pura" del secondo Wittgenstein, rintraccia un altro prezioso alleato nella figura di Heidegger. Di ciò è un esempio il saggio che l'autore scrive nel 1975 e che si intitola *Overcoming the Tradition: Dewey and Heidegger*.<sup>22</sup> In queste pagine Heidegger viene descritto come un filosofo, al pari di Dewey, impegnato ad oltrepassare la tradizione di pensiero che va da Platone fino al positivismo logico, la quale intenderebbe la filosofia come una contesa fra argomenti. Quest'ultima definizione di filosofia, secondo il filosofo tedesco, è un'interpretazione tecnica del pensiero della quale occorre sbarazzarsi in nome di una concezione più impegnativa, "rigorosa" e originaria dell'attività filosofica. Anche Heidegger infatti, secondo Rorty, si interroga sul presente e sul futuro della filosofia, e lo fa, in modo simile al Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche*, cioè attraverso l'elaborazione di un vocabolario teso a dissolvere i problemi filosofici storicamente precedenti, piuttosto che a cercare una soluzione di essi. Rorty ricorda in proposito che, tanto Heidegger quanto Dewey, nutrivano un profondo disprezzo per le prospettive intellettuali che negavano un futuro per l'attività filosofica nell'epoca contemporanea. Ma, prima di pensare a come risollevare le sorti della filosofia del XX secolo, entrambi questi due autori concordano sulla necessità di operare quella che Heidegger in *Sein und Zeit* chiama la "distruzione della storia dell'ontologia", cioè la necessità di abbandonare il modo di trattare i problemi filosofici proprio della metafisica tradizionale da Platone in avanti. Il disaccordo tra i due, e qui Rorty segue fondamentalmente Dewey, sorge quando si tratta di stabilire che cosa debba sostituire il paradigma filosofico della tradizione occidentale. Tuttavia, Rorty sa bene che un paragone tra le filosofie di Dewey e Heidegger può risultare non così immediato. Nonostante ciò, egli si propone comunque di individuare dei tratti comuni ad entrambi i pensatori. Scrive l'autore in proposito:

Consentitemi di indicare alcuni ovvi punti di accordo fra i due autori. Citerò in

---

21 Cfr. *ibid.* p. 106.

22 Cfr. il già citato R. Rorty, *Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey*, in *id.*, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., pp. 67-82.

parallelo le loro concezioni su quattro argomenti: 1) la distinzione, nella filosofia antica, fra contemplazione e azione; 2) la tradizionale problematica cartesiana incentrata sullo scetticismo epistemologico; 3) la distinzione tra filosofia e scienza; 4) la distinzione fra queste e "l'estetico".<sup>23</sup>

Per quanto riguarda la prima problematica, Heidegger e Dewey concorderebbero, secondo Rorty, sull'idea che l'adozione, fin dall'antichità, di una nozione di conoscenza di tipo contemplativo abbia segnato il cammino che la storia della filosofia occidentale ha poi effettivamente intrapreso. La diversità risiede in come questi autori concepiscono il dualismo tra *theoria* e *praxis* caratteristico della filosofia antica che entrambi vorrebbero abbandonare. In breve, Dewey desidera passare da una nozione di conoscenza intesa come il tentativo di trascendere l'esperienza ad un'altra, la quale interpreti una tale nozione come lo sforzo intellettuale per dare senso all'esperienza dell'individuo nel mondo. Heidegger, dalla sua prospettiva, interpreta il dualismo indicato poco sopra come la rottura di un'iniziale unità, ancora rintracciabile nei pensatori presocratici, ma una tale unità è da costui interpretata come una necessità di tipo destinale, oppure, nelle parole del filosofo tedesco, come un'espressione dell'Essere.<sup>24</sup> Inoltre, prosegue Rorty, sia Heidegger che Dewey, concordano sul fatto che (e ciò riguarda la seconda delle concezioni comuni ad entrambi gli autori esposte nel passo rortiano citato in precedenza), a partire dall'età moderna, attraverso la posizione dell'io come soggetto predominante in una prospettiva epistemologica, la filosofia ha contribuito ad accrescere progressivamente l'isolamento dell'uomo, e della sua esperienza del mondo, dal mondo stesso. Per questo, continua Rorty esponendo la terza contiguità tra Dewey e Heidegger, essi concordano sull'idea che tutti i tentativi di rendere scientifica la filosofia rappresentino l'abbandono della funzione di quest'ultima. La meta dell'impresa filosofica non consisterebbe infatti nello scoprimento della corretta rappresentazione della realtà, ma piuttosto, come ho già scritto, nel tentativo di destituzione della cultura contemporanea comune a questi autori, il quale andrebbe dunque attuato mostrando l'inadeguatezza dei presupposti filosofici di una tale cultura e smantellando allo stesso modo l'idea, (ciò si rintraccia soprattutto nell'opera di Dewey) che vi debbano essere dei presupposti filosofici in senso tradizionale per la giustificazione di un'intera cultura. Da quest'ultima osservazione discende ad esempio l'accordo tra Heidegger e Dewey, sempre nella visione rortiana, sulla contiguità fra poesia e filosofia, accordo maturato dal punto di vista di una prospettiva che non distingue fra *theoria* e *praxis*. Tuttavia, ciò non significa, agli occhi di Rorty, che sia necessario riconoscere un valore di normatività all'operare della poesia in luogo di quello proprio del campo delle scienze empiriche. Una prospettiva simile a quella che egli vuole evitare sembra invece poter

---

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem* p. 72.

<sup>24</sup> Rorty, per quanto possa concordare con l'interpretazione della storia della filosofia occidentale fornita da Heidegger, non ne accetta il carattere destinale, attribuito da quest'ultima, invece, dal filosofo tedesco.

essere rintracciata, a detta dell'autore stesso, negli ultimi lavori di Heidegger. Rorty, piuttosto, si schiera con Dewey in nome di una generale eliminazione del dualismo tra fatti e valori. Questa divergenza non impedisce però all'autore (e questo è il quarto dei punti della convergenza che sto esaminando) di interpretare Heidegger e Dewey come due autori alleati in chiave antidualista contro il concetto di disciplina estetica come prodotto della storia della metafisica, concetto quindi inserito in una teoria rappresentazionalista della verità.

Le convergenze fra Heidegger e Dewey che ho qui brevemente esaminato possono derivare, seguendo la lettura che ne fornisce Rorty, dal fatto che entrambi questi pensatori includano come punto di riferimento per il proprio operato la filosofia di Hegel (al posto di quella di stampo kantiano) interpretandola come uno dei punti di partenza per la propria riflessione. Tuttavia essi utilizzano tale approccio hegeliano in maniera differente. Infatti, chiarisce Rorty, Dewey è propenso, sulla scia ad esempio di Marx, a mettere in dubbio la nozione hegeliana di "spirito assoluto", inserendosi nella linea di pensiero che ritiene che l'individuo e la storia siano autosufficienti. Perciò Dewey non ha problemi ad accettare la storiografia "concettuale" che invece Heidegger criticava. Per quest'ultimo sono infatti le epoche storiche a dover essere all'altezza della riflessione filosofica e non il contrario, come accade invece nella prospettiva deweyana abbracciata anche da Rorty. Per il filosofo americano, infatti, nella storia del pensiero non rintracciamo le parole dell'Essere che dobbiamo heideggerianamente raccogliere, ma piuttosto, alla maniera di Wittgenstein, dall'esame dei pensatori che ci hanno preceduto non possiamo sperare di ricavare nient'altro che ricordi in vista di un qualche scopo. Conseguentemente, secondo Rorty, non vi è nulla di male nel colmare il vuoto lasciato dalla storia della metafisica, una volta distaccatisi da quest'ultima, con una «genuina attrazione per gli essenti»,<sup>25</sup> una soluzione che Heidegger non avrebbe probabilmente accettato.

Occorre qui fare una precisazione prima di proseguire. In *Overcoming the Tradition: Dewey and Heidegger*, Rorty formula un giudizio finale sul filosofo tedesco che, come egli stesso ebbe a specificare in seguito, verrà parzialmente modificato, non tanto per i punti di contatto rintracciati con Dewey, ma per quanto concerne il rapporto di Heidegger con l'attività filosofica in generale. Come emergerà ad esempio in opere come *Contingency, Irony, and Solidarity*, il nome di Heidegger verrà accostato a quello di Derrida in contrasto a prospettive filosofiche come quella elaborata da Habermas, soprattutto in materia di rilevanza sociale della filosofia in disciplina professionale.

---

25 Con questa espressione Rorty intende esprimere il suo rifiuto per l'idea heideggeriana che la lettura della storia della metafisica occidentale debba portarci alla comprensione di qualcosa di più originario di quanto non sia stato trattato dalla filosofia fino alla contemporaneità. Rorty può anche concordare sul fatto che la filosofia occidentale abbia trascurato la «differenza ontologica» di cui parla Heidegger, ma non ritiene questo fatto un motivo sufficiente per predicare una totale fuga dall'ente, in nome dell'adesione ad una nozione, quella heideggeriana di Essere, la quale risulta altamente problematica per il filosofo americano.

Tuttavia, l'interpretazione rortiana di Heidegger, che mi sembra rimanere più o meno inalterata fra gli anni '70 e gli anni '90, può essere quella rinvenibile in un saggio contenuto nel secondo volume dei *Philosophical Papers* del filosofo americano e intitolato *Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language*.<sup>26</sup> In questo testo, argomento del quale è la descrizione di come la filosofia di stampo kantiano abbia assunto a metro di giudizio per la correttezza delle proprie rappresentazioni della realtà il linguaggio al posto della mente umana, attraverso il passaggio dall'epoca moderna a quella contemporanea, Heidegger è descritto come un autore la cui parabola filosofica compie un percorso diametralmente opposto a quella di Wittgenstein. Se Rorty apprezza infatti molto di più la fase tarda dell'opera wittgensteiniana culminante con le *Ricerche Filosofiche*, per quanto riguarda la sua lettura di Heidegger in chiave pragmatista, la sua attenzione si concentra su *Sein und Zeit*. Come indizio di ciò, si può prendere in considerazione il fatto che il filosofo americano simpatizza con la prospettiva heideggeriana la quale rifiuta la possibilità dell'esistenza di una disciplina non empirica la quale mostri "kantianamente" le condizioni di ogni esperienza possibile. In questa suggestione, basata sull'interpretazione che Rorty predilige di un concetto come quello di *Zuhandenheit* presente in *Sein und Zeit*, l'autore rintraccia infatti la sua comunanza di pensiero con Heidegger precisamente nell'affermazione dell'idea che la pratica sociale (anche se descritta essenzialmente come linguistica come nella filosofia contemporanea) non può essere spiegata su basi specificatamente filosofiche le quali fungano da condizioni di possibilità di quest'ultima. Tuttavia, prosegue Rorty, una volta giunto a questo punto, Heidegger verrebbe colto dal medesimo bisogno di "purezza" che aveva caratterizzato il *Tractatus* di Wittgenstein. Egli infatti si rifiuterebbe di intendere la pratica sociale descritta in *Sein und Zeit* come "mera" pratica sociale e, nell'interpretazione rortiana, vorrebbe sollevarsi al di sopra di essa per sfuggire alla contingenza, rappresentata dalla *gettatezza* del progetto finito che incarna l'individuo umano descritto nell'opera heideggeriana. È per questo motivo, secondo Rorty, che Heidegger avrebbe cominciato a riflettere sulla insufficiente radicalità della prospettiva filosofica tracciata dalla sua opera del 1929 ed avrebbe dunque iniziato a dedicarsi, attraverso gli scritti successivi a quella che è nota in storia della filosofia come la *Kehre* del pensiero heideggeriano, all'elaborazione di una prospettiva post-metafisica, la quale però non può essere del tutto equiparata a quella che Rorty chiamerà post-filosofia. Da qui, inoltre, la sublimazione del *Pensiero* da parte del secondo Heidegger, processo che Rorty paragona alla sublimazione della *Logica* compiuta dal primo Wittgenstein. Per questo i destini filosofici di questi due autori vengono interpretati da Rorty come inversi. Se infatti Wittgenstein, dopo l'abbandono di molte sue tesi risalenti al *Tractatus*, inizia addirittura a sollevare

---

26 Cfr. R. Rorty, *Wittgenstein, Heidegger and the reification of language*, in id., *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Vol. 2*, op. cit., pp. 71-92.

dei dubbi sul ruolo della filosofia come dispensatrice di conoscenza, Heidegger passa dalla sua nozione di *Dasein* come essenzialmente linguistico e sociale, all'invenzione, sempre stando all'interpretazione fornita dal filosofo americano, del *Pensiero*, nozione che prenderebbe il posto della metafisica come garante di una conoscenza più originaria, la quale sarebbe raggiunta ponendosi all'ascolto delle parole elementari dell'Essere trascurate dalla storia della filosofia occidentale. In questo modo, credo, Rorty intende riferirsi alla nozione heideggeriana di *Ereignis* presente nella *Lettera sull'Umanismo*. Il filosofo americano vede negli sforzi del secondo Heidegger la mistificazione di un particolare vocabolario e si rifugge da un tale progetto, preferendo piuttosto la prospettiva descritta nelle *Ricerche Filosofiche* di Wittgenstein, nella quale il rapporto dell'individuo con il mondo viene descritto in quanto caratterizzato da una nozione di linguaggio come pratica sociale condivisa, senza il bisogno dell'imposizione di preferenze per una determinata descrizione della realtà in quanto ritenuta "più fondamentale" delle altre. Ecco dunque perché Rorty preferisce la filosofia naturalizzata e detrascendentalizzata del secondo Wittgenstein, la quale ha la funzione di una terapia e di una *techne*, piuttosto che l'ascolto delle parole fondamentali dell'Essere proposto da Heidegger.

Quest'ultimo aspetto del pensiero di Wittgenstein è infatti certamente più funzionale agli interessi di un autore di area pragmatista come Rorty, almeno in senso generale, può essere definito. Tuttavia, la lettura di Heidegger non abbandonerà mai il filosofo americano neppure nella sua personale rielaborazione del pragmatismo americano. Un esempio di ciò può essere tratto da *Pragmatism without a Method*, saggio contenuto in *Philosophical Papers Vol. I*, nel quale, il ruolo di paragone per l'orientamento antimetodico del pragmatismo rortiano è assunto proprio dall'Heidegger di *Sein und Zeit*. A riprova di ciò, Rorty inizia questo testo scrivendo che:

Nel corso di un centinaio di anni, il pragmatismo americano ha oscillato tra un tentativo di innalzare l'intera cultura al livello epistemologico delle scienze naturali e un tentativo di abbassare le scienze naturali allo stesso livello epistemologico dell'arte, della religione e della politica.

Charles S. Peirce talvolta ritenne opportuno introdurre in filosofia i metodi della scienza di laboratorio e talvolta [...] pretese di dedurre tutte le sue concezioni filosofiche dai risultati della logica matematica. Ma altre volte egli subordinò la logica all'etica [...] e si adirò contro il positivismo dei suoi avversari «nominalisti».

William James a volte si presenta come un pensatore pratico, empirico, innamorato dei fatti solidi e dei dettagli concreti. Ma in altri momenti, [...] considerando una credenza vera come una regola per l'azione coronata da successo, egli sperava di cancellare la presunta differenza tra credenze scientifiche, per le quali sono offerte prove, e credenze religiose, che sono adottate senza prove.

Dewey, a sua volta, era grato alla scienza naturale, specialmente nella forma che aveva assunto con Darwin, per averlo salvato dal suo giovanile hegelismo. Tuttavia Hegel gli aveva insegnato [...] «a considerare la storia come il fenomeno basilare per l'uomo e a ricavare il mondo della scienza, in quanto caso limite, dalla realtà

storica». [...]

E' possibile proporre una descrizione diversa di questi due lati del pragmatismo: li si può descrivere come il lato che si rivolge al pubblico generale e il lato che si rivolge ai professori di filosofia rivali.<sup>27</sup>

Per quanto riguarda la prima di queste due possibili descrizioni della filosofia pragmatista, essa rappresenta, secondo Rorty, il lato "scienziato" di tale corrente di pensiero, e si presenta quindi come un invito a rompere con i codici morali tradizionali, favorendo invece la ricezione delle novità attraverso l'adozione di un atteggiamento sperimentale che l'autore qualifica come liberalismo anti-ideologico. Tuttavia, in ambito accademico, specifica Rorty, il pragmatismo tende a prendere le distanze da altre dottrine filosofiche più spiccatamente scienziaste quali l'utilitarismo o il positivismo logico. Ciò avviene per l'atteggiamento olistico adottato solitamente dal pragmatismo e consistente nel mettere in dubbio, soprattutto dopo l'opera di Quine in filosofia della scienza e l'abolizione della distinzione fra schema e contenuto elaborata da Davidson,<sup>28</sup> la possibilità di isolare dei blocchi di elementi nella costruzione e nell'esame delle teorie scientifiche. Questo dubbio espresso dal pragmatista si situa accanto alle perplessità che costui solleva, come ho già ricordato, nei confronti delle teorie della verità di tipo corrispondentista. Inoltre, le dottrine di tipo olistico adottate dai filosofi pragmatisti pongono questioni di ispirazione kuhniana sulla legittimità di una rigida distinzione fra la logica atemporale, propria del metodo scientifico in generale, e le condizioni storico-sociologiche che determinano l'accettazione di teorie scientifiche diverse in epoche e contesti diversi. Rorty prosegue poi il testo che sto descrivendo brevemente affermando che, solitamente, il pragmatista può sostenere una concezione naturalista della filosofia astenendosi però dal far derivare quest'ultima dall'adozione di un metodo rigoroso. Ma, nella visione rortiana, ciò non implica una pretesa, da parte del pragmatismo, di considerarsi "più razionale" di altre correnti filosofiche. Infatti, sempre citando la tesi quineana sull'equivalenza empirica di teorie diverse, Rorty afferma che ogni entità in senso lato (e quindi anche la filosofia pragmatista), può essere inserita tanto in uno schema di pensiero naturalista, quanto in uno antinaturalista senza incorrere nell'accusa di relativismo, in quanto è possibile giungere ad una decisione "razionale" su quale schema adottare prescindendo dall'utilizzo di criteri di scelta storici. Ciò è possibile poiché la ritessitura di un insieme di credenze all'interno di un diverso schema (anch'essa un'immagine quineana ripresa da Rorty) non implica la formulazione di principi epistemici, ma, tutt'al più, tali principi si riveleranno di natura etico-pratica, in ossequio all'atteggiamento caratteristico del pragmatismo americano.

---

27 Cfr. R. Rorty, *Pragmatism without a Method*, in id., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol.1*, op. cit., pp. 85-86.

28 Cfr. ad esempio W.V.O. Quine, *On empirically equivalent systems of the world*, in *Erkenntnis*, 9, 1975, pp. 312-328, oppure il famoso saggio di D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47, 1974, pp. 5-20.

Un abbandono del carattere metodico della filosofia appena descritto è rintracciato tuttavia da Rorty non solo nella filosofia di matrice americana, ma anche, come ho già esposto, in alcune parti dell'opera di Heidegger. Quest'ultimo condivide ad esempio con Dewey la volontà di emanciparsi dall'impulso metafisico che si esplica nella ricerca di un contesto finale e totalizzante entro cui poter collocare l'intera attività umana. Per questo, Rorty può interpretare l'ontologia fenomenologica di *Sein und Zeit* come un'impresa autenticamente antimetafisica, volta a criticare l'atteggiamento della tradizione filosofica occidentale, il quale tenta di trasformare la fede morale nella filosofia come corretta rappresentazione della realtà in una disciplina che assuma il rango di superscienza. Nel fare ciò, Heidegger non può essere accusato, dunque, di utilizzare un metodo errato per la propria riflessione filosofica poichè egli non si serve di alcun metodo, almeno finché tale nozione viene intesa come all'interno della tradizione occidentale, e cioè come applicazione di criteri precostituiti per il raggiungimento di risultati specifici. Tuttavia, e qui inizia il disaccordo di Rorty nei confronti delle tesi heideggeriane, egli non ha neppure l'obiettivo di ritessere un nuovo schema di credenze, ma intende piuttosto troncare i rapporti con queste ultime. Infatti, Rorty ha in mente la nozione di credenza come inseparabile dall'enunciato (e quindi dall'oggetto in senso lato) che la esprime. Da qui, il fatto che nella filosofia del tardo Heidegger gli enunciati non ricoprono questo ruolo ontico ma aspirino alla caratterizzazione ontologica di depositari della Verità dell'Essere rende impossibile, sempre secondo la lettura rortiana, interpretarli come portatori di credenze e di regole per l'orientamento dell'azione pratica degli uomini. Sempre dal medesimo atteggiamento di Heidegger nei confronti del linguaggio, Rorty ricava quello che definisce come l'antiumanismo che caratterizza a suo modo di vedere il filosofo tedesco, prospettiva che entra in aperto conflitto con l'umanismo (o post-umanismo) rortiano incentrato sulla nozione di solidarietà tra gli individui della specie umana.

Nonostante questi punti di disaccordo, in chiusura di *Pragmatism without a Method*, Rorty tenta una sorta di sintesi che permetta di conciliare i dubbi espressi dal pragmatista riguardo al metodo scientifico applicato alla filosofia con la ricerca sull'Essere compiuta da Heidegger. Ciò è possibile, secondo l'autore, considerando sia il pragmatismo americano, sia l'opera di Heidegger e di altri filosofi appartenenti all'area continentale, alla stregua di imprese intellettuali compiute da pensatori interessati al ridimensionamento dell'idea di filosofia intesa come una disciplina volta alla produzione di risultati incontestabili riguardo a questioni di interesse supremo. Infatti, afferma Rorty, il pragmatismo, nel suo lato "scientista", è utile al ridimensionamento dell'idea di filosofia come superscienza, mentre nel suo lato olistico si rivela un buon alleato nel criticare le prospettive che individuano nelle sole scienze naturali lo strumento per dare senso all'esistenza umana. Questi due lati del pragmatismo concordano, nella visione del filosofo americano, con l'atteggiamento,



diffuso anche fra gli autori della tradizionale continentale, di aperta critica nei confronti tanto dell'idealismo che del positivismo accusati di condividere l'idea che la razionalità come applicazione rigorosa di certe procedure rappresenti il valore e l'obiettivo supremo della riflessione filosofica.

Per aderire completamente a una tale prospettiva però, è necessario per Rorty prendere definitivamente congedo dalla tradizione analitica americana, troppo legata al positivismo logico. Questo può essere, a mio avviso, un utile suggerimento di lettura per la sistematizzazione delle critiche alla filosofia analitica offerta alla fine degli anni '70 da *Philosophy and the Mirror of Nature*.

### **3. Dove va la filosofia (analitica)? *Philosophy and the Mirror of Nature*.**

Con la pubblicazione, nel 1979, di *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty non aggiunge molti elementi di novità alla linea di pensiero che aveva iniziato a seguire fin dai suoi esordi nel dibattito filosofico americano, al tempo ad esempio della stesura dell'introduzione per il volume sulla cosiddetta svolta linguistica. Come è stato notato infatti,<sup>29</sup> lo scopo dell'opera della quale mi appresto a trattare, è dichiaratamente non costruttivo ma terapeutico, in accordo con la condivisione da parte di Rorty, come ho mostrato nel paragrafo precedente, dell'impostazione filosofica di Dewey, Wittgenstein e Heidegger, autori i quali attraversarono tutti una fase della propria opera che risentiva ancora in qualche modo del paradigma epistemologico di tipo kantiano ma che poi abbandonarono in seguito. L'autore si ispira dunque a questi tre filosofi tramite la propria volontà di non costruire una filosofia alternativa a quella rappresentata dal paradigma della tradizione, in questo caso nella sua variante analitica. Egli sceglie, infatti, di impostare il suo lavoro in chiave metafilosofica, riflettendo piuttosto su quali siano gli scopi e i motivi dell'attività filosofica in un contesto post-kantiano. Per fare ciò, sostiene Rorty già nell'Introduzione dell'opera, occorre cominciare con il liberarsi dall'idea che ha pervaso la filosofia sin dai tempi di Platone, la quale identifica quest'ultima come una disciplina caratterizzata dalla «discussione di problemi perenni, eterni – problemi che si presentano non appena si cominci a riflettere».<sup>30</sup> A questa caratterizzazione della filosofia, secondo Rorty, se ne aggiunge una seconda, la quale intende tale disciplina come fondativa nei confronti dell'intera cultura di una società, attraverso un supposto accesso privilegiato, da parte del filosofo, alla verità intesa come la corretta rappresentazione della realtà. A far sì che

---

29 Si pensi al riguardo, ad esempio, all'attenzione che Rorty aveva dedicato, nel corso degli anni '70, all'idea wittgensteiniana di filosofia come terapia. Un esempio di ciò è il già citato saggio su Wittgenstein *Keeping Philosophy Pure*.

30 Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton NJ 1979, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *La Filosofia e lo Specchio della Natura*, Bompiani, Milano 1986, p. 7.

tradizione filosofica adottasse questa visione di sé ha contribuito soprattutto, nella descrizione di Rorty, l'opera di tra autori: Cartesio, Locke e Kant. Ad essi risale infatti l'utilizzo, nel dibattito filosofico contemporaneo, rispettivamente dei concetti di mente, rappresentazione e filosofia, nel modo in cui essi vengono intesi nella tradizione occidentale a partire dall'epoca moderna. Secondo Rorty queste tre nozioni, le quali contribuiscono, tra le altre cose, a descrivere la conoscenza accordando un privilegio speciale alle metafore visive vanno storicizzate, destituite cioè dal rango di argomenti eterni e necessari della conversazione filosofica e ricontestualizzate in modo tale da essere comprese come appartenenti ad una precisa tradizione di pensiero storicamente situata. Anche la filosofia del linguaggio contemporanea all'autore pone se stessa sulla linea di pensiero di influenza kantiana, autoconcependosi dunque come una disciplina la quale esibirebbe i fondamenti della conoscenza. Tuttavia, per Rorty, più che le asserzioni e le proposizioni che sono l'oggetto di studio privilegiato della filosofia del linguaggio, a determinare le credenze filosofiche sono le immagini e le metafore. Nel caso che sto prendendo in esame, infatti, la filosofia è dominata dalla metafora della mente umana concepita come uno specchio contenente le rappresentazioni della realtà, metafora che però non è recepita in quanto tale dai filosofi tradizionali, ma viene da essi intesa, piuttosto, come la descrizione dello stato delle cose riguardo alla conoscenza umana del mondo. A riconoscere questa metafora e a liberarci da essa, afferma Rorty, possono contribuire proprio i tre grandi filosofi del XX secolo già nominati più volte. Così, infatti, egli si esprime in proposito:

L'immagine che tiene prigioniera la filosofia tradizionale è quella della mente come un grande specchio, che contiene rappresentazioni diverse – alcune accurate, altre no – e può essere studiato attraverso metodi puri, non empirici. Senza la nozione di mente come specchio [Descartes], non si sarebbe potuta proporre quella della conoscenza come rappresentazione accurata [Locke]. Senza quest'ultima nozione non avrebbe avuto senso la strategia comune a Descartes e a Kant: di ottenere cioè rappresentazioni più accurate attraverso l'esame, la riparazione e la pulitura dello specchio, per così dire. [...] E' di tesi come queste che Wittgenstein si prese gioco nelle *Ricerche Filosofiche* [...]. Ma il gusto di Wittgenstein per la decostruzione delle immagini seducenti deve essere corroborato dalla consapevolezza storica – la consapevolezza dell'origine di tutte le immagini dello specchio – e questo sembra il maggiore contributo di Heidegger. Il modo in cui Heidegger racconta la storia della filosofia ci permette di cogliere l'affermarsi delle immagini cartesiane già nei greci e di seguire le metamorfosi di queste immagini nel corso degli ultimi tre secoli. Egli ci permette in tal modo di "metterci a distanza" dalla tradizione. E tuttavia né Heidegger né Wittgenstein ci permettono di considerare all'interno di una prospettiva sociale il fenomeno storico delle immagini dello specchio, la storia della dominazione dell'Occidente da parte delle metafore visive. [...] Dewey invece, sebbene non disponesse né dell'acutezza dialettica di Wittgenstein né della sapienza storica di Heidegger, polemizzò contro la tradizione delle immagini dello specchio a partire dalla visione di un nuovo genere di società. Nelle società che ipotizza la cultura non è più dominata

dall'ideale di una conoscenza oggettiva, ma da quello del miglioramento estetico.<sup>31</sup>

Quella appena riportata, è dunque la posizione che Rorty assume nei confronti della filosofia tradizionale di stampo cartesiano-kantiano. Da tali affermazioni scaturisce infatti il programma critico di Rorty, volto alla storicizzazione della tradizione filosofica incentrata sulla metafora dello specchio (l'epistemologia moderna), in nome della possibilità di elaborazione di quella cultura (filosofica ma non solo) da egli auspicata. Infatti, *Philosophy and the Mirror of Nature* è diviso dall'autore in tre parti, le quali hanno rispettivamente per oggetto le nozioni di mente, rappresentazione e filosofia, considerate per come esse vengono intese nella tradizione filosofica moderna e sottoposte dall'autore ad una critica dal sapore storicizzante. Gli spunti per una tale critica vengono forniti a Rorty, oltre che dai già citati Wittgenstein, Dewey, e Heidegger, per quanto riguarda ad esempio il discorso sulle nozioni di mente e rappresentazione, anche da alcuni filosofi analitici che egli definisce "eretici", come Quine, Sellars e Davidson, mentre, per quanto concerne la rimodellazione dell'idea di filosofia in generale, l'autore trae spesso spunto da pensatori continentali quali Gadamer e Sartre, reinterprestando dunque elementi propri di correnti filosofiche come l'ermeneutica e l'esistenzialismo.

A quanto ho appena affermato, si può quindi collegare il fatto che Rorty scelga di aprire la sua opera del '79 con un capitolo, dedicato alla nozione di mente nella filosofia di Cartesio, dall'evocativo titolo *The Invention of Mind*. In queste pagine, egli afferma che il fatto di intendere, alla maniera cartesiana, la mente come qualcosa che abbia a che vedere con la non spazialità, oltre a mantenere una prospettiva dualistica scomoda sotto molti punti di vista, non garantisca affatto che vi siano delle concezioni e delle affermazioni ontologicamente privilegiate nei confronti di altre.<sup>32</sup> Ciò accade poiché, secondo Rorty, la conoscenza non è resa possibile da una particolare "essenza speculare" della mente umana che fa sì che gli uomini siano in grado di rispecchiare l'essenza della natura, al contrario di quanto avviene invece all'interno del modello epistemologico che assume "l'occhio della mente" ed altre metafore di natura visiva come fondamentali per la rappresentazione della conoscenza come *theoria*. In quest'ultima concezione, l'uomo può essere descritto in quanto caratterizzato dal fatto di possedere un'essenza rispecchiante fin dall'antichità a causa di due motivi. Scrive in proposito Rorty:

La nostra Essenza Rispecchiante non era una dottrina filosofica, ma un'immagine che gli uomini di lettere [nell'epoca moderna] trovavano [già] presupposta in ogni

---

31 Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 15-16.

32 Rorty, fin da questo momento della propria carriera, utilizza come supporto per le sue tesi riguardanti la filosofia della mente la filosofia del linguaggio elaborata da Wittgenstein nelle *Ricerche Filosofiche* e, soprattutto la nozione di «gioco linguistico» coniata da quest'ultimo.

pagina che leggevano. È rispecchiante – a forma di specchio – per due ragioni. In primo luogo, assume nuove forme senza esserne cambiata – forme intellettuali, però, invece che forme sensibili come fanno gli specchi materiali. In secondo luogo, gli specchi sono fatti di una sostanza che è più pura, più fine, più sottile e più delicata di molte altre.<sup>33</sup>

Ciò che caratterizza però l'epoca moderna, e che invece è assente nell'epistemologia antica, prosegue Rorty, è il fatto che, da Cartesio in avanti, si è iniziato a guardare allo specchio della natura attraverso l'occhio interiore della mente. In una prospettiva come quella appena descritta, non sono più, allora, gli oggetti a giungere alla mente umana, ma piuttosto le loro rappresentazioni. Allo stesso modo, con la modernità, il termine "idea" perde il significato attribuitole fin dall'antichità, come ad esempio nel pensiero di Platone, e diventa in sinonimo di "contenuto della una mente umana". Di questo cambiamento è responsabile, secondo il filosofo americano, l'operato di Locke, al quale aveva preparato il terreno la distinzione cartesiana tra gli stati di coscienza e il mondo esterno, modellata sul senso in cui l'attività del pensare viene intesa dal filosofo francese che equipara quest'ultima al sentire.<sup>34</sup> La caratteristica principale di tale sentire è l'indubitabilità, attributo che esso ha in comune con il dolore. Inoltre, pensare e sentire non condividono con nulla di appartenente alla sfera del fisico la propria indubitabilità. Essa diviene quindi un segno di coscienza piuttosto che di eternità. Per questo, afferma Rorty, il fatto di considerare i pensieri (come il sentire) e i dolori in quanto modi differenti di un'unica sostanza portò Cartesio alla conclusione che «rese l'indubitabilità disponibile per servire come criterio del mentale».<sup>35</sup>

Dal lavoro di Cartesio e Locke, dunque, prende sempre più corpo l'idea di una filosofia fondamentalmente circoscritta alla nozione di teoria della conoscenza. Come mostra infatti Rorty nel terzo capitolo di *Philosophy and the Mirror of Nature*, fu il lavoro di Kant ad impostare definitivamente in chiave epistemologica l'attività filosofica. Tale atteggiamento sarà il medesimo che fornirà in seguito la base al movimento di professionalizzazione ed accademizzazione della filosofia iniziato nel 1800, il quale prendeva spunto proprio dal ritorno in auge dell'opera del filosofo di Königsberg, dopo il periodo di influenza hegeliana all'interno del panorama filosofico europeo. Nel contesto che sto ora iniziando a descrivere, la filosofia (cioè l'epistemologia) è definita come un progetto non empirico che sarebbe in grado di scoprire delle verità necessarie, rispondendo alla domanda fondamentale, la quale chiede di sapere se le rappresentazioni interne formulate dal soggetto siano o meno corrispondenti alla realtà esterna a quest'ultimo. Rorty però precisa che non fu solamente il lavoro di Cartesio a fornire la base per le riflessioni kantiane. Essenziale all'idea di

---

33 Cfr. R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 39.

34 Cfr. *ibidem* p.42. In questo passo Rorty espone la definizione della nozione di "idea", trasmessa alla filosofia contemporanea dall'operato di Locke.

35 Cfr. *ibid.* p. 46.

filosofia come teoria della conoscenza, prosegue l'autore, fu infatti il fraintendimento del razionalismo cartesiano operato dalla filosofia empirista moderna, essenzialmente da Locke. Quest'ultimo avrebbe frainteso quella che in Cartesio non era altro che una descrizione meccanicistica del funzionamento della mente umana, interpretandola invece alla stregua di una teoria che trattava dei fondamenti della conoscenza. Le impressioni sensoriali, privilegiate dalla corrente empirista in quanto fornitrici di conoscenza, vennero dunque interpretate da Locke come delle conoscenze esse stesse, invece che come dei presupposti causali di queste ultime. Per questo, Rorty può sostenere che, secondo Locke, le rappresentazioni che si imprimerebbero nella mente umana, la famosa *tabula rasa* descritta dal filosofo inglese, renderebbero percepibili alcune verità immutabili.<sup>36</sup> Successivamente, Kant riconosce la fallacia interpretativa lockeana, descrivendola come la confusione operata dalla filosofia empirista tra il riconoscimento di una successione di percezioni e una percezione di successioni. Quest'ultimo infatti, nella lettura di Rorty, attraverso la figura dell'io trascendentale come garante delle pretese conoscitive dell'essere umano, affermerebbe che ritenere vera una proposizione sia una questione riguardante il porre delle rappresentazioni in relazione l'una con l'altra. Tuttavia, questa relazione non consiste, come veniva affermato invece nella dottrina empirista, in un'associazione di idee, poiché la strategia filosofica kantiana mira a spiegare come, in un qualche modo a priori, la conoscenza sia possibile attraverso il processo della sintesi tra il particolare e l'universale. Infatti, il processo di sintesi kantiana differisce dall'associazione di idee, proposta ad esempio da Hume, per il fatto che essa è effettuata fra due tipi di idee diversi, appunto i particolari e gli universali. Per Kant, scrive dunque Rorty, l'intera storia della filosofia consisterebbe in una continua riflessione sul rapporto fra universale e particolare, ed essa si fonderebbe quindi sulla supposizione che il filosofo tedesco espone nella *Critica della Ragion Pura* consistente nell'affermare che mentre la molteplicità è data al soggetto, l'unità dev'essere da quest'ultimo posta.

Tuttavia, il porre l'unità, mediante la formulazione di quelli che Kant definisce giudizi sintetici a priori, cioè giudizi la cui verità non può essere in alcun modo contingente, comporta il fatto di privilegiare, in modo indebito secondo Rorty, le rappresentazioni della realtà offerte dalla mente umana modellata sul paradigma cartesiano che ho appena brevemente descritto. Tale privilegio attribuito alla conoscenza fondata sulle metafore visive, risalente alla filosofia moderna ma rintracciabile anche all'interno del pensiero antico, scrive Rorty, è quindi il frutto di una confusione fra i procedimenti di giustificazione e quelli di spiegazione causale delle credenze. La medesima confusione, pervaderà anche la filosofia analitica nella sua variante più "viennese", prosegue Rorty, con la differenza che l'attenzione di quest'ultima corrente di pensiero si sposterà sulle nozioni di

---

36 Cfr. *ibid.* p. 109.

"linguaggio" e, in particolar modo, di "significato". Infatti, nel capitolo di *Philosophy and the Mirror of Nature* intitolato proprio *Privileged Representations*, l'autore descrive il tentativo di naturalizzazione dell'epistemologia, basato sul modello fornito della psicologia empirica, perseguito dalla filosofia (analitica ma non solo) all'inizio del XX secolo. Egli, infatti, nota come, autori appartenenti a tradizioni diverse come ad esempio Husserl e Russell, attraverso l'elaborazione rispettivamente dei concetti di "essenza" e "forma logica", creino nuovi tipi di rappresentazioni privilegiate, in modo conforme alla comune aspirazione a purezza, serietà e rigore, la quale caratterizzava la loro idea di pratica dell'attività filosofica.<sup>37</sup> La continuità con il programma di ricerca kantiano è dimostrata, nell'interpretazione di Rorty, ad esempio dal fatto che Russell e i filosofi del Circolo di Vienna, in particolar modo Carnap, mostrino di attribuire ancora una certa importanza alla distinzione kantiana fra giudizi analitici e giudizi sintetici, per esempio attraverso la teorizzazione della divisione della nozione di verità tramite i due usi del predicato "vero": vero in virtù del significato e vero in virtù dell'esperienza, dove il primo membro di quest'ultima coppia assume un'importanza maggiore. A questo punto però, afferma Rorty, sorgono delle difficoltà teoriche per il perseguimento dei propri obiettivi da parte della filosofia analitica, difficoltà che porteranno, sempre secondo la visione rortiana della storia della filosofia, questa stessa corrente di pensiero ad una sorta di autoconfutazione. Il problema principale rintracciato dall'autore concerne, ancora una volta nella storia del pensiero, lo spiegare in che modo la filosofia possieda un campo d'indagine, formale e separato da quello delle altre discipline all'interno di una cultura, il quale le consentirebbe il raggiungimento di risultati apodittici. Riflettendo quindi su tale concezione dell'indagine filosofica, Rorty abbraccia le critiche di orientamento olistico mosse contro quest'ultima dai già citati Quine e Sellars. Egli sostiene infatti che l'adozione di una prospettiva olistica in epistemologia appare paradossale, e qui credo che Rorty abbia in mente soprattutto l'idea del "mito del dato" di derivazione sellarsiana, solamente finché si perpetua l'accostamento della nozione di "conoscenza" all'idea di rappresentazione privilegiata. Rorty considera infatti l'olismo una concezione la quale sostiene che la giustificazione delle credenze (o come nel caso di Quine delle teorie) non sia il frutto delle speciali relazioni che intercorrerebbero tra idee ed oggetti, ma che essa vada intesa piuttosto come una questione di matrice conversazionale, o, per usare l'espressione rortiana, si potrebbe dire che tale questione sia «olistica per natura».<sup>38</sup> Infatti, la premessa che soggiace alle critiche che Sellars e Quine rivolgono al neopositivismo è che la conoscenza viene compresa nel momento in cui vengono comprese le giustificazioni sociali dei giudizi espressioni di

---

37 Cfr. *ibid.* p. 126.

38 Rorty intende l'olismo, sulla scorta delle tesi di Dewey e Quine, come una prospettiva da applicare a tutti i campi della conoscenza, non soltanto quando si tratta di avvicinarsi, come avviene ad esempio nel caso dell'olismo definito alla Duhem-Quine, all'esame delle teorie scientifiche in senso stretto.

quest'ultima. Perciò, l'olismo conduce, secondo Rorty, ad una concezione della filosofia che non ha niente a che fare con la ricerca di certezze apodittiche. Infatti, Quine e Sellars considerano di dubbia legittimità epistemica l'attribuzione di un'importanza speciale ad alcune asserzioni piuttosto che ad altre. Essi non credono dunque nell'idea, la quale caratterizzava invece l'empirismo logico, consistente nel ricercare la formulazione adeguata per quei resoconti della realtà forniti dalle rappresentazioni privilegiate. Piuttosto, questi due autori operano ispirandosi a quello che viene definito in *Philosophy and the Mirror of Nature* "behaviorismo epistemologico", una dottrina che afferma che se le asserzioni vengono giustificate socialmente, e non attraverso rappresentazioni interiori, allora non c'è più nessun bisogno di ricorrere alla nozione di rappresentazione privilegiata. Rorty intende questo tipo di behaviorismo come una prospettiva olistica che egli paragona al pragmatismo. Scrive infatti egli al riguardo:

Lo spiegare la razionalità e l'autorità epistemica facendo riferimento a ciò che la società ci permette di dire, e non il contrario, costituisce l'essenza di un atteggiamento, che si ritrova in Dewey e Wittgenstein, che chiamerò "behaviorismo epistemologico". Questa forma di behaviorismo può essere compresa considerandola una specie particolare di olismo – che non richiede puntelli metafisici idealisti. Essa sostiene che se comprendiamo le regole di un certo gioco linguistico, comprendiamo tutto quello che c'è da comprendere sul perché le mosse di quel gioco linguistico vengono effettuate (tutto, vale a dire, tranne la comprensione aggiuntiva che si può ottenere da ricerche che nessuno chiamerebbe epistemologiche – sulla storia della lingua, la struttura del cervello, l'evoluzione delle specie, e l'ambiente politico o culturale dei giocatori). Se siamo behavioristi in questo senso, non ci può accadere di fare appello a nessuna delle due tradizionali distinzioni kantiane. Ma [...] c'è una qualche ragione di pensare che le nozioni epistemiche fondamentali *debbano* esser spiegate in termini di comportamenti?<sup>39</sup>

Rorty sembra intendere quindi il behaviorismo epistemologico come l'affermazione che l'indagine compiuta tramite la ricerca filosofica non abbia nulla da offrire in più di quanto già faccia una ricerca compiuta a partire dal senso comune. Con tale definizione, precisa subito l'autore, egli non intende tuttavia rinnegare il ruolo della nozione di conoscenza all'interno della filosofia. Infatti, egli si trova in accordo con Quine e Sellars, i quali non avrebbero affatto inteso, attraverso le loro critiche alla filosofia analitica, abolire la possibilità di conoscenza offerta dalla filosofia, ma essi, assai più modestamente (o pragmatisticamente), avrebbero voluto affermare che nulla possa valere come giustificazione di una credenza, se non in quanto collocato all'interno di un rapporto con altre credenze già accettate in un determinato contesto. Inoltre, questi due autori avrebbero voluto ulteriormente sottolineare il fatto che sia impossibile porsi al di fuori dei nostri giudizi (e quindi fuori dal linguaggio in generale) per tentare una verifica neutrale di questi ultimi. L'unica opzione

---

39 Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 132-133.

disponibile, ne conclude dunque Rorty, rimane la verifica delle credenze a livello sociale, attraverso qualcosa di simile a un test di coerenza di queste ultime con altre credenze già ampiamente accettate all'interno di una cultura o società. Più in generale, Quine e Sellars si sarebbero quindi resi protagonisti, secondo la lettura della loro opera fornita da Rorty, dell'abbandono dei tentativi di descrizione della conoscenza umana. Essi infatti, invece di fornire una descrizione di quest'ultima migliore rispetto a quelle fornite dalla filosofia in passato, avrebbero preferito concentrare la propria attenzione sull'esposizione della problematicità dei tentativi di descrizione della conoscenza dei quali si debba, in seguito, verificare l'adeguatezza tramite l'utilizzo di una teoria della verità di stampo corrispondentista. Una prospettiva come quella indicata da Quine e Sellars, secondo Rorty, potrebbe condurre, inoltre, anche ad un approccio nei confronti dell'ontologia che il filosofo americano qualifica come terapeutico, in quanto libererebbe tale disciplina e le entità da essa trattate da ogni impegno fondazionale nei confronti dell'intera attività filosofica.

Proprio per quest'ultimo motivo, Rorty riprende la dottrina filosofica di Sellars nota come "nominalismo psicologico", la quale si basa sull'assunzione che ogni consapevolezza di entità astratte è una questione meramente linguistica. In questo contesto la consapevolezza, piuttosto che come semplice comportamento discriminatorio, va intesa come il fatto di stare nello spazio logico delle ragioni, vale a dire l'enunciare delle proposizioni le quali siano dirette alla giustificazione di ulteriori proposizioni. La consapevolezza, per come viene intesa in questo contesto, e cioè come giudizio vero e giustificato, va considerata, secondo Rorty, non come la base della conoscenza, ma come una condizione causale di quest'ultima. Infatti, prosegue l'autore, nella dottrina di Sellars non è contemplata un'idea di giustificazione che definisca quest'ultima in maniera diversa da un rapporto tra proposizioni. Questo avviene poiché la conoscenza di qualcosa come i concetti non può essere temporalmente antecedente alla conoscenza delle proposizioni che li contengono. Rorty riassume dunque l'idea sellarsiana della conoscenza dicendo che conoscere un concetto equivale a sapere come usare una determinata parola, facendo conseguire da ciò il fatto che è impossibile possedere un concetto senza allo stesso tempo possederne molti altri.

All'attacco contro il "mito del dato" formulato da Sellars, Rorty affianca, nelle medesime pagine di *Philosophy and the Mirror of Nature*, la critica che Quine rivolge all'idea di "idea" risalente all'empirismo classico. La dottrina dell'indeterminatezza della traduzione, e le riflessioni sull'imperscrutabilità dei riferimenti dei termini di un linguaggio, portano infatti Quine, afferma Rorty, a sostenere che non vi sia bisogno dei "duri fatti" per avere a che fare con un'enunciazione significativa. Quine critica dunque l'idea di "idea" per il fatto che, a causa di essa, il linguaggio verrebbe inteso come riguardante l'espressione di qualcosa di interiore che occorre scoprire prima di iniziare a parlare dei significati delle parole e del comportamento dei parlanti in senso lato. Per



quest'ultimo autore, è necessario, al contrario, abbandonare l'idea di "verità in virtù del significato", poiché non vi sono significati (proprio questa è la tesi provocatoria espressa in *Ontological Relativity* da Quine) di cui scoprire la verità. Per lo stesso motivo, stando a Quine, viene a cadere anche l'idea di verità concettuale, a causa della destituzione dei concetti dal loro ruolo di paradigmi cui adeguare la conoscenza. Da queste ultime affermazioni risulta chiaro, e ciò è proprio quello che interessa a Rorty, che anche la distinzione fra verità necessarie e verità contingenti può essere dunque abbandonata. Rorty intende quindi il contributo fornito dalle riflessioni di Quine e Sellars al dibattito filosofico contemporaneo non come funzionale alla creazione di una nuova teoria della conoscenza che risulti migliore di quelle elaborate in precedenza. Piuttosto, entrambi i filosofi appena citati hanno inteso, secondo l'autore, fornire semplicemente una descrizione dei rapporti fra linguaggio e pensiero a partire da una prospettiva behavioristica, la quale non condivide il desiderio della scoperta di fondamenti per il conoscere umano proprio invece delle teorie della conoscenza tradizionali.

Una volta fatte proprie queste ultime considerazioni, Rorty può formulare in modo più concreto la sua proposta per l'elaborazione di una filosofia post-kantiana. Ciò accade a partire dal settimo capitolo di *Philosophy and the Mirror of Nature*, intitolato *From Epistemology to Hermeneutics*. In questo capitolo l'autore tratta principalmente delle tesi che il filosofo tedesco Hans Georg Gadamer espone in quella che forse rappresenta sua opera principale, *Verità e Metodo*.<sup>40</sup> Tuttavia, precisa egli sin dalle prime battute in cui affronta l'argomento, parlare di ermeneutica in questo contesto non ha il significato di assumere questa branca della filosofia come un nuovo soggetto che dovrebbe ricoprire il ruolo tradizionalmente riservato all'epistemologia. L'ermeneutica infatti, nell'interpretazione rortiana, non è né una disciplina, né un metodo che occorra utilizzare qualora si voglia raggiungere i risultati che l'epistemologia tradizionale non ha raggiunto, cioè l'esposizione delle condizioni a priori per la corretta conoscenza della realtà da parte degli individui umani. Piuttosto, scrive Rorty

nell'ermeneutica si esprime la speranza che lo spazio culturale lasciato dall'abbandono dell'epistemologia non venga affatto riempito – che la nostra cultura diventi tale che non si avverta più l'esigenza di cogenze definitive e ultime. Nella nozione che ci sia un quadro permanente e neutrale, la cui "struttura" la filosofia sarebbe in grado di mostrare, è implicita l'idea che gli oggetti da confrontare nella mente, o le regole che condizionano la ricerca, siano comuni a ogni discorso, o almeno a ogni discorso su un dato punto. In questo modo l'epistemologia giunge a supporre che tutti i contributi a un dato discorso siano commensurabili. L'ermeneutica è in larga parte una battaglia contro questa supposizione.<sup>41</sup>

---

40 Occorre ricordare però che Rorty, già dopo pochi anni dalla stesura di *Philosophy and the Mirror of Nature*, abbandonerà i riferimenti al pensiero di Gadamer e agli autori della corrente ermeneutica europea tradizionale.

41 Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 240.

Subito dopo queste righe, l'autore spiega che cosa egli intenda con la nozione di "commensurabilità". Usando questo termine, egli vuole infatti sostenere l'idea che non tutti i contributi al discorso filosofico siano suscettibili di accordo razionale mediante la sottoposizione di essi ad un insieme di regole. La commensurabilità riguarda, quindi, l'accordo su ciò che rende possibile l'accordo. Rorty critica infatti la supposizione, propria dell'epistemologia tradizionale, la quale avverte nella mancanza di un terreno comune sul quale costruire l'accordo tra gli individui (come ad esempio i concetti di mente e linguaggio messi in dubbio in quest'opera) una minaccia per la razionalità in quanto essa viene intesa, in una prospettiva come quella epistemologica, solamente come applicazione di criteri standardizzati. Per l'autore, al contrario, questa minaccia è inesistente se intendiamo la razionalità del discorso filosofico in un modo meno "scienziato". Infatti, attraverso l'adozione di una concezione ermeneutica della filosofia, afferma Rorty, possiamo descrivere le relazioni tra i vari discorsi prodotti all'interno di una determinata cultura paragonandoli alle strade che potrebbe intraprendere una possibile conversazione in mezzo a tante altre, senza per forza avere bisogno di una gerarchia che ordini i discorsi secondo una loro rilevanza intrinseca all'interno dell'intero panorama culturale. Sotto questa luce, anche l'indagine filosofica può quindi essere letta come una normale conversazione. Rorty rintraccia inoltre delle connessioni tra l'orientamento olistico proprio del pragmatismo, nel modo in cui egli lo intende, e la nozione di circolo ermeneutico che compare ad esempio nell'opera di Gadamer. Per l'autore, come per il filosofo tedesco, noi non siamo mai in grado di evitare il circolo ermeneutico poiché non è la ricostruzione razionale (in senso epistemologico) degli elementi a legittimare la prassi del discorso, filosofico e non, ma è piuttosto la comprensione di tale prassi che porta alla scelta degli elementi da includere nella nostra esperienza. Per questo, Rorty può sostenere che «giungere alla comprensione somigli più al far la conoscenza con una persona che al seguire una dimostrazione».<sup>42</sup> A questa definizione della comprensione, il filosofo affianca subito dopo il suggerimento di descrivere quindi la cultura come una conversazione, piuttosto che intenderla alla stregua di una struttura edificata su solide fondamenta. Infatti, continua Rorty, «entare in conversazione con degli stranieri, come acquisire nuove capacità o abilità attraverso l'imitazione di modelli, è piuttosto materia di *phronesis* che di *epistémè*».<sup>43</sup> Date queste premesse, secondo Rorty, occorre rivedere anche il modo tradizionale di intendere i rapporti fra l'epistemologia e l'ermeneutica. Non ha infatti più senso privilegiare l'epistemologia nell'approccio all'intero dominio cognitivo dell'essere umano in quanto unico metodo serio e relegare l'ermeneutica alla riflessione su tutte le altre questioni considerate tradizionalmente meno importanti, come l'etica o l'estetica. Piuttosto, afferma il filosofo americano,

---

42 Cfr. *ibid.* p. 242.

43 Cfr. *ibid.* p. 243.

sarà un approccio alla conoscenza umana di tipo behavioristico (e quindi di orientamento pragmatico) a delineare una divisione fra i discorsi che possono essere resi commensurabili e quelli che, contrariamente, non lo possono. Una tale distinzione ricalca quella, elaborata da Kuhn, tra discorso scientifico "normale" e discorso scientifico "rivoluzionario". Il filosofo e storico della scienza infatti, aveva espresso dei dubbi sulla possibilità di far derivare la scelta fra teorie scientifiche diverse in base a una sorta di algoritmo che decidesse della bontà intrinseca di queste ultime. Questo dubbio porta quindi Kuhn, e anche Rorty, a chiedersi se l'epistemologia (e quindi l'intera impresa filosofica) concepita sul modello delle scienze empiriche tradizionali goda di qualche speciale diritto fondazionale nei confronti del resto della cultura. Kuhn, come del resto Rorty, si dimostra scettico su questo punto, ribadendo che non vi è la possibilità di basare la scelta di adottare una teoria piuttosto che un'altra su di un calcolo che non sia *post factum* e quindi necessariamente progressista. Piuttosto, sostiene egli, la scelta fra teorie diverse è una questione che concerne dei principi che non vanno intesi come delle regole, bensì come valori. Rorty cita in proposito la controversia fra Galileo e il Cardinale Bellarmino risalente all'epoca moderna, dal risultato della quale dipenderà, secondo il filosofo americano, l'intero destino della filosofia moderna e anche, in parte, di quella contemporanea. In proposito, Rorty nota che la fedeltà alla distinzione storiografica fra scientifico e non scientifico (ovvero proprio l'argomento sul quale verteva la contesa che ho appena enunciato) non implica in modo necessario il fatto che una tale distinzione venga determinata in modo epistemologicamente oggettivo e che quindi l'adozione di una delle due posizioni alternative derivi dall'uso di regole di scelta razionali, cioè dall'adozione di un criterio epistemico di giudizio. Il fatto che Galileo, nella visione rortiana, sia uno dei principali responsabili dell'introduzione nel dibattito culturale della nozione di "valore scientifico" non avrebbe niente a che vedere con la risposta alla domanda se costui intendesse questo suo contributo alla cultura moderna come un'operazione razionale. Invece, continua Rorty, la conseguenza più importante di tutto ciò risiede nel fatto che la riflessione epistemologica, da Cartesio in avanti, avverta la necessità di affermare che esiste una differenza fra il modo in cui si arriva a stabilire "cosa c'è là nel mondo", ed il modo in cui vanno risolte questioni di ordine pratico o estetico. Per questo, scrive ancora Rorty, chi adotta una teoria corrispondentista della verità sarà propenso a criticare prospettive filosofiche come quella kuhniana sulla base dell'assunto che, perché sia possibile il raggiungimento di un consenso razionale tra gli individui umani, è necessario l'accordo con la realtà, ottenibile tramite una conoscenza oggettiva di essa. Rorty però mette in luce come quest'idea di conoscenza oggettiva derivi in gran parte da una confusione terminologica. Il termine "oggettivo" può essere usato, infatti, per indicare tanto la corrispondenza fra il soggetto conoscente e la realtà esterna ad esso, quanto una convenzione stabilita tra gli appartenenti ad un determinato

gioco linguistico. Questi due usi della medesima parola sono largamente coestensivi ma non sovrapponibili mediante un rapporto di completa sinonimia. Per Rorty, infatti, oggettivo rimane più che altro una sorta di appellativo onorifico esprimente un'accordo (realizzato o sperato) all'interno di una comunità di ricerca. Una tale idea di oggettività è infatti quella che l'autore applica alla sua interpretazione dell'ermeneutica, intesa non come metodo sostitutivo a quello dell'epistemologia. Essa è infatti definita da Rorty, in chiusura di capitolo, non come un altro modo di conoscere, ma piuttosto come un altro modo di "far fronte a", "cavarsela" all'interno di una cultura.

Questo breve accenno all'ermeneutica è dunque funzionale al progetto postfilosofico rortiano, come è esemplificato dall'autore stesso attraverso la metafora della "filosofia senza specchi" che egli tenta di elaborare, fornendo alcune indicazioni nell'ultimo capitolo di *Philosophy and the Mirror of Nature*. Rorty aspira ad abbandonare l'atteggiamento preponderante all'interno della comunità dei filosofi, soprattutto da Kant in avanti, il quale difficilmente intenderebbe la ricerca filosofica come un'attività che non avesse nulla a che vedere con l'elaborazione di teorie della conoscenza. Per l'autore, un ripensamento del carattere dell'indagine filosofica è difficile ma non inattuabile. La difficoltà principale consisterebbe nel liberarsi di un'assunzione teorica comune a Platone, Kant e ai filosofi neoempiristi, quella cioè che affermerebbe, nelle parole di Rorty, «che nell'uomo ci sia un'essenza: precisamente quella che consiste nello scoprire le essenze».<sup>44</sup> Una tale assunzione considera appunto scoprire questa "essenza rispecchiante" propria dell'essere umano come il compito principale dell'individuo razionale. Attraverso questa essenza dunque, l'universo apparirà all'uomo come composto da entità semplici, descrivibili in modo non vago, la cui conoscenza (tramite lo scoprimento delle essenze di questi ultimi) fornirà il vocabolario di base comune a tutte le attività intellettuali proprie della specie umana. Rorty, al contrario, individua il contributo dell'ermeneutica filosofica proprio nel tentativo da parte di quest'ultima di abbandonare la visione del mondo, e della conoscenza di esso, appena descritta. L'ermeneutica in questo senso, non va quindi intesa come la mera metodologia delle scienze dello spirito, le quali sarebbero poste su un gradino più basso della scala delle pretese conoscitive rispetto alle scienze naturali, le quali utilizzano invece il metodo naturalista fornito dalle teorie della conoscenza contro cui Rorty rivolge le proprie critiche. Essa, piuttosto, incarna il tentativo di raggiungere un'intesa su che cosa siano le scienze dello spirito, al fine di unire queste ultime alla totalità dell'esperienza umana della realtà. Rorty scorge in ciò il merito della proposta filosofica di Gadamer, che egli vede come una possibilità di riconciliare un'attitudine di tipo naturalista nei confronti della conoscenza, con l'idea, definita dall'autore come "esistenzialista", che la ridefinizione di sé costituisca il compito più importante per l'essere umano. Gadamer stesso, nella sua riflessione, al posto della nozione di

---

44 Cfr. *ibid.* p. 274.

conoscenza oggettiva, pone come obiettivo del pensiero la nozione di *bildung* (che in questo contesto equiparerò a "edificazione"), la quale rappresenta l'atteggiamento di chi, nel processo di edificazione di sé, è interessato a trarre dalla natura e dalla storia delle indicazioni per i propri usi personali, piuttosto che delle verità oggettive e necessarie. Rorty, infatti, qualifica il punto di vista della *bildung* gadameriana come quello che più che il possesso di verità oggettive, ritiene importante il modo di descrivere oggetti, eventi, azioni. Scrive infatti l'autore per chiarire la sua interpretazione in proposito

userò "edificazione" per indicare questo progetto per la scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose. Il tentativo di indicare (noi stessi o altri) può consistere nell'attività ermeneutica di operare connessioni tra la nostra propria cultura e qualche cultura esotica o un qualche periodo storico, oppure tra la nostra disciplina e un'altra disciplina che sembri perseguire scopi incommensurabili in un vocabolario incommensurabile. Ma può invece consistere nell'attività poetica di escogitare questi nuovi scopi, nuove parole o nuove discipline, seguita da un atteggiamento per così dire inverso a quello dell'ermeneutica: dal tentativo cioè di reinterpretare l'ambiente che ci è familiare nei termini non familiari delle nostre nuove invenzioni. In entrambi i casi l'attività (malgrado la relazione etimologica tra le due parole) è edificatoria senza essere costruttiva – se "costruttivo" indica il tipo di cooperazione nel completamento di programmi di ricerca che ha luogo nel discorso normale. Infatti il discorso edificante *si suppone* che sia anormale, che ci tragga fuori dai nostri vecchi io con la forza dell'estraneità e ci aiuti a diventare degli esseri nuovi.<sup>45</sup>

Inoltre, prosegue Rorty, secondo Gadamer il desiderio di edificazione proprio dell'ermeneutica e quello proprio della filosofia tradizionale, il quale invece aspira alla conoscenza di verità oggettive, non rappresentano due poli contrapposti che occorre per forza riconciliare. Tuttavia, è vero che vi sono due modi diversi di intendere i processi di edificazione di sé. Il primo, secondo Rorty, è rappresentato dalla concezione platonico-aristotelica della conoscenza, per la quale essere edificati ha il solo significato di «conoscere quel che là fuori di noi si dà (nel riflettere i fatti accuratamente – nel realizzare la nostra essenza conoscendo le essenze)». <sup>46</sup> Ma un altro modo di edificare se stessi consiste nell'intendere la ricerca di verità oggettive come uno fra i molti modi in cui tale edificazione può avvenire. In ciò Rorty si trova in accordo, oltre che con Gadamer, ad esempio con filosofi come Heidegger e Sartre. Comune a tutti questi autori è l'idea che la ricerca di oggettività sia sicuramente un progetto reale e spesso perseguibile a determinati livelli, tuttavia esso fornirebbe solamente un numero limitato di possibili descrizioni di se stessi. Piuttosto, secondo Rorty, l'oggettività può essere interpretata come la conformità alle norme di giustificazione che troviamo nei nostri riguardi. Una tale prospettiva non implica che una tale conformità ci permetta di accedere

---

45 Cfr. *ibid.* p. 276.

46 Cfr. *ivi.*

ad una fondazione ultima delle nostre pratiche sociali di giustificazione. La ridescrizione di sé tramite l'edificazione non equivale infatti ad un cambiamento della nostra essenza, ma richiede piuttosto l'abbandono dell'idea stessa di essenza, per come essa veniva intesa tradizionalmente in filosofia. In questo modo, Rorty tenta di superare anche il dualismo tra fatti e valori caratterizzante la tradizione filosofica anche nella sua veste neopositivistica contemporanea. Infatti,

questo tentativo "esistenzialista" di porre l'oggettività, la razionalità e la ricerca normale all'interno del più ampio quadro del nostro bisogno di essere educati ed edificati, si trova spesso in contrasto con il tentativo "positivista" di distinguere l'apprendimento dei fatti dall'acquisizione dei valori. [...] Ma dal punto di vista di Gadamer, Heidegger e Sartre la distinzione fatto-valore ha l'inconveniente di portare inevitabilmente confusione sul fatto che descrizioni alternative alternative sono comunque possibili in aggiunta a quelle offerte dai risultati delle ricerche della scienza normale. Questa distinzione suggerisce che una volta che "tutti i fatti sono a posto" non resta altro che l'adozione "non cognitiva" di un atteggiamento – una scelta che non si può razionalmente mettere in discussione. Questo maschera il fatto che l'uso di un insieme enunciati veri per descrivere noi stessi costituisce già di per se stesso la scelta di un atteggiamento verso noi stessi, mentre l'uso di un insieme diverso di enunciati veri consiste nell'adozione di un diverso atteggiamento. Solo se presupponiamo che ci sia un vocabolario scevro di ogni dato di valore in grado di rendere commisurabili questi insiemi di enunciati "fattuali", solo a questo punto la distinzione positivista tra fatti e valori, tra credenze e atteggiamenti può apparire plausibile.<sup>47</sup>

Per Rorty, quindi, la "soluzione" filosofica rintracciabile in *Verità e Metodo* di Gadamer, rappresenta un tentativo di liberare la cultura contemporanea dalla rappresentazione dell'uomo unicamente in quanto conoscitore di essenze, poiché il filosofo tedesco, attraverso la sua impostazione ermeneutica, metterebbe in chiaro una volta di più che la "scoperta di fatti" incarna solamente uno dei molti progetti di edificazione che un individuo o una società possono intraprendere. Per questo Rorty, già all'epoca della pubblicazione di *Philosophy and the Mirror of Nature* guarda con simpatia ai tentativi di matrice ermeneutica di decostruire la tradizione filosofica comuni ad Heidegger e a Derrida.

Tuttavia, sottolinea il filosofo americano, la simpatia per l'ermeneutica non conduce affatto a rinnegare totalmente la tradizione filosofica di matrice "positivista", in luogo di quella cultura edificante che egli sta cercando qui di delineare. Infatti, l'educazione di stampo ermeneutico comincia con un processo di acculturazione, e quest'ultimo consiste nella conoscenza delle descrizioni della realtà offerte dalla nostra cultura, cioè nella conoscenza di quelle che la tradizione filosofica annovera come verità oggettive. L'educazione, nel modello rortiano, inizia sempre tramite un processo di acculturazione di tipo conformistico, poiché un eventuale discorso culturale

---

<sup>47</sup> Cfr. *ibidem* p. 278.

rivoluzionario alla maniera kuhniana, si pone sempre, almeno inizialmente, in maniera parassitaria nei confronti del discorso normale. Quest'ultima affermazione caratterizza quello proposto da Rorty come un movimento filosofico "intrinsecamente" reattivo, il quale si definisce in opposizione alla tradizione di pensiero vigente. Egli sta pensando, in questo contesto, alla filosofia caratterizzata come epistemologia di stampo platonico-kantiano, alla quale egli vorrebbe sostituire un diverso modo di intendere la ricerca filosofica, il quale muoverebbe i propri primi passi precisamente a partire dal sospetto nei confronti dei presupposti epistemologici della tradizione. Questa opposizione è esemplificata dalla descrizione che Rorty fornisce della divisione fra filosofia sistematica e filosofia edificante. Su tale divisione, a mio parere, Rorty modellerà, seppure con delle modifiche, anche quella che comparirà principalmente a partire dalla sua opera del 1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*, e sulla quale ritornerò ampiamente in seguito, tra il filosofo inteso come teorico oppure come ironico. A tale riguardo, ad ogni modo, l'autore nell'ultimo capitolo di *Philosophy and the Mirror of Nature*, traccia una breve storia della cultura occidentale modellata sulla figura del soggetto umano come conoscitore di essenze. Questa storia racconta fondamentalmente l'espansione delle nozioni di razionalità ed oggettività in aree sempre più vaste della cultura, le quali erano inizialmente sottoposte, in uno stadio pre-illuministico, alla convenzione e alla superstizione. La storia della cultura occidentale si presenta in questo modo come unitaria e modellata sulla base delle scoperte cognitive che si susseguono all'interno di essa. Contrariamente, prosegue poi Rorty, i pensatori i quali hanno espresso dei dubbi riguardo alla riduzione dell'essere umano a mero soggetto conoscente le essenze della realtà, non si raccolgono in una tradizione unitaria. Essi sono tuttavia accomunati dal sospetto nei confronti dell'idea che giustificare una credenza equivalga a niente di più che conformarsi ad una norma socialmente costruita. Essi condividono, inoltre, un sentimento storicista nei confronti della nozione di razionalità ed un'attitudine relativistica nei confronti delle descrizioni fornite dai diversi vocabolari. Infine, i filosofi edificanti sono accomunati dalla sfiducia nei confronti della tradizione delle filosofie di tipo sistematico. Tuttavia, questo non significa ancora, precisa Rorty, che essi possano essere sempre equiparati a dei pensatori rivoluzionari. Infatti, le coppie filosofia sistematica-filosofia edificante e pensiero normale-pensiero rivoluzionario non vengono considerate come completamente coestensive dall'autore. Il filosofo rivoluzionario infatti, come potrebbe essere considerato in questo caso Nietzsche o Feyerabend, rifiuta l'idea che il proprio discorso possa venire istituzionalizzato all'interno del vocabolario della pratica linguistica comune di una cultura. Il filosofo edificante è invece semplicemente reattivo, al contrario del filosofo sistematico che punta alla costruzione di un sistema di pensiero stabile e definitivo. Il filosofo edificante, quindi, decostruisce, ma comunque sempre a beneficio della propria generazione, beneficio che egli

produce senza impegnarsi per forza in un processo di costruzione in vista dell'eternità. Credo che Rorty si trovi molto più a suo agio all'interno del gruppo di filosofi appena descritto senza aspirare seriamente al ruolo di pensatore rivoluzionario. Egli infatti vede nella filosofia di tipo edificante un'attività che si pone l'obiettivo di continuare una conversazione all'interno della cultura piuttosto che di scoprire le verità che devono necessariamente caratterizzare una tale cultura. Il filosofo edificante avrebbe inoltre la funzione terapeutica di evitare l'autoinganno derivante dal pensare di conoscere se stessi attraverso la correttezza della nostra rappresentazione di fatti oggettivi. In questo senso la filosofia va intesa, riprendendo l'immagine fornita da Dewey che Rorty cita in conclusione della propria opera del 1979, come un'attività volta a rompere la crosta delle convenzioni culturali, mostrando così all'uomo che la conoscenza di sé come di qualsiasi altra cosa riguarda una scelta tra descrizioni opzionali. La tradizione epistemologica si è affermata come dominante poiché essa ha tentato di elevare i modelli di queste scelte a qualcosa di più del rango di semplici pratiche di giustificazione sociale, tentando inoltre di agganciare queste ultime al presunto impegno morale derivante dall'utilizzo delle nozioni di razionalità, e verità oggettiva. La soluzione rortiana non consiste dunque, lo ripeto a chiusura della trattazione di questo argomento, nel rimpiazzare l'epistemologia con qualche altra attività migliore di quest'ultima, ma piuttosto occorre abbandonare l'idea che la filosofia debba occuparsi della scoperta di un programma di ricerca permanente comune a tutti gli ambiti di una cultura. In altre parole, sempre secondo Rorty, la filosofia non dovrebbe desiderare di colmare i vuoti esplicativi lasciati dalla scienza.



## CAPITOLO TERZO

### Dalla svolta linguistica alla "svolta etico-politica"

#### 1. *L'idea rortiana di liberalismo.*

Con la stesura dell'opera del 1979, si può considerare conclusa la fase della sua carriera filosofica nella quale Rorty delinea la propria posizione all'interno del panorama della filosofia analitica nordamericana. Come spero di aver mostrato sin qui, l'obiettivo dell'autore è, attraverso la critica del paradigma analitico dal quale egli si distacca progressivamente, quello di iniziare l'elaborazione di un diverso modo di intendere la ricerca filosofica, differente da quello predominante dall'età moderna in avanti, il quale poneva al centro dei propri interessi l'epistemologia. Tuttavia Rorty, dopo la pubblicazione di *Philosophy and the Mirror of Nature*, continuerà comunque ad occuparsi di questioni in qualche modo collegate alla tradizione analitica. Ad esempio, egli preciserà meglio la propria posizione in merito al dibattito americano concernente il *mind-body problem*, e, soprattutto, seguirà con estrema attenzione gli sviluppi della filosofia del linguaggio di Davidson reinterpretandola da un punto di vista post-analitico, quando non apertamente pragmatista. Questo ultimo punto, sul quale tornerò successivamente, si trova espresso in maniera organica nell'opera che Rorty pubblica nel 1989 con il titolo di *Contingency, Irony, and Solidarity*. Tuttavia, prima di esaminare la proposta teorica contenuta in tale scritto, desidero occuparmi di alcune questioni affrontate dal filosofo americano tra gli anni '80 ed i primissimi anni '90 del secolo scorso. In questo arco di tempo gli interessi di Rorty si orientano infatti sempre di più verso questioni etiche, metafisiche, storico-politiche o culturali in genere. L'ambito del discorso rortiano che intendo privilegiare è quello rappresentato dalla riflessione del filosofo sul rapporto tra filosofia e sfera politica, specificatamente concentrandomi sul tema della rilevanza, agli occhi di Rorty, dell'attività filosofica all'interno di una democrazia liberale come quella statunitense.

Prima di occuparmi di tale argomento però, occorre accennare anche a come Rorty, nel periodo di produzione filosofica che sto considerando, sviluppi ulteriormente la sua prospettiva post-filosofica, la quale sarà poi esposta più compiutamente nell'opera del 1989. Questo sviluppo concerne fondamentalmente la precisazione di alcuni punti di opposizione tra ciò che, nelle intenzioni dell'autore, caratterizza una prospettiva post-filosofica, e la tradizione di pensiero che va da Platone

alla filosofia analitica. Nel fare ciò, egli abbandona sempre di più il ricorso all'ermeneutica gadameriana, la quale, come si è visto, era stata la protagonista delle pagine conclusive di *Philosophy and the Mirror of Nature*, in favore di un sempre più deciso recupero della tradizione pragmatista, rappresentato dall'interesse crescente nei confronti del pensiero di Dewey. Rorty, dunque, cesserà di fare riferimenti espliciti alla filosofia di Gadamer, pur mantenendo in uso la nozione di "conversazione" tratta dalla lettura del filosofo tedesco. Una tale nozione, serve infatti all'autore per sbarazzarsi definitivamente dei progetti filosofici epistemologicamente orientati alla ricerca di fondamenti della conoscenza,<sup>1</sup> ma viene tuttavia slegata dal nome di Gadamer per venire invece associata alla lezione fornitagli dai suoi eroi filosofici del XX secolo: Dewey, Wittgenstein e Heidegger. L'autore, in questo modo, vuole rendere esplicito ancora una volta che il suo obiettivo filosofico non consiste più, come invece accadeva nella tradizione epistemologica, nello scoprimento delle essenze, ma piuttosto nel sapere individuare il vocabolario corretto ad ogni scopo pratico. Così facendo, egli equipara la propria nozione di "conversazione" all'idea deweyana di "cultura", intesa come l'unico campo sul quale lavorare per "salvare l'essere umano", senza che vi sia però il bisogno di fornire a quest'ultimo una descrizione delle condizioni trascendentali che gli rendano possibile la conoscenza della realtà nella quale vive e si muove. Proprio quest'idea costituisce quel cambio di argomento nelle discussioni filosofiche il quale Rorty afferma che i pragmatisti suggerirebbero ai propri colleghi.<sup>2</sup> Proprio per questo, il filosofo americano, dichiarandosi pragmatista (e anche post-filosofo) non intende più partecipare in maniera attiva al dibattito accademico a lui contemporaneo incentrato su questioni per così dire troppo tecniche, oltre che derivanti da un'idea di filosofia che egli aspira ad abbandonare.

Per lo stesso motivo diviene crescente nella riflessione rortiana l'interesse nei confronti di problematiche politico-sociali, anche in ossequio all'ammirazione per la figura di Dewey, il quale era stato, a sua volta, un pensatore molto attivo politicamente. Come è facile immaginare ricordando ciò che fino a qui ho detto, il fatto che Rorty si interessi a questioni di natura politica non lo porta all'elaborazione di teorie politiche in senso classico, le quali abbiano lo scopo di indicare dei principi storici da cui dedurre la forma "corretta" che la società contemporanea dovrebbe assumere. Il suo approccio alla sfera socio-politica rimane infatti profondamente

---

1 L'importanza della nozione di "conversazione" risiede infatti, per Rorty, nel fatto che essa può, al massimo, portare come conseguenza una persuasione degli interlocutori che vi partecipano mediante degli strumenti che il filosofo americano definisce "retorici", intendendo con ciò il fatto che essi consistano, essenzialmente, delle parole di un dato linguaggio. La tipologia di fondamenti logico-teoretici utilizzati dagli autori appartenenti alla linea di pensiero platonico-kantiana per giustificare le proprie teorie filosofiche, rischia, come Rorty stesso scriverà in *Contingency, Irony and Solidarity*, di trasformarsi in una qualche forma di violenza da parte del pensiero, poiché in questo caso si vorrebbero legare le parole del linguaggio a delle essenze storiche di natura ontologica, delle quali tali parole appunto sarebbero dei meri segnaposto all'interno del discorso filosofico.

2 Cfr. l'introduzione che Rorty scrive per il suo volume *Consequences of Pragmatism*, op. cit., pp. 11-38.

antikantiano e quindi, di conseguenza, antifondazionalista. Piuttosto, Rorty si schiera dalla parte di Hegel e, soprattutto, di Dewey, proseguendo infatti la critica, comune ad entrambi gli autori appena nominati, rivolta all'idea dell'esistenza di una natura umana storica, la quale assuma il ruolo di depositaria delle leggi morali da applicare in maniera standardizzata all'interno delle società, di modo da poter, in tal modo, discernere facilmente tra comportamenti razionali (moralmente appunto in questa prospettiva) o meno. La propria posizione in merito a questioni come quelle appena enunciate è efficacemente riassunta da Rorty in un suo articolo pubblicato nel 1983, dal titolo *Postmodern Bourgeois Liberalism*, successivamente incluso dall'autore nel primo volume dei suoi *Philosophical Papers*. In questo scritto, il filosofo chiarisce la differenza, dal proprio punto di vista, tra una prospettiva kantiana ed una hegeliana in merito alla trattazione di un tema come quello del rapporto tra l'individuo e la società cui costui appartiene. Per fare ciò, egli prende spunto dal dibattito, a lui contemporaneo, concernente le accuse di irresponsabilità sociale rivolte nei confronti degli intellettuali suoi colleghi, cui viene rimproverato un'isolamento volontario dalla propria comunità di appartenenza in nome dell'adesione ad un'altra comunità, sia essa rappresentata da un'altra epoca storica o da un sottogruppo della comunità attuale. Riguardo a tali argomentazioni, l'autore scrive:

Non è chiaro se sia possibile accusare di irresponsabilità sociale coloro che scelgono questo tipo di emarginazione. Non si può essere irresponsabili di una comunità di cui non ci si considera membro. [...] Perché tale critica abbia senso dovrebbe esistere una sovracomunità con la quale fosse obbligatorio identificarsi: l'umanità in quanto tale. [...] Alcune persone credono che una tale comunità esista. Vi sono persone convinte che esistano cose come la dignità umana intrinseca, i diritti umani intrinseci e una distinzione storica fra le esigenze della morale e quelle della convenienza. Chiamiamo queste persone «kantiani». Si contrappongono alle persone per le quali «umanità» è una nozione biologica più che morale, persone convinte che non esista nessuna dignità umana che non sia derivata dalla dignità di qualche comunità specifica e che non ci si possa appellare a nulla all'infuori dei meriti relativi di varie comunità reali o ipotizzate valutate secondo criteri imparziali che ci aiuteranno a soppesare tali meriti. Chiamiamo queste persone «hegeliani».<sup>3</sup>

Schierandosi dalla parte degli hegeliani, Rorty trova, a mio parere, il modo di mantenere la sua attitudine al naturalismo pragmatista, senza però aver bisogno di ricorrere ad un discorso filosofico basato su premesse epistemologiche alla maniera classica. Egli, infatti, considera fuorviante l'uso "kantiano" della nozione di responsabilità sociale, in quanto esso implicherebbe la lealtà da parte dell'individuo a qualcosa che venga avvertito come superiore tanto a se stesso, quanto alla comunità storicamente data cui egli appartiene. Tuttavia, il distacco da una prospettiva fondazionalista in

---

<sup>3</sup> Cfr. R. Rorty, *Postmodern Bourgeois Liberalism*, in id., in *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol.1*, op. cit., pp.265-266.

nome di un'idea di morale definita come «l'interesse di una comunità storicamente condizionata»<sup>4</sup> non impedisce a Rorty di riconoscersi nella tradizione politica liberale del proprio tempo, senza per questo abbracciare l'idea che l'abbandono del tipo di razionalità di derivazione illuministica avrebbe come conseguenza la distruzione delle pratiche delle società liberali che da tale nozione di razionalità sarebbero appunto giustificate. A questo scopo, è quindi necessario elaborare un modo di evitare le critiche di irresponsabilità di marca kantiana, fondate su di una nozione di morale intesa come il comune interesse del genere umano. Per evitare tali obiezioni, è funzionale la distinzione che Rorty stabilisce tra il liberalismo filosofico di tipo kantiano, consistente in un insieme di principi volti a giustificare l'aspirazione a vivere in una società liberale, e quello che egli definisce il liberalismo borghese post-moderno, il quale è utile per riassumere le speranze liberali degli intellettuali, ma non per giustificarle epistemologicamente. Egli desidera infatti preservare la tradizione liberale derivante dall'Illuminismo, tuttavia senza ricorrere ad una giustificazione di essa in senso filosofico tradizionale, cioè senza utilizzare quei «tradizionali capisaldi kantiani, capisaldi tra cui figura una teoria della "razionalità" e della "morale" intese come entità transculturali e astoriche».<sup>5</sup> Difatti, tale liberalismo borghese post-moderno è definito dall'autore come «il tentativo hegeliano di difendere le istituzioni e le pratiche delle ricche democrazie del Nord Atlantico senza fare ricorso a tali capisaldi».<sup>6</sup> Egli specifica poi:

Lo chiamo «borghese» per porre in rilievo che la maggior parte delle persone alle quali mi riferisco non avrebbe nulla da ridire sulla tesi marxista secondo la quale molte di quelle istituzioni e pratiche sono possibili e giustificabili solo in certe condizioni storiche e in special modo economiche. [...] Uso «postmoderno» nel senso attribuito al termine da Jean-Francoise Lyotard, per il quale l'atteggiamento postmoderno è quello della «sfiducia nelle metanarrazioni», narrazioni che descrivono o predicono le attività di entità come l'io noumenico, lo Spirito Assoluto o il proletariato. Queste metanarrazioni sono storie che mirano a giustificare la lealtà nei confronti di, o la rottura con, certe comunità contemporanee, ma non sono narrazioni storiche concernenti ciò che queste o altre comunità hanno fatto in passato né prefigurazioni di ciò che potrebbero fare in futuro <sup>7</sup>

La difficoltà di usare questa nuova definizione per il liberalismo contemporaneo risiede, secondo l'autore, nel fatto che occorre sciogliere quest'ultimo dalla terminologia illuministica che esso si trova ad utilizzare, la quale esprime, tra le altre cose, la nota distinzione kantiana fra morale e convenienza. La proposta di Rorty consiste, allora, in una reinterpretazione di tale terminologia, in accordo con le sue idee riguardo alla scelta dei vocabolari per scopi pratici, e in particolare della

---

4 Cfr. *ibidem* p. 267.

5 Cfr. *ivi*.

6 Cfr. *ivi*.

7 Cfr. *vi*.

distinzione fra moralità e convenienza. La mossa di partenza consiste infatti nel ripensare l'io morale di natura kantiana definendolo, invece, come una rete di credenze, le quali, in accordo con un'idea quineana cui ho già accennato e condivisa da Rorty, sono coinvolte in un continuo processo di ritessitura, senza riferimento a criteri generali ma piuttosto secondo le modalità di un adattamento all'ambiente circostante. Oltre a queste credenze e desideri, infatti, non vi è nulla di simile all'essenza di un io morale da contrapporre a degli attributi accidentali posseduti da quest'ultimo. Quindi, all'interno di tale prospettiva di ispirazione quineana, la razionalità e la moralità consistono, per Rorty, in un «comportamento adattivo di tipo pressappoco analogo al comportamento tenuto in circostanze simili dagli altri membri di qualche comunità pertinente»<sup>8</sup> e non nella comprensione di qualcosa come l'essenza della dignità umana, alla quale conformarsi per vivere in maniera moralmente corretta all'interno di una società liberale. Naturalmente, ciò non significa, precisa immediatamente l'autore, abbandonare la nozione di "dignità umana", ma piuttosto intenderla non in quanto basata su fondamenti metafisici, ma come adottata in maniera concorde da una comunità storicamente data, in questo caso la tradizione delle democrazie occidentali originatesi a partire dall'Illuminismo. Detto in altro modo, ciò significa che la giustificazione delle pratiche morali si basa su una narrazione storica e non su una metanarrazione filosofica. In questa prospettiva sfumano dunque anche i confini tra la moralità e la convenienza in senso kantiano, poiché esse rappresentano, nell'interpretazione rortiana, due parti dell'io come rete di credenze, alle quali l'individuo può fare ricorso senza che una di esse goda di privilegi epistemici nei confronti dell'altra. La morale, infatti, è descritta da Rorty in queste pagine attraverso una terminologia che egli riprende da Sellars, cioè come una questione che riguarda le "intenzioni che noi siamo" (*we-intentions*). Infatti, i dilemmi morali, prosegue l'autore, sono dovuti alle identificazioni che il soggetto pone tra sé e una o più comunità ed il rifiuto di emarginarsi da esse, identificazioni che si sviluppano attraverso i processi di acculturazione dell'individuo. Rorty osserva che le tensioni di carattere culturale all'interno di una società, specie nelle società pluralistiche proprie dell'Occidente del XX secolo, vengono molto più frequentemente risolte con il ricorso ad accordi basati su convenienze, piuttosto che con l'invocazione di principi generali cui adeguarsi. Secondo la prospettiva propria del liberalismo borghese postmoderno, infatti, la formulazione di principi generali viene ridotta a dei casi limite, quali, come nell'esempio riportato da Rorty, la stesura di una carta costituzionale. Al contrario, la politica democratica esprime il meglio di sé quando considera il proprio discorso come

lo scambio di ciò che Wittgenstein chiamava «promemoria per uno scopo

---

8 Cfr. *ibidem* p. 268.

particolare» - aneddoti sugli effetti passati di varie pratiche e previsioni riguardanti ciò che accadrebbe se alcune di tali pratiche venissero o meno modificate. Le deliberazioni morali del liberale borghese postmoderno rientrano in gran parte in questo stesso tipo di discorso [...].<sup>9</sup>

Riassumendo, Rorty dichiara che questo tipo di postmodernismo, caratteristico della figura dell'intellettuale liberale che egli ha in mente, non è altro una nuova espressione dell'invito formulato da Putnam ad abbandonare, nella corso della propria indagine, in qualsiasi campo della cultura questa si attui, la ricerca del già citato punto di vista di Dio. Tuttavia ciò non implica, come negli altri casi in cui Rorty utilizza questa tesi putnamiana, l'equiparazione di postmodernismo e relativismo. Infatti, Rorty, in chiusura del saggio che sto brevemente esaminando, sostiene che l'accusa di relativismo nei confronti di un liberale borghese postmoderno non coglie il suo bersaglio, poiché chi formula tali critiche intende attribuire al pensatore postmoderno una metanarrazione da cui trarre il fondamento per le sue scelte pratiche. Rorty afferma, al contrario, che solamente attribuendo una metanarrazione a chi sostiene una posizione filosofica è possibile considerare costui un relativista.

L'idea di una morale basata su aneddoti invece che su principi è inoltre considerata da Rorty uno dei maggiori contributi della riflessione di Dewey al pensiero liberale americano. Non è un caso infatti che l'autore, specificatamente negli anni '80, intraprenda una rivalutazione del filosofo americano appena menzionato anche nel ruolo di ingegnere sociale sovente attribuitogli. Per Rorty, c'è bisogno dunque di una sorta di ritorno a Dewey. Scrivo ritorno poiché l'autore nota come i filosofi sociali a lui contemporanei abbiano sempre di più abbandonato il punto di vista deweyano in materia di morale, per tentare invece un ripristino di teorie morali fondazionali sulla scia di quella rintracciata nella filosofia di Kant. Ciò è dovuto al fatto che, secondo Rorty, dopo la guerra del Vietnam, gli intellettuali americani della fine del XX secolo non fossero più capaci di guardare a se stessi e alla propria nazione come ad un esempio di società liberale, come invece poteva accadere a coloro che avevano invece vissuto nell'America del primo '900, ambiente nel quale lo stesso Dewey sviluppò le proprie riflessioni. Tuttavia, per Rorty, le società occidentali possono continuare a tenere in vita la tradizione liberale senza il bisogno di fondamenta teoriche.

Il ritorno a Dewey auspicato dall'autore, infatti, consiste nel contribuire, attraverso l'attività filosofica, all'ampliamento del consenso morale presente all'interno della propria comunità e riguardante proprio le pratiche sociali di quest'ultima, di modo da far progredire sempre di più il grado di liberalismo presente all'interno della propria società di appartenenza. Tale liberalismo, il quale si esplicita dunque, sul piano politico, attraverso le istituzioni di una democrazia liberale, è

---

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.* p. 270.

figlio di un nuovo approccio alla riflessione morale. Contro la fondazione cartesiano-kantiana delle dottrine morali, Rorty individua infatti in una massima di Ruggero Bacone la quale, in breve, afferma la bontà di qualcosa in base alla sua funzionalità a livello sociale, l'antesignano del progetto deweiano di ingegneria sociale a cui egli vorrebbe legare nuovamente l'attività filosofica. Bacone viene interpretato da Rorty, infatti, come quel pensatore che, ai processi di fondazione epistemologica di stampo cartesiano, opponeva la nozione di "affermazione di sé". Anche grazie a quest'idea, l'autore concepisce la propria critica alla tradizione fondazionalista che intende ascrivere la giustificazione delle teorie politiche liberali ad argomentazioni filosofiche. Per Rorty è piuttosto l'inverso.

## **2. *Intorno a una teoria politica "non filosofica".***

Se, dunque, bisogna stabilire una scala gerarchica nella cultura umana, per l'autore, sicuramente la democrazia liberale occupa un posto più alto della filosofia. Questa tesi apparentemente provocatoria può essere considerata come un'altra espressione della critica rortiana all'idea della filosofia come superscienza risalente all'età moderna. Inoltre, quest'ultima tesi, esposta in maniera organica in *Priority of Democracy to Philosophy*, scritto nel 1984 e incluso poi in *Philosophical Papers Vol.I*, si situa al punto di arrivo della critica nei confronti della tradizione analitica formulata da Rorty, ed è tuttavia elaborata con l'importante ausilio di argomentazioni e spunti filosofici tratti proprio dal dibattito interno a tale corrente di pensiero. Come ha notato infatti A.G. Gargani, curatore dell'edizione di varie opere di Rorty in Italia,

Questo testo di Rorty [*Philosophical Papers Vol.I*] è un libro che tratta di filosofia, di teoria semantica, di epistemologia, ma è anche un libro che affronta questioni etiche, politiche e che culmina nell'affermazione della «priorità della democrazia sulla filosofia». Anche in questo ordine di problemi Rorty manifesta quel disincanto che, a suo giudizio, ha fatto più bene che male, che ha evitato più pericoli di quanti ne abbia provocati. Il disincanto è un atteggiamento mentale e intellettuale, ma è anche un impegno al quale si deve stare, una volta che il concetto di una ragione umana universale risulta impraticabile e irrecuperabile, una volta che l'io non è il centro trascendentale, a priori e atemporale della figura umana. Il discorso etico-politico di Rorty è radicato infatti nella sua revisione critica della metafisica.<sup>10</sup>

Fondamentale per capire la tematica della priorità della politica democratica sull'attività filosofica, in un contesto di demistificazione della storia della metafisica come quello descritto da Gargani, è la riconsiderazione, avvenuta nel corso degli anni '80, da parte di Rorty, del pensiero di John Rawls. Se dapprima il filosofo americano veniva inteso dall'autore, sulla base di una prima lettura del suo

<sup>10</sup> Cfr. lo scritto di A.G. Gargani in apertura alla traduzione italiana di R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol.I*, op. cit., p. XXI.

*A Theory of Justice*, come un rappresentante dell'ennesimo tentativo kantiano di elaborare una teoria morale canonica, con il passare degli anni, Rorty modifica il suo giudizio in merito a questo argomento. La lettura degli scritti successivi di Rawls, lo porta infatti ad includere questo filosofo nel gruppo degli hegeliani antifondazionalisti già menzionato in precedenza. Questa interpretazione della filosofia rawlsiana viene espressa in *Priority of Democracy to Philosophy*. In questo scritto, l'autore prende le mosse dalla tesi di Thomas Jefferson, nella quale egli individua l'orientamento anche della attuale politica liberale americana, secondo cui la sfera politica può essere tenuta separata, e tuttavia convivere, con la discussione sulle credenze riguardo alle questioni ultime (principalmente di ordine teologico secondo Jefferson), senza sostituire ad esse, come in molti casi è avvenuto dopo l'Illuminismo, una serie di assunti volti a formare il corpo di quella che ha tutta l'aria di essere, per Rorty, nient'altro che una nuova religione ma di stampo civile. Per Jefferson (e per Rorty) al contrario, l'esistenza delle società democratiche è indipendente dall'accordo dei loro appartenenti su questioni di tal genere. Infatti, sarebbe sufficiente un processo di privatizzazione della religione da parte dei cittadini, i quali possono dunque professare o meno la propria fede liberamente, a patto di non cadere in quello che Rorty definisce "fanatismo". In questo contesto il termine sta ad indicare il rifiuto di un individuo di abbandonare le proprie credenze anche nel caso in cui egli non sia in grado di giustificarle di fronte alla maggioranza dei membri della comunità cui appartiene.

Rorty identifica però due aspetti indesiderabili derivanti da questa scissione tra privato e pubblico di matrice illuminista. Il primo aspetto è definito dall'autore come assolutista, in quanto consistente nell'affermare che ogni individuo sia dotato delle virtù civiche che gli sono necessarie non in base a qualche rivelazione divina, ma grazie alla propria coscienza, intesa in senso moderno come facoltà universale caratterizzante l'essere umano. Oltre a permettere agli uomini di discernere la razionalità dall'irrazionalità, la coscienza intesa nel modo appena descritto permetterebbe loro di acquisire una specifica dignità e dei diritti in quanto esseri umani dotati di un'essenza ben precisa. Il secondo aspetto del compromesso jeffersoniano è invece individuato da Rorty nella conseguenza pragmatica di esso la quale afferma che l'individuo può essere costretto a ignorare la propria coscienza in favore dell'utile pubblico, nel caso costui detenga delle credenze utili pubblicamente ma ingiustificabili nei confronti della propria comunità. L'autore illustra poi come l'idea illuminista di razionalità esprima un tentativo di eliminare la tensione fra questi due poli in seno al compromesso appena descritto. La filosofia di matrice illuminista, infatti, elabora in proposito una serie di teorie della verità nelle quali quest'ultima nozione è sinonimo di giustificazione di fronte all'umanità intera tramite la speciale relazione che intercorrerebbe fra l'essenza storica dell'uomo e la verità morale. Tramite le teorie della verità di questo tipo, i pensatori illuministi ritenevano di aver risolto i



problemi su come discernere il comportamento razionale da quello irrazionale, cioè frutto del pregiudizio prodotto da una sorta di falsa coscienza non in grado di giustificarsi di fronte alle altre creature razionali. Liberarsi di tale pseudocoscienza non costituirebbe dunque una perdita ma piuttosto un guadagno, poiché consentirebbe all'individuo, tramite la discussione razionale con i suoi simili, di giungere alla "giusta soluzione" nelle controversie morali, attraverso un procedimento identico a quello applicato all'interno dello studio delle scienze naturali, in quanto entrambe le attività sono modellate sullo stesso paradigma di razionalità importato dal pensiero filosofico moderno. Tuttavia, Rorty mette in luce che il modo di risolvere la questione proposto dal razionalismo di matrice illuminista è stato messo in questione nel XX secolo. Parecchi pensatori appartenenti a diversi settori della cultura hanno fornito infatti dei contributi per sollevare dei dubbi riguardanti la legittimità di mantenere ancora l'assunzione illuminista che «la religione, il mito e la tradizione possono essere contrapposti a qualcosa di storico, a qualcosa di comune a tutti gli esseri umani in quanto umani».<sup>11</sup> Scrive in proposito Rorty:

Filosofi come Heidegger e Gadamer ci hanno fornito modi di concepire gli esseri umani come entità integralmente storiche. Altri filosofi, come Quine e Davidson, hanno attenuato la distinzione tra verità di ragione permanenti e verità di fatto temporanee. La psicoanalisi ha attenuato la distinzione tra la coscienza morale e le emozioni di amore, odio e paura, e dunque la distinzione tra moralità e prudenza. Il risultato è stato quello di cancellare l'immagine dell'io comune alla metafisica greca, alla teologia cristiana e al razionalismo illuministico: l'immagine di un centro naturale storico, il luogo della dignità umana, circondato da una periferia avventizia e inessenziale.<sup>12</sup>

L'abbandono dell'idea di io appena descritta reca come effetto dunque la cancellazione del legame fra verità e giustificazione postulato dal razionalismo illuminista, con la conseguenza che anche la versione illuminista del compromesso jeffersoniano non è più una via praticabile. Infatti, secondo Rorty, si deve registrare la polarizzazione delle teorie sociali in seno a tale compromesso. Dunque, prosegue l'autore, ci si pone il dilemma se abbracciare il lato assolutista o pragmatico di esso, ai quali ho prima accennato. Sostenere la soluzione assolutista equivale a continuare credere nell'esistenza di un modo "giusto" di risolvere le controversie morali, ma senza presupposti metafisici. Ciò significa continuare a parlare dell'esistenza di diritti specificatamente umani dei quali gli individui hanno goduto in ogni epoca, pur da una prospettiva antiessenzialista. Questa risposta appare a Rorty come problematica, per questo egli preferisce accogliere di buon grado il lato del dilemma definito pragmatico, il quale corrisponde, nelle intenzioni dell'autore, al punto di

---

11 Cfr. R. Rorty, *Priority of Democracy to Philosophy*, in id., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol. I*, op. cit., p. 238.

12 Cfr. *ibidem* pp. 238-239.

vista adottato dalla filosofia pragmatista. In questo modo, sostiene egli, possiamo sia continuare a prendere sul serio la nozione di diritti umani, sia distinguere un comportamento razionale da uno fanatico. Questa distinzione però non va più basata sulla conformità a concetti astorici ma su «qualcosa di relativamente locale ed etnocentrico»,<sup>13</sup> cioè una particolare tradizione culturale. In questo senso, afferma Rorty, razionale è ciò che riusciamo a giustificare di fronte alla comunità cui apparteniamo. L'autore paragona quest'ultima mossa ad un'identificazione con la propria comunità storicamente situata sulla scia della riflessione di Hegel. In quest'ottica pragmatista, infine, è trascurabile la questione se una giustificazione che siamo in grado di fornire all'interno della nostra società ai nostri simili implichi in qualche modo una verità. Rorty aderisce dunque a questa linea di pensiero appena descritta nella quale egli inserisce anche i nomi di Dewey e di Rawls, fornendo una particolare interpretazione delle teorie filosofiche di quest'ultimo a cui tornerò tra breve. In questo modo, l'autore si libera della prospettiva ancora troppo kantiana rappresentata dall'altro polo del compromesso jeffersoniano ma, allo stesso tempo, prende le distanze da altri pensatori a lui contemporanei, come Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, i quali elaborano delle teorie sociali che possono essere raccolte raccolte sotto la denominazione di comunitariste. Rorty rintraccia l'origine del comunitarismo, anche se in una versione particolarmente estremizzata, sia nel pensiero di Heidegger, che nella *Dialettica dell'Illuminismo* pubblicata da Adorno e Horkheimer. Anche il pensiero comunitarista, in modo affine al pragmatismo, rifiuta l'idea di razionalità di tipo illuministico e la nozione di diritti umani astorici, ma le affinità con la corrente filosofica americana si esauriscono qui. Per il comunitarismo infatti, prosegue Rorty, il rifiuto delle teorie sociali illuministiche porta con sé anche dei dubbi sulla possibilità della sopravvivenza delle istituzioni politiche e sociali che dall'Illuminismo stesso sono sorte. Il pragmatismo è identificato nella prospettiva comunitarista, ad esempio in Adorno e Horkheimer, come l'esito inevitabile della razionalità illuministica, ed è considerato da questi due autori una filosofia troppo debole per poter elaborare una teoria morale capace di tenere insieme una società, una volta che essa venga slegata dai propri fondamenti filosofici ereditati dall'epoca moderna. Tuttavia, Rorty liquidava questa critica come un semplice giudizio empirico di carattere sociologico riguardante che cosa sia necessario per tenere unita una certa società. A preoccupare l'autore non è neanche il giudizio morale espresso da MacIntyre sul fatto che la società liberale contemporanea produca degli individui dal basso profilo culturale, e che quindi i vantaggi di tale tipo di società non compensino gli svantaggi da essa arrecati. Piuttosto, egli si preoccupa maggiormente di confutare i punti di vista come quelli di Taylor, i quali puntano alla creazione di teorie dell'io morale fornite della consapevolezza storica dell'individuo ricavata dai lavori di Hegel e Heidegger. Per fare ciò, Rorty deve interrogarsi

---

13 Cfr. *ibid.* p. 239.

nuovamente sulla necessità di fondamenti filosofici per le società liberali. Ancora una volta egli, attraverso la sua risposta negativa a tale domanda, si schiera con Dewey. Egli, tuttavia, riconosce a Taylor la correttezza dell'idea che sia la società, in un certo qual modo, a costituire l'individuo appartenente ad essa. Ciò che invece egli non concede a quest'ultimo riguarda l'eccessiva rilevanza, oserei dire metafisica, che egli attribuisce a quest'idea, fatto questo che lo accomuna ad Heidegger e agli autori della *Dialettica dell'Illuminismo*.

Oltre a Dewey, sempre presente nella riflessione rortiana, l'altro alleato fondamentale per mostrare come le democrazie liberali non necessitino di una fondazione filosofica è, nelle pagine che sto prendendo in esame, come ho già anticipato, Rawls. La tesi di Rorty è infatti che quest'ultimo, soprattutto nel periodo di riflessione che seguì la pubblicazione del suo *A Theory of Justice*, abbia tentato di elaborare una visione della società fondata su un principio simile a quello jeffersoniano applicato alla filosofia, piuttosto che su un principio morale di tipo kantiano.<sup>14</sup> Rawls avrebbe infatti riconosciuto, come Rorty, l'inadeguatezza delle teorie morali elaborate seguendo quelle sorte nel contesto della filosofia moderna al fine di fornire una descrizione della società liberale contemporanea. Per Rawls, è necessario infatti abbandonare molti temi propri della riflessione filosofica classica nel momento in cui si vuole elaborare una teoria politica ai giorni nostri. Questo fatto è dettato dalla sua convinzione che le società democratiche contemporanee non siano il prodotto di assunti filosofici secondo cui esse corrisponderebbero al necessario risultato conseguito seguendo i principi di un'unica "vera" teoria della giustizia politica. Piuttosto, in un senso storicista apprezzato da Rorty, Rawls riconduce la caratterizzazione delle società liberali delle quali intende occuparsi fondamentalmente a tre eventi storici della modernità: le guerre di religione conseguenti alla Riforma protestante del 1517, lo sviluppo dei governi costituzionali occidentali e l'economia di mercato di matrice capitalistica applicata su vasta scala. Proprio per la complessità della storia delle società moderne Rawls, secondo Rorty, suggerirebbe di mettere da parte questioni come la natura storica dell'io, le quali sarebbero irrivelanti per una teoria politica, proprio nello stesso modo in cui Jefferson, seguendo i principi dell'Illuminismo, aveva messo tra parentesi le questioni teologiche nel momento in cui si occupò di riflettere intorno ai diritti del cittadino di una società democratica. In questo modo, sottolinea Rorty, si può inoltre ignorare la domanda che chiede se una certa concezione filosofica, propria di alcuni individui, sia coerente con la società cui essi appartengono. Così facendo può essere evitata la critica al liberalismo americano mossa ad esempio dagli autori della Scuola di Francoforte poiché, ai fini di una teoria politica, non è necessario sostituire delle dubbie concezioni filosofiche con altre ritenute migliori, ma, alla maniera jeffersoniana, è

---

<sup>14</sup> Rorty, per la sua interpretazione di Rawls come pensatore antifondazionalista, considera soprattutto un articolo che quest'ultimo scrisse nel 1985, intitolato *Justice as Fairness: political not metaphysical*.

sufficiente ignorare la rilevanza sociale di queste ultime. Rawls, infatti, rifiutando l'idea di una società filosoficamente fondata sull'adesione ad un ordine metafisico indipendente da essa, secondo Rorty,

suggerisce che ci si limiti a raccogliere «convinzioni consolidate come la credenza nella tolleranza religiosa e il rifiuto della schiavitù» e poi «si cerchi di organizzare le idee intuitive fondamentali e i principi impliciti in queste convinzioni in una concezione coerente della giustizia».

Questo atteggiamento è integralmente storicistico e antiuniversalistico. Rawls può concordare di tutto cuore con Hegel e Dewey contro Kant e può affermare che il tentativo dell'Illuminismo di liberarsi dalla tradizione e dalla storia, per fare appello alla «Natura» o alla «Ragione», costituisce un autoinganno. Egli può ritenere che un simile appello sia un tentativo mal indirizzato di far fare alla filosofia quello che la teologia non è riuscita a fare. Lo sforzo di Rawls di «fermarsi alla superficie, filosoficamente parlando», può essere considerato come uno sviluppo ulteriore del rifiuto da parte di Jefferson della teologia.<sup>15</sup>

Dunque, la concezione appena riassunta da Rorty, non richiede premesse filosofiche per la costituzione di una teoria politica. Tuttavia, tali premesse filosofiche sono, nell'idea di Rorty, limitate ad un'idea di filosofia intesa come epistemologia, interessata quindi a stabilire le condizioni di possibilità di conoscenza da parte del soggetto morale, o tutt'al più di una filosofia intesa come antropologia filosofica. Dunque, nel contesto rawlsiano, fare a meno della filosofia significherebbe all'incirca fare a meno delle dispute filosofiche sulla natura umana. L'autore sa bene che una tale definizione della filosofia è riduttiva e che essa non rende conto dell'attività filosofica in senso generale, tuttavia egli adduce una giustificazione di carattere storiografico a questo fatto. Infatti, il tema del soggetto umano e l'esame della natura di quest'ultimo, sono stati, secondo la ricostruzione della maggior parte degli storici del pensiero, Rorty compreso, gli argomenti principali del panorama filosofico a partire dall'epoca moderna, i quali hanno caratterizzato la metafisica e l'epistemologia, discipline considerate il nocciolo della speculazione filosofica, a partire dal 1600 fino ai giorni nostri. Se si considera questo punto di vista, Rawls desidererebbe, dunque, soltanto tenere separata la propria idea della giustizia da applicare alla società contemporanea dalle discussioni sulla natura umana e le eventuali caratterizzazioni metafisiche di quest'ultima. A dimostrazione di ciò, Rorty riporta un'argomentazione contro quello che precedentemente ho definito come fanatismo, cioè il comportamento irrazionale del cittadino basato sull'esercizio della propria coscienza individuale su tematiche distinte dalla riflessione propriamente politica. Contro questi comportamenti infatti, nella concezione di Rawls, la democrazia liberale impiegherà il proprio potere coercitivo non in quanto l'esercizio della coscienza individuale del cittadino

---

15 Cfr. R. Rorty, *Priority of Democracy to Philosophy*, op. cit., p. 243.

minaccia in tali casi una verità morale di ordine metafisico, ma in quanto minaccia le stesse istituzioni democratiche. Per questo, Rorty vede nella prospettiva appena descritta un tentativo di porre fine alle descrizioni ideologiche della realtà, in quanto una società liberale può basare la propria autorità solamente su di un accordo stipulato fra i suoi membri i quali si riconoscono nella provenienza dalla medesima tradizione culturale e nella volontà di fare fronte ai medesimi problemi. È dunque per i motivi appena descritti che occorre non pensare più, come anche Rorty aveva fatto in passato, a *A Theory of Justice* di Rawls come ad un tentativo neokantiano di proporre una teoria filosofica dell'io umano, ma piuttosto conviene leggere quest'opera come una descrizione storico-sociologica della società democratica contemporanea al suo autore. Scrive Rorty infatti in proposito:

leggendolo *A Theory of Justice* come un libro politico piuttosto che metafisico, si può constatare che quando Rawls dice che «l'io viene prima dei fini che esso persegue», egli non intende dire che c'è un'entità chiamata «io» che è qualcosa di distinto dalla rete di credenze e di desideri che quell'io «possiede». Quando egli dice che «non dovremmo tentare di dar forma alla nostra vita, rivolgendoci in primo luogo al bene definito in maniera indipendente», egli non fonda questo «dovremmo» su una tesi relativa alla natura dell'io. Si deve postillare «dovremmo» non con «a causa della natura intrinseca della moralità» o «perché una capacità di scelta costituisce l'essenza della personalità», ma piuttosto con «a causa del fatto che noi – eredi moderni delle tradizioni di tolleranza religiosa e di governo costituzionale – poniamo la libertà al di sopra della perfezione».<sup>16</sup>

Rawls, nelle parole di Rorty, sta dunque rifiutando la ricerca di un punto esterno dal quale valutare in maniera neutrale la società. Ciò potrebbe, tuttavia, condurre all'accusa di relativismo nei suoi confronti, accusa che Rorty supera facendo ricorso alla sua già menzionata idea dell'inevitabilità di una componente etnocentrica nella valutazione delle teorie. Rawls aspira, piuttosto, a trovare una posizione intermedia tra il relativismo e l'elaborazione di una teoria morale di tipo kantiano, e tale punto intermedio, per Rorty, non può essere fornito da altro che da una prospettiva storicistica ed etnocentrica. Tuttavia, da questo punto di vista, è comunque possibile tracciare un confine tra comportamenti razionali e irrazionali all'interno della società liberale. Per usare l'esempio del testo rortiano, è infatti possibile spiegare perché prospettive come quella espressa ad esempio dalla filosofia di Nietzsche possano essere considerate come antidemocratiche, permettendo così di giustificare l'epiteto rawlsiano di "folli" riservato ai sostenitori di tali prospettive. Questa giustificazione non può essere fornita, però, semplicemente esprimendo una preferenza per le società di tipo liberale. Infatti, Nietzsche è un "folle" non perché ha mal compreso qualche dottrina filosofica sulla natura umana, ma poiché il suo progetto di vita non può essere in alcun modo

---

16 Cfr. *ibidem* p. 247.

assimilato ai progetti di vita elaborati dai cittadini di una democrazia liberale. Ciò che è normale e ciò che è folle, infatti, è determinato, secondo Rorty, da quello che i membri di una società storicamente situata possono stabilire come tale. Certo, precisa Rorty, il principio di tolleranza inviterebbe a cercare un accordo che fosse il più ampio possibile, ma ciò non significa che occorra accettare le proposte di pensatori come Nietzsche solamente tramite una ricezione passiva dei termini del vocabolario usato per formularle. Il contributo di Nietzsche alla cultura liberale, se ve ne è uno, e credo che Rorty non si dimostri affatto totalmente cieco di fronte all'opera del filosofo tedesco, può quindi essere meglio compreso ed utilizzato per gli scopi della società liberale se trattato, il che equivale a dire filtrato, attraverso il vocabolario di quest'ultima. Questo modo di considerare tale la questione, prosegue Rorty, può sembrare riduttivo poichè appare andare contro quella convinzione, ampiamente radicata all'interno della storia della filosofia, che l'autore identifica come "socratismo". In breve, essa affermerebbe che la disposizione all'ascolto delle argomentazioni in maniera completa e paziente, condurrà un individuo ad essere necessariamente persuaso nei confronti della verità. Quest'idea, però, presuppone che la persuasione appena citata agisca sulla nozione storica di razionalità intesa come centro qualificante dell'io umano. Per una prospettiva storicistica come quella rortiana, tale premessa è problematica. Dunque, egli preferisce concepire, sulla scia di Rawls e ai fini di una teoria politica, l'io umano come privo di qualsiasi centro che lo caratterizzi e considerare quest'ultimo come il semplice prodotto di una contingenza storica. Il tema della contingenza sarà applicato ampiamente da Rorty non solo alla figura dell'io nella sua opera successiva *Contingency, Irony and Solidarity*, la quale sarà a breve esaminata. Per ora, a Rorty è sufficiente caratterizzare storicamente l'individuo per descrivere la strategia antikantiana utilizzata da Rawls e per difendere comunque la priorità della nozione giuridica di "diritto" su quella filosofica di "bene morale". In questo modo, si elimina anche la distinzione tra una sostanza storica costituente l'io umano e una serie di attributi accidentali che lo caratterizzerebbero. Utilizzando questa prospettiva antimetafisica, Rorty suggerisce dunque di interpretare la nozione di progresso morale come «una storia di creazione piuttosto che di scoperta».<sup>17</sup> Per questo, Rorty avvicina Rawls a figure come quella di Dewey, in quanto la convinzione che la morale non abbia bisogno di una base filosofica in senso classico permette all'autore di inserire anche Rawls tra quei pensatori di orientamento naturalista e dalle tendenze pragmatisticizzanti.

Se Rawls ha quindi inteso occuparsi dei rapporti tra la riflessione politica e l'attività filosofica, nell'interpretazione rortiana la seconda viene sempre subordinata alla prima. Ciò non significa però necessariamente rilegare la filosofia a puro esercizio personale. Egli infatti conserva ancora la

---

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.* p. 249.

speranza che sia possibile perseguire l'impegno socratico allo scambio di opinioni tramite il dialogo, sganciandolo però dalla pretesa platonica di ottenere così un accordo universale su tutte le questioni in gioco. Infatti, per l'autore, il fatto di decidere se dobbiamo essere o meno tolleranti nei confronti delle posizioni assunte dagli altri individui all'interno del processo di conversazione che definisce la cultura in genere nei termini rortiani, non ci porterà alla scoperta di verità epistemiche, o almeno non ne possiamo essere sicuri e dunque la questione può essere tralasciata. Pensare a una figura come quella dell'io in quanto rete di credenze non equivale, infatti, alla sostituzione di quest'ultimo all'io morale kantiano, in vista di accedere in maniera più sicura ad un tipo di verità come quello appena menzionato. Piuttosto, questo procedimento rappresenta solamente una mossa filosofica sufficiente a rifiutare l'idea di un'essenza atemporale dell'individuo umano sul quale basare la condotta del cittadino della società democratica contemporanea. Tuttavia, sottolinea Rorty, questa mossa non è affatto necessaria, sia per i filosofi sia, tanto meno, per la gente comune. Tale mossa, la quale in definitiva è intesa dall'autore come caratterizzata da un orientamento estetico ed etico più che epistemologico, è però molto utile per portare avanti il processo che Rorty definisce più volte come il disincanto del mondo, teso allo smascheramento tanto dell'ideologia politica da un lato, quanto della tradizione filosofica occidentale come motivata da esigenze non solamente teoretiche dall'altro. Questa mossa, conclude l'autore, non ha assolutamente a che vedere con un progetto estetico fine a se stesso, ma è inserita in un progetto culturale in divenire all'interno del pensiero rortiano, il quale va, secondo il filosofo stesso, considerato molto seriamente, ed al quale egli tenterà di dare una forma più compiuta negli anni seguenti della propria riflessione filosofica.





## CAPITOLO QUARTO

### La triade contingente: linguaggio, io, società liberale

#### 1. *La verità come costruzione.*

Dopo essersi dedicato, in una prima fase della sua carriera, alla di critica nei confronti della filosofia analitica e dopo essersi distaccato in modo sempre più netto da quest'ultima corrente di pensiero, Rorty tenta una formulazione più concreta del proprio programma filosofico, la quale non sia solamente fondata su di un processo di distruzione della tradizione dell'epistemologia moderna. Per analizzare questo aspetto del pensiero dell'autore, il testo più utile si rivela *Contingency, Irony, and Solidarity*, pubblicato nel 1989. Quest'opera contiene una sintesi di ciò che Rorty vuole salvare della filosofia analitica, soprattutto il contributo di Davidson alla filosofia del linguaggio, e, allo stesso tempo, esso mostra quale sia la posizione rortiana in merito a questioni etico-politiche, o più in generale culturali, alle quali l'autore si interessa sempre di più con l'avanzare dell'età. A questo scopo sono infatti funzionali i richiami ad Heidegger e Derrida ma anche ad altre figure non appartenenti alla schiera dei filosofi canonici. Tra di essi compaiono scrittori come Orwell, poeti come Yeats ed anche intellettuali interessati alla riflessione sociale come Berlin, dal quale Rorty trarrà indicazioni importanti riguardo alla propria riflessione sull'idea di libertà. Questi autori, assieme ad altri che menzionerò successivamente, contribuiranno a forgiare l'idea del filosofo nell'epoca della cultura postkantiana, un filosofo, secondo Rorty, non più concentrato unicamente sull'ideale conoscitivo derivante dalla nozione greca di *theoria*, e, come afferma l'autore stesso, più vicino nel suo operare ad un poeta piuttosto che ad uno scienziato.<sup>1</sup>

Tuttavia Rorty, ormai attestatosi su solide posizioni storiciste in questa fase del suo pensiero, decide di iniziare la propria opera fornendo una breve descrizione del contesto e dall'eredità culturale da cui egli prende le mosse per l'elaborazione della sua prospettiva filosofica. Il primo capitolo di *Contingency, Irony, and Solidarity* si apre infatti con queste parole:

Circa duecento anni fa cominciò a prender piede in Europa l'idea che la verità fosse una costruzione, e non una scoperta. La Rivoluzione francese aveva mostrato che

---

<sup>1</sup> Cfr. l'Introduzione di R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1989, trad. it. a cura di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 1-6.

l'intero vocabolario delle relazioni sociali e l'intera gamma delle istituzioni sociali potevano essere sostituiti quasi da un giorno all'altro. Da quel momento la politica utopistica non costituì più l'eccezione, ma la regola, per gli intellettuali. [...]

Più o meno contemporaneamente, i poeti romantici mostravano cosa può accadere quando non si concepisce più l'arte come imitazione, ma come creazione di sé da parte dell'artista. [...]

Questi due orientamenti hanno ormai unito le proprie forze e raggiunto una posizione di egemonia culturale. Per la maggioranza degli intellettuali contemporanei i problemi riguardanti i fini, e non i mezzi – problemi concernenti il modo di dare senso alla propria vita o a quella della propria comunità – sono problemi che riguardano l'arte o la politica, o entrambe, piuttosto che la religione, la filosofia o la scienza.<sup>2</sup>

Per Rorty, il fatto che la teoria politica, a partire dall'epoca romantica, abbia eliminato dal suo dominio argomenti come la natura intrinseca dell'individuo umano, oppure il desiderio di costruire gli ordinamenti sociali in maniera conforme all'interpretazione teologica della Volontà divina, ed il fatto che sempre più artisti ormai reclamassero per le proprie discipline un ruolo all'interno della società che fino ad allora era riservato solamente a religione e filosofia, ha determinato delle conseguenze sulla caratterizzazione della riflessione filosofica di quel periodo. Vi è stata infatti, per l'autore, una scissione fra due correnti di filosofi, basata essenzialmente sul modo di intendere la propria attività. Da una parte vi sarebbero quindi stati i filosofi che difendevano ancora l'idea di razionalità derivata dall'Illuminismo e consideravano la scienza come il paradigma di ogni attività intellettuale umana, in quanto attività che trova la propria finalità nella scoperta di verità. In opposizione a quest'idea di filosofia si sarebbero schierati, sempre nella lettura rortiana, oltre che figure come quella del politico utopista e dell'artista innovatore, anche tutti i filosofi che non traevano nessuna indicazione a livello etico dal modo in cui la scienza naturale, e la filosofia ad essa ispirata, descrivevano la realtà delle cose. Essi vedevano nell'impresa scientifica solamente una fra le tante attività umane, la quale era adatta a determinati scopi, ma non per questo doveva godere di particolari privilegi epistemici all'interno della cultura. Ciò vale a dire che tali filosofi non riconoscevano alla scienza il fatto di essere l'attività che descrivesse la realtà in sé, anche perché per pensatori di questo tipo l'idea di realtà in sé era qualcosa di inaccettabile.

Tuttavia, prosegue Rorty, l'idea di verità come costruzione dev'essere suonata come vaga alla fine del 1700, così come ai giorni nostri. I primi filosofi a tentare di chiarificare tale nozione di costruzione furono Kant e gli idealisti ottocenteschi che seguirono le orme lasciate dall'opera di Hegel. Essi però, continua l'autore, non andarono fino in fondo nella loro critica all'idea di verità come scoperta. Sia Kant che Hegel, infatti, rifiutarono sì l'idea di una verità atemporale e necessaria depositata nella realtà esterna all'individuo umano, ma continuarono a considerare quest'ultimo

---

<sup>2</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 9.

come dotato di una essenza caratteristica «che poteva essere conosciuta da una super-scienza non empirica chiamata "filosofia"». <sup>3</sup> Quest'idea, per la quale solamente le verità prodotte dalle scienze naturali, al contrario di quelle riguardanti ad esempio la mente umana, erano ritenute verità costruite, è per Rorty frutto di una confusione, in quanto, per il filosofo americano, occorre abbandonare l'idea che vi sia una qualsiasi entità dotata di un'essenza rappresentabile più o meno correttamente. Una tale confusione, prosegue infatti egli, è il frutto della mancata distinzione tra «l'affermazione che il mondo è là fuori e l'affermazione che la verità è là fuori». <sup>4</sup> La prima di queste due affermazioni consiste semplicemente nel sostenere, in accordo con il senso comune, che ciò che noi chiamiamo mondo è, per la maggior parte, il prodotto di relazioni causali (e casuali), le quali sono slegate da ogni riferimento agli stati mentali degli individui umani. Diversamente, invece, negare che la verità sia là fuori nel mondo significa affermare che è impossibile che si dia una verità dove non si diano contemporaneamente anche degli enunciati, i quali sono i componenti dei linguaggi degli essere umani, i quali, a loro volta, sono delle costruzioni eseguite dagli umani stessi. Dunque, se il mondo può essere tranquillamente lasciato essere "là fuori", lo stesso non può valere per quanto riguarda gli enunciati, ovvero le descrizioni del mondo, le quali, tra l'altro, sono le uniche a poter essere definite vere o false. Tuttavia, esse non lo possono essere in virtù della corrispondenza esatta al mondo stesso. Quest'idea, per Rorty, è infatti alimentata dal fatto di ritenere il mondo creato da qualcosa o qualcuno, ad esempio Dio, che sia dotato di un suo linguaggio particolare al quale bisognerebbe conformarsi, al fine ottenere in questo modo la conoscenza corretta della realtà. Inoltre, scrive ancora Rorty, l'idea della corrispondenza fra il linguaggio ed il mondo, è stata fomentata, ed egli qui ha in mente la prospettiva elaborata ad esempio dagli esponenti del Circolo di Vienna, dal fatto che nello studio del linguaggio venissero in passato privilegiati gli enunciati rispetto ai vocabolari interi. Per questo, il filosofo americano, è più facile vedere il mondo come la causa della verità di un enunciato quando si ha a che fare con proposizioni alternative del tipo «il rosso vince» o «il nero vince», riferite ad esempio al gioco della roulette, piuttosto che in situazioni come quella, sempre tratta da un esempio riportato nel testo rortiano, che ci si presenta innanzi nel momento in cui tentiamo di comparare il vocabolario della fisica aristotelica con quello elaborato da Newton. <sup>5</sup> Ma, se invece che ai singoli enunciati scelti in base a dei criteri interni ad un vocabolario, la nozione di descrizione del mondo viene applicata ai vocabolari, per i quali non possediamo criteri di scelta a priori che privilegino l'impiego di uno fra di essi, l'idea di causazione della verità degli enunciati da parte del mondo diventa una questione senza senso. Come scrive Rorty, infatti, non è il mondo che ci parla, ma solamente noi possiamo

---

3 Cfr. *ibidem* p. 11.

4 Cfr. *ivi*.

5 Cfr. *ibidem* p. 12.

parlare. Al massimo, il mondo può essere ritenuto causa delle nostre credenze solamente dopo che noi siamo già inseriti all'interno di una rete di pratiche linguistiche, senza però imporci l'insieme di tali pratiche, o il gioco linguistico, da adottare. Ciò non significa, però, che la scelta di quale vocabolario adottare sia una questione puramente soggettiva. Piuttosto, suggerisce infatti l'autore, la nozione di scelta fra vocabolari va abbandonata in luogo dell'idea di abitudine all'uso di essi. Infatti, mutamenti culturali tanto vasti, come quelli descritti ad esempio da Kuhn tramite il suo esame della storia della scienza, non sono il risultato della semplice applicazione di criteri. La ricerca di criteri è piuttosto, secondo il filosofo, un residuo dell'idea più generale che attribuisce all'uomo e alla natura una propria essenza, in un processo teso a privilegiare un vocabolario sugli altri nella descrizione di sé stessi e della realtà, e a trarre da quest'ultimo le regole per compiere questa attività correttamente.

La difficoltà di abbandonare la prospettiva appena descritta, ancora legata ad una teoria della verità di tipo corrispondentista, per approdare, come propone Rorty, ad un'idea di verità come proprietà delle entità linguistiche, risiede, e l'autore ne è conscio, nel non presentare quest'ultima prospettiva come un'ulteriore descrizione, più corretta di quelle prodotte in precedenza dalla storia del pensiero, del modo in cui stanno le cose riguardo alla relazione fra linguaggio, verità e mondo. Per Rorty, quindi, attribuire la verità ad una qualche concezione filosofica o a qualche teoria scientifica, non significa altro che tributare ad essa una sorta di "vuoto complimento", volendo significare, attraverso questa espressione, il fatto che il vocabolario in cui essa viene formulata risulta utile agli scopi che una determinata cultura si propone, senza per forza portare come conseguenza una descrizione esatta della natura intrinseca della realtà. Infatti, il metodo di scelta tra vocabolari, se di metodo si può parlare in una prospettiva come quella che sto esaminando, si basa su delle considerazioni puramente olistiche e pragmatiche. Rorty si propone, al pari del politico utopista e dell'artista d'avanguardia precedentemente citati, di considerare più proficuo per l'attività filosofica il compito che essa svolgerebbe nel mostrare i conflitti che, necessariamente, intercorrono fra i vari vocabolari. Piuttosto di lavorare per migliorare i criteri di scelta fra teorie diverse all'interno dei canoni dello stesso vocabolario, è preferibile dunque, per il filosofo, abbandonare un tale vocabolario, una volta che esso non appaia più utile per gli scopi dell'attività intellettuale in un determinato periodo e all'interno di una certa cultura, per abbracciare un nuovo vocabolario che offra una nuova descrizione del mondo. Infatti, continua l'autore, cercare di argomentare contro i criteri di composizione di un certo vocabolario dal suo interno si trasformerà inevitabilmente in una *petitio principii*, poiché tali argomentazioni saranno formulate con il medesimo linguaggio che intendono confutare. Questo è fra l'altro uno dei motivi per cui Rorty si rifiuta di prendere chiaramente parte alla discussione classica fra realismo ed antirealismo in filosofia, ma, piuttosto, preferisce abbandonarla, per il fatto che una tale controversia è ritenuta da egli formulabile solo

all'interno della prospettiva rappresentazionalista la quale è precisamente l'oggetto principale delle sue critiche.

Dunque Rorty, attraverso la critica alla tradizione epistemologica platonico-kantiana, non intende formulare delle argomentazioni nei termini di quel medesimo paradigma filosofico. La sua soluzione, diversamente, consiste nel mettere in evidenza quali vantaggi possa fornire alla trattazione di alcune tematiche l'acquisizione di un nuovo vocabolario di stampo antirappresentazionalista, antiessenzialista ed antifondazionalista, riprendendo in questo modo tre idee centrali all'interno del contesto del pragmatismo americano. Per il suo progetto, l'autore sceglie come punto di partenza l'analisi dei contributi più contemporanei portati da Davidson alla filosofia del linguaggio, in quanto egli individua in quest'ultimo autore la «volontà di abbandonare il concetto di "natura intrinseca", di guardare a viso aperto la contingenza del linguaggio che impieghiamo». <sup>6</sup> Infatti, per Rorty, il riconoscimento della contingenza del linguaggio fa tutt'uno con il riconoscimento del medesimo carattere storicamente contingente della coscienza dell'individuo. Una volta operati questi due riconoscimenti, per l'autore diviene inoltre possibile ripensare il progresso intellettuale e morale di una certa cultura come una «storia di metafore rivelatesi via via utili e non di una sempre maggiore comprensione di come stanno realmente le cose». <sup>7</sup> Per questo, i primi tre capitoli di *Contingency, Irony, and Solidarity* sono dedicati all'esame della contingenza rispettivamente delle nozioni di "linguaggio", "io" e "società liberale".

## **2. Davidson e la contingenza del linguaggio.**

Già nello scritto intitolato *Pragmatism, Davidson and Truth*, <sup>8</sup> Rorty aveva preso in esame la filosofia del linguaggio di Davidson, accostando quest'ultima alla sua prospettiva post-filosofica. In breve, il pragmatismo che caratterizzerebbe il pensiero di Davidson secondo il filosofo americano, sarebbe espresso dalla tesi davidsoniana, su cui Rorty concorda, riguardo al fatto che, all'interno di un linguaggio, l'uso del predicato "vero" non rivesta alcun senso esplicativo riguardo a delle relazioni causali tra le credenze di un individuo il quale si situi in rapporto con il mondo. Le espressioni di verità sono infatti, per Davidson, il frutto di una descrizione di orientamento naturalista del comportamento linguistico degli esseri umani. Le credenze sul mondo da parte degli individui non sono quindi legate a quest'ultimo da un rapporto riassunto dall'espressione "esser vero di", ma, piuttosto, esse sono una questione di utilità pratica. Questa utilità non deve essere per forza

---

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.* p. 17.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi.*

<sup>8</sup> Cfr. R. Rorty, *Pragmatism, Davidson and Truth*, in *id.*, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol. I*, op. cit., pp. 169-202.

spiegata ricorrendo alla nozione di verità in senso tradizionale. Per questo, Davidson può affermare che è utile supporre, nel nostro rapporto con gli altri individui umani, che ciascuno di noi ritenga vere le proprie credenze, e che di conseguenza, nel proferire degli enunciati, ognuno si impegni generalmente nei confronti della verità di questi ultimi, tuttavia senza implicare una corretta rappresentazione della realtà tramite di essi.

Queste tesi davidsoniane spingono Rorty ad accostare tale autore a William James. Entrambi questi filosofi, infatti, converrebbero sull'idea che il termine "vero" costituirebbe un termine approvativo più che esplicativo nei confronti di certe credenze, senza ricorrere ad una descrizione della realtà che le renda vere. Per Davidson quindi, come per James, non sarebbe necessaria una teoria della verità in senso classico, ma, ai fini della comprensione di un linguaggio, conosciuto o sconosciuto, risulterebbe sufficiente l'applicazione di quella che egli definisce come la filosofia del linguaggio del linguista sul campo, rifacendosi parzialmente alle tesi di Quine sullo stesso argomento e sviluppandole ulteriormente. La strategia davidsoniana consiste, infatti, nel considerare principalmente l'esame della risposta alla domanda su come venga usato il termine "vero" dagli appartenenti ad un determinato gioco linguistico. Il linguista sul campo, secondo Davidson, deve limitarsi ad osservare come il comportamento linguistico dei parlanti sia relazionato al loro comportamento non linguistico, il tutto all'interno di un determinato ambiente culturale. Dunque, la conoscenza tanto della causazione delle credenze, quanto dei riferimenti di parole ed enunciati, va intesa olisticamente come una questione riguardante la coerenza con le credenze del linguista sul campo, il quale sta tentando di capire il funzionamento di un gioco linguistico diverso dal proprio. Davidson suppone, afferma Rorty, che gli oggetti intenzionali delle credenze più semplici siano le cause di quelle stesse credenze, ma ciò, sulla scia di un naturalismo non riduzionistico che gli consente di accostarlo anche alla figura di Dewey, non implica necessariamente che ogni termine semantico di una certa rilevanza debba descrivere un rapporto fisico. Ancora, per Davidson, la nozione di corrispondenza non esemplifica una relazione tra un enunciato ed una parte di realtà isomorfa a quest'ultimo. Egli suggerisce, inoltre, di prestare più attenzione alle correlazioni fra parole e mondo piuttosto che a quelle tra enunciati e mondo, poiché la teoria del linguista sul campo lega le prime ad elementi presenti nella realtà tramite delle relazioni di soddisfacimento, tuttavia non è questo legame a stabilire le basi per una traduzione fra linguaggi diversi. Ciò deriva, in breve, dalla presa d'atto che i V-enunciati propri della teoria semantica della verità elaborata da Tarski e parzialmente utilizzata anche da Davidson, sono utilizzabili solo all'interno di un determinato linguaggio e non applicabili a qualcosa come un linguaggio universale che costituirebbe un metodo di traduzione altrettanto universale. Inoltre, i V-enunciati tarskiani non replicano nessuna struttura interna ad un'ipotetica entità chiamata linguaggio

e perciò, se essi vengono considerati da questo punto di vista, permettono a Rorty di affermare che la filosofia del linguista sul campo si tiene lontana dalle problematiche epistemologiche tradizionali in merito al rapporto tra io e mondo. Per questo, dunque, Davidson può sostenere, in maniera apparentemente provocatoria, che la verità di un'espressione verbale dipende da cosa significano le parole pronunciate e da come è organizzata la realtà. Egli intende in tal modo mantenere una qualche idea di una teoria del significato, ma, al contrario ad esempio di pensatori come Dummett, facendo ciò, egli non si impegna più in modo decisivo nei confronti di entità quali i "significati".

Forte di questa interpretazione del pensiero davidsoniano, Rorty può quindi assoldare questo autore tra le fila dei pragmatisti in seno al suo progetto di elaborazione di una cultura postfilosofica. Va precisato, però, che Davidson non accetterà mai completamente l'interpretazione che della sua filosofia del linguaggio fornisce Rorty, soprattutto riguardo al ruolo e all'importanza della nozione di verità.<sup>9</sup> Ad ogni modo, nel suo esame della contingenza delle tre nozioni prima indicate, Rorty sceglie di partire proprio trattando del linguaggio, sentendosi in sintonia con le tesi davidsoniane. Dichiarò infatti egli:

Comincio dalla filosofia del linguaggio, in questo primo capitolo, poiché voglio spiegare cosa significa dire che solo gli enunciati possono essere veri e che gli esseri umani costruiscono verità nel costruire i linguaggi nei quali formulare gli enunciati. Mi soffermerò sull'opera di Davidson perché è il filosofo che più ha cercato di indagare le conseguenze di queste affermazioni. La sua concezione della verità forma, insieme a quelle dell'apprendimento del linguaggio e della metafora, la prima considerazione sistematica del linguaggio che rompe *completamente* con la nozione di linguaggio come qualcosa di più o meno adeguato al mondo o all'io. Davidson infatti rompe con la nozione di linguaggio come *mezzo* – mezzo di rappresentazione o di espressione.<sup>10</sup>

Occorre, dunque, chiarire che cosa significhi, in questo contesto, l'espressione che il linguaggio debba venire inteso alla stregua di un mezzo. Per Rorty, una tale immagine è incorporata nella prospettiva filosofica tradizionale, la quale raffigura da un lato un'io che possiede una rete di credenze e di desideri e, dall'altro lato, la realtà esterna a tale io. Una tale prospettiva rappresenta, per l'autore, una delle tante varianti del dualismo soggetto-oggetto che caratterizzano la tradizione filosofica occidentale. La filosofia ha tentato di oltrepassare tale dualismo in vari modi, a volte attraverso l'idealismo hegeliano, altre, seguendo la linea tracciata da Nietzsche, Heidegger e Derrida, attraverso un tentativo di abbandono della metafisica classica e, infine, nell'ambito della filosofia analitica, sostituendo ai concetti di mente e coscienza quello di linguaggio come polo soggettivo del dualismo contrapposto a quello oggettivo rappresentato invece dalla realtà. In questo

9 In proposito, ad esempio, cfr. D. Davidson, *Truth Rehabilitated*, in id., *Truth, Language and History*, Oxford University Press, Oxford 2005.

10 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 17.

modo, il linguaggio viene ad assumere il ruolo di mezzo attraverso cui l'io costruisce le sue credenze e si pone nei confronti del mondo. Tuttavia, questa mossa naturalizzatrice e dal sapore antimetafisico non è un modo di liberarsi dal dualismo ereditato dalla tradizione. Infatti, sostiene Rorty, in questo modo non cessano comunque le domande che si possono porre sull'adeguatezza del linguaggio (in luogo ora della mente) ad un determinato compito, il quale è sempre di natura conoscitiva, vale a dire, la rappresentazione corretta della realtà.

Giunti a questo punto, dichiara Rorty, può venirci in aiuto il lavoro di Davidson e soprattutto la sua visione del linguaggio, che l'autore definisce non riduzionistica e non estensionistica. Scrive infatti egli in proposito:

[La visione del linguaggio proposta da Davidson] non ha la pretesa, che hanno talvolta i filosofi analitici, di dare definizioni riduttive di nozioni semantiche come «verità», «intenzionalità» o «riferimento». Né cerca come Heidegger di fare del linguaggio una specie di divinità, qualcosa di cui gli esseri umani sarebbero semplici emanazioni. Una tale apoteosi del linguaggio, come ci ha avvertito Derrida, non è che una versione sostitutiva dell'apoteosi della coscienza propria dell'idealismo.<sup>11</sup>

Piuttosto, Rorty avvicina le idee di Davidson in materia di linguaggio a quelle espresse da Wittgenstein nelle *Ricerche Filosofiche*. Più precisamente, i due autori concorderebbero con l'idea di considerare i vocabolari alternativi come degli strumenti alternativi invece che come dei pezzi di un puzzle. Concependoli in quest'ultimo modo, infatti, essi ammetterebbero la possibilità di operazioni come la riducibilità reciproca fra vocabolari, o l'unione di essi per formare qualcosa di simile ad un super-vocabolario, il quale detti la caratterizzazione corretta a tutti gli altri a partire da un punto di vista privilegiato. Tuttavia, l'analogia tra vocabolari e strumenti, precisa Rorty, non è del tutto soddisfacente. Se, infatti, uno strumento, già all'atto della sua creazione, ha degli scopi prestabiliti, ciò non accade per i nuovi vocabolari, i quali esprimono il loro scopo proprio attraverso la propria creazione e, solo in un secondo momento, attraverso la pratica, e quindi con il tempo, si riveleranno utili per certi fini piuttosto che per altri.<sup>12</sup> In ogni caso, l'autore, nonostante questo chiarimento, ritiene utile l'assimilazione dei vocabolari agli strumenti ai fini del proprio discorso. Infatti, considerare un vocabolario nella maniera appena indicata da Rorty consente di puntare l'attenzione sull'uso efficace, piuttosto che su di un uso non contraddittorio di quest'ultimo. Quest'idea è riassunta dalla domanda che Rorty formula al fine di valutare la bontà di un vocabolario, la quale recita: «il nostro uso di queste parole è un ostacolo all'uso di queste altre

---

11 Cfr. *ibidem* p. 19.

12 Per una trattazione più approfondita dell'idea rortiana di vocabolario come strumento cfr. R. Brandom, *Vocabularies as Tools*, in id. *Perspectives on Pragmatism. Classical, recent and contemporary*, Harvard University Press 2001.



parole?».<sup>13</sup> Rorty, con Davidson, vuole quindi abbandonare il tentativo di rispondere alla domanda se il vocabolario che attualmente stiamo utilizzando sia da considerarsi come quello giusto in senso assoluto. L'adozione di un nuovo vocabolario, che per Rorty è un processo equiparabile al progresso culturale, si realizza quando, per rimpiazzare due vocabolari in conflitto reciproco, i quali, tramite tale conflitto, ostacolano la ricerca in un dato ambito del sapere, vi è nella storia del pensiero un momento rivoluzionario, inteso alla maniera di Kuhn, nel quale qualcuno inventa un nuovo modo di descrivere certe questioni. Questa creazione di un nuovo strumento per sopperire al conflitto tra quelli storicamente precedenti e, alla maniera pragmatista, non fermare la ricerca, non è tuttavia un processo deduttivo le cui premesse siano contenute nei vocabolari che si sta tentando di abbandonare, ma somiglia piuttosto ad una storia di prove ed errori. Ma l'implicazione più interessante della concezione wittgensteiniana che equipara linguaggio e strumento che Davidson sviluppa è, secondo Rorty, un'altra. Essa riguarda l'abbandono della presupposizione di molte, se non di tutte, le teorie del linguaggio tradizionali, quella cioè che pone l'esistenza di entità non linguistiche, i significati e i fatti, le quali dovrebbero essere rispettivamente espresse e rappresentate dal linguaggio stesso. Davidson rifiuta una tale concezione del linguaggio (la concezione di mezzo già menzionata) e, soprattutto in un suo saggio dal titolo *A Nice Derangement of Epitaphs*, esprime la sua idea di linguaggio concepito come composto da "teorie occasionali" (*passing theories*). Tale teoria occasionale del linguaggio va concepita nel contesto davidsoniano più ampio di una teoria occasionale del comportamento dell'individuo umano in generale, o come la intende Rorty, una teoria che rappresenta «un insieme di congetture sulle prossime mosse in determinate situazioni».<sup>14</sup> La teoria del linguaggio di Davidson è infatti definita da quest'ultimo come occasionale in quanto essa deve essere sempre soggetta a continue correzioni, al fine di garantire il successo della comunicazione fra due individui. La comunicazione ha infatti successo nel momento in cui tali individui realizzano di parlare lo stesso linguaggio, e ciò avviene, secondo Davidson, quando le loro teorie occasionali tendono a convergere. Una teoria del tipo appena descritto è tutto ciò che, nella prospettiva davidsoniana, è necessario a due individui per comunicare. Per Davidson, quindi, non c'è modo di ricavare delle regole fisse per il funzionamento corretto delle *passing theories*. Da qui prende spunto, inoltre, un'altra sua tesi dal carattere apparentemente provocatorio, quella sull'inesistenza del linguaggio. Il filosofo, infatti, sostenendo l'idea che il linguaggio non esista, sta semplicemente affermando il suo rifiuto di considerare quest'ultimo, al contrario di quanto è avvenuto quasi sempre in filosofia, come «una struttura ben definita e condivisa padroneggiata dagli utenti del linguaggio e applicata poi ai singoli casi».<sup>15</sup> Secondo Davidson, infatti, non vi è

---

13 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 20.

14 Cfr. *ibidem* p. 22.

15 Anche Davidson muove i suoi passi in filosofia del linguaggio a partire da una prospettiva anti-mentalista.

nulla da apprendere o da padroneggiare in quanto a strutture fisse del linguaggio. In questo modo, risulta cancellata la differenza fra il conoscere un linguaggio e il sapersi orientare all'interno del proprio ambiente. Perciò, Rorty può assimilare la mossa che Davidson e Wittgenstein compiono nei confronti del linguaggio ad un processo di naturalizzazione di quest'ultimo. In questa prospettiva, che egli definisce behavioristica anche se non riduzionistica, il problema del rapporto del linguaggio con il mondo è infatti posto in termini causali, come ho evidenziato già nella breve trattazione del precedente scritto rortiano dedicato a Davidson, piuttosto che in termini di correttezza delle rappresentazioni.

Arrivato a questo punto, Rorty istituisce un parallelismo tra le idee sul linguaggio formulate da Davidson e l'idea di progresso intellettuale e morale che egli ha in mente. L'autore pone la questione nei seguenti termini:

Se si concepisce la storia del linguaggio, e perciò delle arti, delle scienze e del senso morale, come una storia di metafore, scompare l'idea secondo cui la mente o i linguaggi dell'uomo diventerebbero sempre più adatti agli scopi a cui Dio o la Natura li avevano designati, ad esempio la capacità di esprimere sempre più significati o di rappresentare più e più fatti. L'idea di un linguaggio finalizzato a uno scopo scompare insieme a quella del linguaggio come mezzo. [...] Davidson ci insegna a considerare la storia del linguaggio, e perciò della cultura, come Darwin ci insegnò a considerare la storia di un banco di coralli. Le vecchie metafore muoiono per diventare costantemente letterali, e per servire poi come piattaforma e carburante per quelle nuove. Questa analogia ci porta a considerare il «nostro linguaggio» - e perciò la scienza e la cultura dell'Europa novecentesca - come qualcosa che si formò a causa di molti fatti meramente contingenti.<sup>16</sup>

Per accettare quest'immagine non teleologica della storia della cultura umana, la quale è tra l'altro una rielaborazione in accordo con la definizione che Nietzsche fornì della verità come «esercito mobile di metafore»,<sup>17</sup> occorre intendere l'uso delle metafore alla maniera di Davidson. Più precisamente, bisogna accettare la distinzione davidsoniana tra il letterale e il metaforico.<sup>18</sup> Essa va considerata non come una distinzione fra due diversi tipi di significato, e neppure come fra due diverse interpretazioni di un medesimo enunciato. Piuttosto essa rappresenta, nell'idea di Davidson, lo scarto tra l'uso familiare e l'uso insolito di un rumore o di un segno. È quest'ultimo uso che spinge all'elaborazione di una nuova *passing theory*, poiché, per quanto riguarda invece i termini di un linguaggio utilizzati in maniera letterale, è sufficiente la conoscenza delle regole delle vecchie teorie per padroneggiarne l'uso. Inoltre, sempre secondo Davidson, al momento della loro prima

---

16 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 25.

17 L'espressione è usata da Nietzsche nel suo celeberrimo scritto intitolato *Su Verità e Menzogna in Senso Extramurale*.

18 Per una trattazione più completa di questa tematica cfr. R. Rorty, *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on metaphor*, in id., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol.1*, op. cit., pp.219-233.

elaborazione, le metafore sono prive di significato, il che vale a dire, in questo contesto, che esse non hanno un posto assegnato all'interno di un certo gioco linguistico. Più che per comunicare un messaggio, infatti, esse sono prodotte, almeno in principio, per produrre un effetto su un eventuale interlocutore. Le metafore, inoltre, a questo stadio, non sono parafrasabili e non sono quindi, secondo Davidson, suscettibili di possedere un valore di verità. Tuttavia, ed è questa la parte della tesi davidsoniana che interessa maggiormente a Rorty, attraverso il tempo e l'uso sempre più frequente di esse, le metafore possono morire, cioè assumere un significato letterale e divenire quindi, per usare l'espressione di Hacking riportata anche da Rorty, dei candidati ad assumere dei valori di verità. Le metafore morte, infatti, non sono altro che degli enunciati oramai divenuti abituali all'interno di un certo vocabolario e che quindi, per il fatto di aver trovato una collocazione in esso, posseggono ora un significato che può essere vero o falso. Riletta sotto questa luce davidsoniana da parte di Rorty, la storia del linguaggio, e della cultura da esso espressa, diviene quindi una storia "cieca" quanto lo è la storia dell'evoluzione raccontata da Darwin. In questa storia, dunque, cambiare modo di parlare attraverso l'adozione di nuovi vocabolari significa, per Rorty, operare su noi stessi un cambiamento in merito ai nostri stessi fini. Ma questo non significa, precisa Rorty riportando la celebre affermazione nietzschiana sulla morte di Dio, che gli individui cambino vocabolari alla costante ricerca di fini "più alti", poiché, come proprio Nietzsche ha mostrato, noi non abbiamo nessun fine superiore da perseguire. Concepire quindi il linguaggio alla maniera di Wittgenstein e di Davidson è per Rorty solamente un altro modo di proseguire il processo di sdivinizzazione del mondo, in nome dell'accettazione della contingenza in luogo della ricerca di verità eterne e necessarie.

### **3. *Freud e l'io senza centro.***

Dopo aver argomentato in favore della tesi riguardante la caratterizzazione del linguaggio umano come qualcosa composto da fattori contingenti, Rorty, coerentemente con il progetto dichiarato in apertura di *Irony, Contingency, Solidarity*, rivolge la propria attenzione all'idea che anche la struttura del soggetto umano vada reinterpretata e riconosciuta quindi come permeata dalla contingenza. Il punto di partenza dell'autore in merito a tale argomento è la tesi la quale afferma che, a partire dalla riflessione di Hegel, alcuni filosofi hanno cominciato a concepire la tradizionale nozione di autocoscienza non più alla maniera cartesiana, cioè come la certezza di sé, ma come il processo di autocreazione personale che viene compiuto dall'individuo umano.<sup>19</sup> In questo modo,

---

<sup>19</sup> La caratterizzazione della nozione di "autocoscienza" elaborata da Descartes di cui Rorty si serve risente dell'interpretazione di quest'ultimo del pensiero dell'autore francese esposta in *Philosophy and the Mirror of Nature*.

spiega Rorty, si è cominciato a prestare attenzione a «quegli specifici fattori contingenti che fanno di noi un "io" invece che una copia o una replica di qualcun altro». <sup>20</sup> La filosofia, da questo punto della storia in poi, secondo l'autore, si caratterizza dunque per una tensione ai cui poli vi sono da un lato, appunto, l'espressione della volontà di autocreazione perseguita tramite il ruolo della nozione di contingenza e, dall'altro, il desiderio, risalente al modo tradizionale di concepire la riflessione filosofica, di trascendere la contingenza, giungendo così all'universalità. Questa tensione viene rintracciata dall'autore soprattutto nella figura di Nietzsche, il quale viene incluso da egli nella schiera di quei filosofi i quali, partendo da una prospettiva "hegeliana", la quale tuttavia separava il carattere storicistico della linea di pensiero idealista dalla componente di quest'ultimo definita dall'autore panteistica, si avvicinarono sempre di più alla figura del poeta romantico, distaccandosi da quella del filosofo di stampo platonico. Comune ai poeti di ispirazione romantica e ai filosofi come Nietzsche, o che hanno subito in qualche modo la sua influenza, è, secondo Rorty, una concezione della libertà che riconosca il ruolo fondamentale della contingenza. L'autore, quindi, nutre la convinzione che Nietzsche e

i filosofi post-nietzscheani come Wittgenstein e Heidegger scrivono filosofia per mostrare l'universalità e necessità dell'individuale e del contingente. Questi due filosofi si lasciarono coinvolgere nella battaglia tra la filosofia e la poesia iniziata da Platone e finirono entrambi per cercare di scoprire come far sì che la filosofia potesse arrendersi alla poesia a condizioni onorevoli.<sup>21</sup>

Infatti, per i filosofi che seguono l'insegnamento di Nietzsche, l'eroe da prendere come esempio per l'umanità non è lo scienziato naturale scopritore delle verità storiche della natura, ma piuttosto quello che Bloom definisce il "poeta forte", colui che è l'artefice della propria autocreazione. Essi riconoscono che l'impronta impressa su ogni individuo umano per caratterizzare la vita di quest'ultimo di cui parla il poeta Larkin in una poesia citata da Rorty è effettivamente cieca in quanto essa è un frutto del caso, e che la scoperta di essa non conduce allo svelamento di alcuna essenza nascosta propria dell'umano, ma porta solamente al riconoscimento della contingenza delle strutture della vita degli individui. Tuttavia, la filosofia tradizionale ha sempre inteso l'impronta della metafora di Larkin come necessaria e teleologicamente orientata ai fini della scoperta delle condizioni storiche necessarie che caratterizzano l'esistenza umana. Dal punto di vista del filosofo tradizionale, il poeta, e quindi di conseguenza anche il filosofo nietzscheano, commettono l'errore di occuparsi di quelli che Aristotele avrebbe definito come dei meri attributi accidentali, in luogo dell'esame delle sostanze. Costoro trascurano ciò che agli occhi di un tale filosofo "veramente"

---

<sup>20</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 35.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem* p. 36.

conta, vale a dire la ricerca della conoscenza della Verità, condotta tramite la rappresentazione corretta del mondo esterno al soggetto.

Il primo filosofo a tentare di rompere in modo netto con l'idea di conoscenza della Verità, afferma Rorty, fu proprio Nietzsche. Egli infatti, tramite la sua già citata definizione della verità come «esercito mobile di metafore» e con l'adozione di quello che viene definito come un atteggiamento prospettivista, intendeva abbandonare l'idea che rappresentare la realtà tramite il linguaggio costituisse il modo corretto per trovare un contesto il quale potesse fungere da riferimento per ogni possibile esistenza umana. Per Nietzsche, infatti, una volta che ci si accorga, come egli stesso scrive nel *Crepuscolo degli Idoli*, che il "mondo vero" di derivazione platonica sia divenuto una favola, non bisogna più cercare una consolazione a questa prospettiva nel fatto di aver trascorso la propria condizione biologica di animalità attraverso l'accesso a qualcosa di universale ed atemporale chiamato razionalità, come avveniva nel contesto della tradizione platonico-kantiana.<sup>22</sup> Piuttosto è consigliabile, e secondo Nietzsche stesso doveroso, trovare conforto nella consapevolezza di essere stati i protagonisti della propria autocreazione, anche se ciò è stato possibile a partire dalla posizione di individui finiti. Per Rorty, questa consolazione concerne fondamentalmente il processo che porta l'individuo umano alla creazione della propria mente, e quindi del proprio linguaggio. In questo modo, sostiene l'autore, l'estensione dell'io degli individui è determinata unicamente dai linguaggi che hanno creato loro stessi con il fine autodescrivere, e non c'è dunque il rischio, in questo caso, di dover sottostare a delle descrizioni formulate in linguaggi creati da altri e che possano risultare, quindi, non confortevoli per se stessi. Con queste ultime affermazioni, Rorty intende mettere in luce come Nietzsche abbia sì rinunciato all'idea tradizionale di verità come scoperta, ma non per questo, sottolinea il filosofo americano, egli rigetta l'idea «che un individuo possa ricondurre all'origine l'impronta cieca recata da tutti i suoi atti».<sup>23</sup> Per Nietzsche, afferma Rorty

l'autoconoscenza era autocreazione. Arrivare a conoscersi, far fronte alla propria contingenza, ricondurre all'origine le cause di noi stessi, equivale a inventare un nuovo linguaggio, ovvero a escogitare qualche nuova metafora. Infatti una descrizione *letterale* della propria individualità, cioè una descrizione che usa a questo scopo un gioco linguistico ereditato, sarebbe necessariamente insufficiente. Il risultato sarebbe non di aver rintracciato l'origine di quell'individualità, ma semplicemente di doverla giudicare, dopotutto, niente affatto individuale, l'esemplare di un tipo, la copia o replica di qualcosa che ha già ricevuto un'identità.<sup>24</sup>

---

22 Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello* Adelphi, Milano 2008, pp. 46 e segg..

23 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 38.

24 Cfr. *ivi*.

La prospettiva di una conoscenza dell'origine di sé attraverso la creazione di metafore appare paradossale fino a che non si concepisce la metafora alla maniera di Davidson, cioè finché non si assimila la distinzione, considerata in precedenza, tra il letterale e il metaforico a quella tra l'uso di un vecchio linguaggio e l'uso di uno nuovo. Per Nietzsche, tuttavia, l'unico a poter sfuggire a questo apparente paradosso rimane il poeta, in quanto egli è l'unico in grado di riconoscere la contingenza della vita umana nonostante ne sia egli stesso un prodotto. Tutti coloro i quali, al contrario, continuano a perseguire il tentativo di sfuggire a una tale contingenza cercando la "vera" descrizione della realtà sono quindi condannati a restare filosofi (inteso qui da Nietzsche in senso platonico e ovviamente peggiorativo). Questi ultimi aspirano, secondo Rorty, a oltrepassare il confine che dalla contingenza storica porta al regno della verità atemporale, mentre ciò che a Nietzsche preme è il superamento del confine fra il vecchio e il nuovo. Quest'idea nietzschiana è esemplificata dal contrasto che si riscontra nell'opera del pensatore tedesco fra volontà di verità e volontà di autosuperamento, esemplificato dalla celebre formula con cui egli invita alla trasformazione del "così fu" in un "così io volli". Dal punto di vista di Nietzsche, la figura paradigmatica di questa trasformazione è quella del *genio*, in luogo di quella del semplice individuo *eccentrico*, poiché il primo, a differenza di quest'ultimo, «ha trovato un modo di descrivere il passato che il passato non aveva mai conosciuto, scoprendo così un io che i suoi precursori non sapevano potesse esistere». <sup>25</sup> Infatti, a detta di Rorty, il *genio* sarà ritenuto tale, in uno scenario *post factum*, come di consueto in accordo alla prospettiva kuhniiana adottata dall'autore, se, grazie a una serie di contingenze fortunate, le generazioni successive al suo avvento riconosceranno come imprescindibili le descrizioni della realtà da lui fornite ed inizieranno quindi ad utilizzare il suo vocabolario. Tuttavia, specifica Rorty, il *genio* nietzschiano non muove i suoi primi passi nella creazione di un nuovo linguaggio perché è mosso dalla solidarietà nei confronti dei membri appartenenti alla sua stessa comunità i quali egli spera, in qualche modo, di redimere. L'impulso all'autocreazione non sorge nemmeno, come accadeva in Aristotele agli albori della riflessione filosofica dell'Occidente, dal sentimento di meraviglia destato dal mondo nei confronti del filosofo, il quale si sentiva dunque spinto a conoscere e a conformare se stesso ai meccanismi di una realtà sulla quale egli non aveva alcun potere manipolatorio. Con Nietzsche accade piuttosto il contrario. Per costui, scrive infatti Rorty ispirandosi nuovamente a Bloom e alla sua idea del "generarsi" dell'individuo, è piuttosto il terrore di morire in un mondo semplicemente ereditato a spingere l'uomo a intraprendere un processo di autocreazione.

A questo punto, per chiarificare meglio la nozione bloomiana di "generarsi" e per aiutare a comprendere il discorso nietzschiano sull'autocreazione, il quale può a mio avviso, con tutte le

---

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem* p. 40.

cautele del caso, costituire il fulcro della riflessione morale dell'autore tedesco, Rorty ritiene utile confrontare le due figure appena menzionate con quella di Freud, cercando di trarre da quest'ultimo delle indicazioni in materia di morale, pur essendo ben deciso a non paragonare tale autore ai filosofi che si sono interessati a ricerche filosofiche intorno alla moralità umana. Rorty ritiene che l'importanza dell'opera di Freud per la cultura contemporanea risieda nel fatto che costui abbia portato avanti un processo di "sdivinizzazione" dell'io, attraverso il suo ricondurre la coscienza ad una creazione contingente operata da fattori costituitisi nel periodo di educazione degli individui umani. In questo modo, la posizione freudiana risulta opposta a quella sostenuta dalle teorie morali di ispirazione kantiana, le quali erano dominanti nella cultura occidentale a partire dall'epoca moderna. Infatti, la prospettiva kantiana tendeva a "divinizzare" l'io, attribuendo alla verità di una legge morale universale un ruolo privilegiato, facendo, appunto, di una coscienza morale universalmente condivisa il centro dell'individuo umano. A questa prospettiva replicarono i pensatori romantici, i quali attribuirono, invece, il ruolo di centro dell'io ad una facoltà chiamata immaginazione, la quale, più che alla rettitudine morale nei confronti dei propri simili, era orientata al raggiungimento della perfezione individuale. Da allora, sostiene Rorty, queste due linee di pensiero sono state sempre in contrasto reciproco. Ma l'opera di Freud, attraverso la storicizzazione della nozione di coscienza morale che possiamo leggere in essa, ci permette di abbandonare la preoccupazione di sanare un tale conflitto.

La lettura rortiana del pensiero di Freud, però, non si limita solamente ad un'interpretazione della riflessione morale di quest'ultimo in opposizione a quella kantiana, ma comprende anche una lettura delle teorie psicanalitiche freudiane sulla scorta dei suggerimenti offerti al filosofo americano dalla filosofia del linguaggio di Davidson. Dunque, per delineare meglio l'interpretazione generale che Rorty fornisce di Freud, prenderò brevemente in esame un testo incluso in *Philosophical Papers Vol. II* intitolato *Freud and Moral Thought*.<sup>26</sup> In questo saggio, Rorty inserisce Freud all'interno di una linea di pensiero che egli definisce "decentrante", la quale comprende anche figure come quella di Copernico e di Darwin. L'idea di Rorty è che la famosa affermazione freudiana secondo la quale l'io non sarebbe il padrone neppure in casa propria equivalga alla tesi copernicana, la quale era stata elaborata dall'astronomo polacco con lo scopo di negare la correttezza di considerare il pianeta Terra come il centro dell'Universo. La novità della prospettiva inaugurata da Freud non consiste però, secondo Rorty, unicamente nel fatto che egli fornisca una descrizione meccanicistica della coscienza umana, nella quale si intersecherebbero fra di loro elementi razionali ed irrazionali. Se si fosse fermato a questo punto, Freud non avrebbe fatto altro che parafrasare la famosa tesi di Hume

---

26 Cfr. R. Rorty, *Freud and Moral Thought*, in id., *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Vol. 2*, op. cit., pp. 193-220.

secondo cui la ragione sottostà alla schiavitù delle passioni umane. Egli è andato ben oltre poiché, cambiando l'immagine del sé all'interno della propria cultura, ha reso impraticabile quello che Rorty definisce il compromesso pragmatico fra libertà e determinismo presente nella riflessione humaneana. Freud, infatti, affermando che l'io non è padrone in casa propria, ha esplicitato il proprio rifiuto a rispondere alla domanda riguardo al fatto se vi sia, allora, un vero io e su quali caratteristiche esso eventualmente possieda. Per superare questa difficoltà riguardante il compromesso humaneano citato poche righe sopra, Rorty richiama l'interpretazione che Davidson ha fornito della riflessione freudiana in merito alla tematica dell'io, rintracciabile in uno scritto di quest'ultimo dal titolo *Paradoxes of Irrationality*. In tali pagine, Davidson, constatando il fatto che la ripartizione del sé fra conscio e inconscio operata da Freud abbia creato molteplici problemi ai filosofi, propone la sua soluzione per superare tale difficoltà. Egli, partendo dall'assunto che si possono considerare le nozioni di "essere una persona" e di "avere una rete di credenze e desideri" come equivalenti, interpreta l'inconscio freudiano come una rete di credenze e desideri alternativa a quella che identifica l'io definito conscio (o razionale). Dunque, la divisione dell'io operata da Freud sarebbe, nella lettura fornita da Davidson, l'espressione del fatto che in esso due "persone" entrino in contatto fra di loro tramite delle relazioni di tipo causale. Questa relazione, però, non è di tipo conversazionale, in quanto alcune credenze inconscie possono essere la causa ma non la ragione di alcuni cambiamenti all'interno della rete delle credenze dell'io conscio. Accettare la prospettiva davidsoniana significa quindi, per Rorty, avvalorare la tesi che interpreta la psicanalisi freudiana come un processo di decentramento, in quanto non si rintraccia in essa l'esposizione di una gerarchia precisa fra coscienza ed inconscio. Inoltre, i rapporti fra coscienza e inconscio non implicano, lo stesso Freud lo sostiene chiaramente, alcun tipo di riduzionismo. Infatti, per Rorty, l'inconscio non è altro che quel sistema alternativo di credenze e desideri che Davidson aveva descritto, e non la massa informe di pulsioni irrazionali, la quale agirebbe in maniera coatta sulla coscienza, come esso è stato spesso interpretato. L'inconscio che Rorty descrive si sviluppa, piuttosto, seguendo il suggerimento di Davidson, in maniera linguistica. Esso è inoltre intelligente e razionale. Scrive infatti al riguardo l'autore:

[...] un inconscio intelligente è necessariamente un inconscio linguistico. Inoltre, se «razionale» significa «capace di intrecciare reti complesse e internamente coerenti di credenze» più che «capace di contemplare la realtà come è», allora un inconscio intelligente è anche un inconscio *razionale* – un inconscio che non può sopportare l'incoerenza, almeno non più di quanto sia possibile alla coscienza. [...] Bisogna distinguere tra l'affermazione banale di Freud secondo cui «il nostro intelletto è qualcosa di debole e dipendente, un giocattolo e uno strumento dei nostri istinti e dei nostri sentimenti» - che è soltanto una replica dell'affermazione di Hume per cui «la ragione è, e dovrebbe essere, schiava delle passioni» - dalla sua



affermazione nuova e interessante secondo cui la distinzione conscio-inconscio scavalca le distinzioni uomo-animale e ragione-istinto.<sup>27</sup>

Anche in questo contesto, quindi, Rorty interpreta la riflessione morale freudiana alla stregua di un procedimento finalizzato all'umanizzazione, e quindi alla sdivinizzazione, della coscienza, risultato questo che porta nuovamente come conseguenza lo screditamento delle domande intorno alla vera natura dell'io in sé. Rorty interpreta l'azione dell'inconscio, una volta caratterizzatolo come ho poco fa riassunto, come volta a fornire alla coscienza, e quindi all'individuo, delle descrizioni alternative di sé e della realtà che lo circonda, le quali fungano da strumenti di cambiamento nel corso della riflessione morale di quest'ultimo. Tuttavia, va ricordato che la riflessione di Freud, come quella di Rorty, è interessata principalmente all'ambito privato della moralità dell'individuo. Certo, entrambi gli autori sanno bene che esiste anche una moralità pubblica, quella che per Freud può essere definita come la "cultura" in generale, ma entrambi preferiscono, tuttavia, concentrare la propria attenzione sulla moralità privata, intesa in quanto evoluzione del carattere dell'individuo. Per Rorty, tale evoluzione è perseguibile tramite un processo di espansione del sé, in luogo di quella purificazione del sé la quale, invece, individuerrebbe il progresso morale di un individuo, seguendo i dettami della linea di pensiero platonico-kantiana, nel fatto che egli conosca e si adegui in maniera sempre più corretta a dei principi morali storici. Secondo il filosofo americano, contrariamente, il progresso morale individuale come arricchimento del sé è la via da percorrere, la quale consiste in un sempre maggiore arricchimento del proprio linguaggio, cioè nell'acquisizione di nuovi vocabolari di riflessione morale, i quali ci aiutino al fine di istituire dei paragoni tra noi e gli altri esseri umani. L'aspetto privatistico del discorso morale rortiano, con il conseguente disinteresse dell'autore per questioni di moralità pubblica, attirerà su di sé le critiche di autori come il già menzionato MacIntyre. Per quanto concerne invece l'analisi delle teorie freudiane presentata in questo saggio, essa viene ripresa nella posizione che Rorty espone in *Contingency, Irony, and Solidarity*, che ora torno a prendere in considerazione.

Anche in quest'ultimo testo si ritrova, infatti, l'idea di una coscienza individuale storicamente condizionata che Rorty trae da Freud. In queste pagine, la coscienza viene inoltre definita dall'autore come un esperimento, poiché l'idea di io come trama di credenze e desideri contingenti fa sì che possa essere abbandonata l'immagine che di essa si poteva avere in epoca moderna, l'immagine cioè di una coscienza come di un sistema di facoltà potenzialmente ben ordinate e gerarchizzate per soddisfare i principi morali. Insistendo sulla contingenza dell'io, scrive Rorty, Freud ha mostrato come sia possibile, l'esempio è tratto proprio dal testo rortiano, ricoprire ad un tempo tanto il ruolo del genitore amorevole, quanto quello della guardia carceraria in un campo di

---

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem* p. 200.

sterminio. Il vocabolario per la riflessione morale che ha fornito la psicanalisi freudiana, sostiene inoltre l'autore, è composto da termini i quali, pur non avendo grande rilevanza a livello sociale e politico, per l'individuo, al contrario, aprono nuove possibilità di descrizione di sé. Infatti, i medesimi termini di un vocabolario assumono connotazioni diverse in base a chi decide di adottarli, in un modo molto diverso da quello da cui erano invece caratterizzati ad esempio i vizi e le virtù ereditati dal contesto in cui si era sviluppata la riflessione morale in epoca classica, contesto nel quale essi possedevano invece il medesimo significato per tutti gli individui. In questo modo, il giudizio morale dell'individuo si ritrova frammentato, dopo la ricezione dell'opera di Freud, quanto l'idea di calcolo prudente. Perciò, Rorty può affermare che è merito anche della riflessione freudiana se si può liberare la nostra riflessione morale dal dualismo fra moralità e prudenza. Queste non vanno considerate, infatti, in quanto prodotti di due facoltà diverse, ma semplicemente come strategie di adattamento utilizzate in situazioni differenti. In questo modo, cessa anche l'idea, presente ad esempio in Kant, che la razionalità vada separata nettamente dal desiderio, poiché quest'ultima risulterà, piuttosto, una questione di adattamento di fatti contingenti nei confronti di altri fatti altrettanto contingenti. Freud, sostiene Rorty, ci inviterebbe, in accordo inoltre con il lato del pensiero di Nietzsche che l'autore definisce prospettivista e pragmatista, a non pensare che l'individuo sia dotato di una facoltà la quale determini, come in Platone o in Kant, che agire rettamente significhi conformarsi a dei principi. Piuttosto, egli ci spingerebbe a considerare la nostra situazione attuale di individui in base a dei rapporti di somiglianza e di differenza con delle situazioni passate. Scrive infatti Rorty:

[Freud] pensa che solo catturando alcuni elementi cruciali del proprio passato si può fare di se stessi qualcosa di buono, creare un io che si può rispettare. Freud ci ha insegnato a interpretare quello che facciamo, o pensiamo di fare, in riferimento per esempio alla reazione che avevamo avuto in passato a determinate figure d'autorità, o in riferimento a modelli di comportamento che ci furono imposti durante l'infanzia. Ci ha invitato ad aver stima di noi stessi quando riusciamo a scrivere la storia – una storia clinica, per così dire – del nostro successo nel crearci, della nostra capacità di liberarci della presa di un passato idiosincratico. Ci ha invitato a condannarci non se non riusciamo a conformarci ad alcuni criteri universali, ma se non riusciamo a liberarci di quel passato.<sup>28</sup>

In tal modo, continua Rorty, Freud ha sì abbandonato l'idea platonica di conciliare la sfera pubblica e la sfera individuale attraverso una riflessione morale, ma, così facendo, egli non ha inteso schierarsi totalmente in favore di quella concezione della moralità che è stata in precedenza definita romantica. Come ho già ricordato poco sopra, Freud è infatti ben conscio della distinzione fra moralismo e romanticismo, cioè fra etica pubblica e ed etica privata, tuttavia egli non intende

---

28 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 45.

stabilire la superiorità dell'una sull'altra, e neppure vuole trovare una sintesi tra le due prospettive. Freud aveva un uguale rispetto, a detta di Rorty, tanto per l'etica privata imperniata sulla creazione di sé, quanto per l'etica pubblica orientata all'adattamento di un individuo all'interno del proprio ambiente culturale. Tuttavia, come ho mostrato nella breve esposizione dei contenuti del testo rortiano esaminato in precedenza, quest'attitudine non nega il fatto che Freud si intressasse in maniera molto maggiore al lato privato della riflessione morale, interesse in cui Rorty lo segue in maniera abbastanza fedele. In *Irony, Contingency, Solidarity*, inoltre, Rorty accoglie benevolmente la riflessione freudiana per il fatto che egli la interpreta come lo strumento che gli consente di abbandonare l'obbligo di una scelta precisa fra la moralità di tipo kantiano e l'idea romantica e nietzschiana di autocreazione. Non siamo infatti più costretti, secondo l'autore, a scegliere, come figura esemplare sulla quale costruire la nostra etica, tra il poeta forte di cui parla Bloom, il quale è inoltre impersonato da Nietzsche, e l'uomo retto descritto nella filosofia morale elaborata da Kant. Quest'ultimo modo di vedere le cose, il filosofo americano, è un altro motivo per cui dobbiamo tenere conto delle posizioni freudiane quando vogliamo affermare la tesi che non esiste il tipo di essere umano ideale, come fanno i pragmatisti sulla base delle loro convinzioni antiessenzialiste e antirappresentazionaliste. La psicologia freudiana, in quanto rifiuto dell'ideale di un essere umano paradigmatico, non implica, dunque, la scelta tra una delle due figure appena menzionate, tuttavia essa è compatibile con una riflessione morale imperniata seguendo l'esempio del poeta forte bloomiano. Questo è precisamente, secondo Rorty, il vantaggio della posizione di Freud rispetto a quella di Nietzsche. Quest'ultimo, infatti, sembrerebbe riservare l'autentica capacità di autocreazione, in accordo anche con quello che viene definito il suo atteggiamento aristocratico e antiliberalista nei confronti dell'umanità, a pochi individui. Il suo discorso etico sarebbe infatti rivolto solamente alla figura dell'oltreuomo, ed egli ridurrebbe così, nelle parole di Rorty, «la stragrande maggioranza dell'umanità al livello di animali agonizzanti».<sup>29</sup> Rorty, diversamente, individua nella riflessione freudiana uno spunto costruttivo per il proprio pensiero. Per l'autore, infatti, potenzialmente ogni individuo ha la possibilità di creare un'autodescrizione di se stesso, quanto meno grazie alle tecniche della psicanalisi, in quanto egli interpreta la descrizione della vita umana fornita da Freud come un «tentativo di rivestirsi delle proprie metafore».<sup>30</sup> Metafora va inteso qui, nuovamente, alla maniera davidsoniana, cioè non come l'espressione di qualcosa di preesistente ad essa, ma, piuttosto un'espressione causata da qualcosa che le sia antecedente. Per Freud, una tale causa sarebbe dunque un investimento psichico effettuato in un momento temporale antecedente, il quale abbia come suo oggetto persone, oggetti o situazioni, ma non dei principi morali. In questo

---

29 Cfr. *ibidem* p. 48.

30 Cfr. *ivi*.

modo, il "così io volli" nietzschiano diviene, nell'interpretazione di Rorty, la cifra dell'impiego simbolico da parte di un individuo di alcuni particolari eventi particolari risalenti al proprio passato. Infatti, ciò che per una società può apparire irrilevante, per un'individuo può costituire al contrario un'enorme occasione di ridefinizione di sé. Tuttavia, prosegue Rorty, non è detto che alcune idiosincrasie private possano esercitare un influsso sugli altri individui, e per questo egli può qualificare il progresso culturale, insieme a quello semplicemente morale, oltre che come una storia di una continua letteralizzazione di metafore, anche come il processo che scaturisce dall'incontro fortuito fra ossessioni individuali ed esigenze pubbliche. Tale tesi rortiana sul progresso culturale fa tutt'uno con l'idea, già espressa dall'autore in *Freud and Moral Thought*, riguardante la differenza dell'approccio della psicanalisi freudiana rispetto alle filosofie morali di orientamento riduzionista. Nell'interpretazione di Rorty, difatti:

Freud non si comporta nel modo filosofico tradizionale, riduzionista. Non dice che l'arte *in realtà* è sublimazione, l'urgenza sistematica della filosofia *soltanto* paranoia o la religione *soltanto* il ricordo confuso di un padre severo. Non dice che la vita umana è *soltanto* il continuo reinvestimento dell'energia libidica. Non ha interesse a invocare una qualche distinzione tra realtà e apparenza, a sostenere che tutto è «soltanto» o «in realtà» qualcosa di completamente diverso.<sup>31</sup>

Piuttosto che fornire l'ennesima formulazione del classico dualismo fra realtà e apparenza, secondo Rorty, Freud avrebbe infatti inteso, tramite la sua riflessione sulla psicanalisi, offrire un altro vocabolario per descrivere l'essere umano usando delle metafore differenti da quelle impiegate dalla tradizione. Tale ridefinizione è per Rorty, secondo il modo usuale nel quale egli intende la nozione di vocabolario, uno strumento che si rivela utile per dei fini pratici della nostra vita all'interno della società in cui viviamo, piuttosto che un metodo volto allo scoprimento di quale dovrebbe essere il modo "vero" in cui una tale vita dovrebbe essere vissuta. Per questo Rorty, pur non trattando Freud come un filosofo in senso stretto, lo include in quella schiera di autori nella quale figurano Nietzsche, James, Wittgenstein e Heidegger, i quali, egli dichiara, «fanno ognuno il gioco dell'altro».<sup>32</sup> Tale gioco consiste, precisamente, nel contributo che alla cultura può fornire una prospettiva filosofica la quale abbia compreso l'importanza del linguaggio ed il potere che quest'ultimo ha di creare la possibilità di assorbire, mediante le ridefinizioni della realtà e dell'individuo umano, cose nuove e sempre differenti. L'obiettivo di una cultura simile sarebbe allora l'ampliamento sempre maggiore delle descrizioni di se stessa, piuttosto che la ricerca dell'unica vera descrizione che le sia confacente. Proprio a quest'ultimo risultato dovrebbe portare il processo di sdivinizzazione del mondo auspicato da Rorty, e a ciò possono contribuire le visioni

---

31 Cfr. *ibidem* p. 51.

32 Cfr. *ibid.* p. 52.

impennate sul riconoscimento della contingenza come quella che Freud offre dell'io in quanto privo di un centro, attraverso il movimento decentrante che ho descritto in precedenza. Sicuramente, Rorty riconosce, e lo ammette egli stesso in chiusura del capitolo dedicato appunto alla contingenza dell'io in *Contingency, Irony, and Solidarity*, che il raggiungimento di una cultura che riconosca serenamente l'imprescindibilità della nozione di contingenza nei suoi diversi aspetti è un obiettivo assai arduo. Tuttavia, prosegue l'autore, possiamo accontentarci di iniziare a ridescrivere metaforicamente almeno alcune parti del nostro passato, individuale o collettivo, ed immaginare che in futuro tali descrizioni diverranno delle verità in senso letterale, per dirla alla Davidson. Infatti, sarebbe piuttosto implausibile immaginare, per il futuro, un linguaggio adottato da un'intera cultura e composto solamente di metafore vive, anche perché un linguaggio di tale genere non avrebbe nessun tipo di utilità pratica. Invece, conclude Rorty, dovremmo cominciare a considerare l'idea che il "così io volli" nietzschiano rimarrà sempre un obiettivo e mai un risultato, un obiettivo che però ci consentirà di prendere meno sul serio un tema delicato come la finitezza umana, descrivendolo, però, al contempo in maniera molto seria come privo di quel *pathos* che il riconoscimento della contingenza ci permetterebbe di evitare.

#### **4. Democrazie "senza fondamenti".**

Dopo aver argomentato in favore della contingenza del linguaggio e dell'io nei primi due capitoli di *Contingency, Irony, and Solidarity*, Rorty trae le conclusioni di questa riflessione volgendo la propria attenzione, nel terzo capitolo dell'opera, il quale chiude quella che potrei definire una sorta di "triade contingente", al contesto in cui queste riflessioni prendono corpo, il quale si rivelerà altrettanto contingente. Tale contesto è rappresentato dalla società americana contemporanea, o, più in generale, dall'intera cultura occidentale di derivazione illuministica. Il punto centrale della riflessione dell'autore sul proprio tempo è il riconoscimento del fatto che anche le società liberali, in questo modo egli definisce infatti gli Stati Uniti degli ultimi decenni del '900, sono investite dalla rilevanza della nozione di contingenza. Chiarisco subito che la tesi rortiana riguardante la contingenza della società liberale non è, come egli precisa fin dalle prime battute delle pagine in cui affronta tale argomento, l'ennesimo tentativo di giustificazione filosofica di un insieme di istituzioni politiche e culturali. Il filosofo ritiene, al contrario, che prendere seriamente in considerazione l'idea che le democrazie occidentali contemporanee siano un prodotto di pratiche sociali contingenti, in quanto storicamente condizionate, non sia un modo di svilire la società in cui viviamo, ma sia, piuttosto, un'opportunità da cui una tale società può trarre dei benefici. Invece che additare come relativista un filosofo che elabori una teoria del linguaggio come quella elaborata da Davidson, o

invece di accusare di immoralità chi nega l'esistenza di una natura morale ben definita la quale caratterizzi l'essere umano come aveva fatto Freud, Rorty consiglia di abbandonare, attraverso quella procedura che risulterà ormai familiare e consistente nell'adozione di un nuovo modo di parlare, tanto le discussioni tra realismo ed antirealismo in ontologia, quanto la distinzione fra moralità e prudenza in ambito di filosofia morale. In altre parole, Rorty ci esorta ad abbandonare il vocabolario filosofico ereditato dall'Illuminismo, adottato da filosofi come Cartesio e da tutta la linea di pensiero che l'autore definisce razionalista,<sup>33</sup> per abbracciare un nuovo vocabolario, nel quale svolgano un ruolo preponderante le nozioni di metafora e autocreazione, affiancate alla comprensione del carattere contingente in cui queste ultime sono impiegate. L'idea del filosofo è, infatti, quella che il vocabolario del razionalismo illuminista, pur avendo avuto una fondamentale importanza per la propria influenza su molte aree della cultura occidentale, non risulta più adatto alla descrizione di una cultura definita come postmoderna. In ambito filosofico, scrive Rorty nell'Introduzione del secondo volume dei suoi scritti filosofici pubblicato ad inizio anni '90, quest'esigenza di cambiamento dei vocabolari utilizzati dai pensatori caratterizza (o dovrebbe caratterizzare) l'intera area filosofica post-nietzschiana, detto altrimenti, quell'area che raccoglie gli autori i quali abbiano recepito in maniera positiva il paragone tra verità e metafora esposto da Nietzsche. Per l'autore, infatti, l'attenzione per la contingenza, non deve portare, come ho già accennato, ad una fondazione filosofica, mediante appunto la nozione di contingenza medesima, della società liberale post-illuministica, ma essa deve servire, piuttosto, a ridescrivere le pratiche e i fini di una tale società. Egli è molto chiaro riguardo a quest'ultimo punto, tanto da spingersi a stabilire una netta differenza fra la società liberale, sull'esame della quale egli intende concentrare la propria attenzione, ed ogni altra forma di cultura storicamente precedente. Infatti, Rorty si esprime al riguardo nei seguenti termini:

La differenza tra la ricerca di fondamenti e il tentativo di ridescrizione è emblematica della differenza tra la cultura del liberalismo e le precedenti forme di vita culturale. Perché idealmente la prima sarebbe una cultura da cima a fondo illuminata, secolare, una cultura in cui non rimarrebbe traccia della divinità, abbia questa la forma di un mondo divinizzato o di un io divinizzato. In essa non avrebbe posto l'idea che esistono forze non umane di fronte a cui gli uomini sarebbero responsabili. [...] Il culmine del processo di sdivinizzazione [...] sarebbe idealmente raggiunto nel momento in cui noi non riuscissimo più a trovare di alcuna utilità l'idea che esseri umani dall'esistenza contingente, finiti, mortali possano trovare il significato della loro vita in qualcosa che non siano altri esseri umani finiti, mortali, dall'esistenza contingente.<sup>34</sup>

---

33 Rorty accomuna, in questo contesto, filosofi anche diversi fra loro come Platone, Kant o Carnap, sotto l'etichetta di "razionalisti", per sottolineare, in tal modo, la comune appartenenza di questi ultimi alla linea di pensiero con la quale l'autore identifica il paradigma filosofico da cui egli desidera prendere le distanze.

34 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 58.

Alla luce di questo passaggio del testo rortiano, mi sembra perciò plausibile considerare processi come quelli di sdivinizzazione dell'io e del mondo, tanto quanto l'abbandono della ricerca dei fondamenti filosofici della cultura proposto dall'autore, come delle mosse che, oltre a fornire un'idea della filosofia come attività terapeutica per chi la pratici, come fra l'altro Rorty afferma fin dai suoi primi scritti, sono orientate ad una riflessione sulla libertà dell'individuo all'interno della società in cui vive. Infatti, l'idea rortiana che definisce la libertà come il riconoscimento della contingenza, di contro alla prospettiva che individua quest'ultima nella realizzazione della propria essenza storica da parte dell'individuo, sembra all'autore la prospettiva che più plausibilmente potrebbero (e dovrebbero) adottare i cittadini di una democrazia liberale. Occorre però fare alcune precisazioni per caratterizzare meglio l'ideale di libertà che Rorty adotta nelle pagine di *Contingency, Irony, and Solidarity*. Tale nozione, infatti, ricalca l'ideale di "libertà negativa" che Rorty rintraccia nel pensiero di Isaiah Berlin. L'analogia con il pensiero di quest'ultimo è rinvenuta dall'autore nel fatto che egli concepisce la diversità tra i vari vocabolari allo stesso modo in cui Berlin concepisce la diversità fra valori morali. Dunque, come, secondo Rorty, dovremmo abbandonare l'idea di un linguaggio universalmente condivisibile che descrive il mondo per come quest'ultimo è "veramente", secondo Berlin dovremmo smettere di guardare all'ideale di moralità inserito in una concezione teleologica della natura umana. Infatti, proprio come il confronto fra i vocabolari non si risolve in modo simile all'incastro dei pezzi di un puzzle, alla stessa maniera non dovremmo pretendere di far convergere tutti i valori positivi elaborati dalle riflessioni morali nelle diverse epoche in un contesto che li renda tutti reciprocamente compatibili. La conseguenza di ciò, conseguenza che per Rorty rende fruttuosa l'analogia tra sé e Berlin, è il fatto che come non è possibile creare un super-vocabolario che detti i criteri per la scelta dei vocabolari da adottare e che quindi si ponga in una posizione privilegiata all'interno delle pratiche linguistiche (e perciò culturali) degli uomini, altrettanto impossibile si rivela la creazione di una morale universale, la quale derivi il proprio privilegio di imporre la scelta di una pratica di vita piuttosto che di un'altra solamente sulla base di criteri teorici. Vedendo le cose in tale maniera, osserva infatti Rorty, possiamo accettare, dunque, l'idea che tanto la scelta di quale vocabolario utilizzare per descrivere le nostre pratiche quotidiane, quanto queste pratiche stesse, sono qualcosa che ha il carattere dell'esperimento piuttosto che quello del seguire una regola. In questo senso, anche la democrazia liberale è un esperimento. Quest'ultimo punto non implica che essa non possa venire giudicata, avverte subito l'autore, come la miglior conformazione sociale nella quale trovarsi a vivere in rapporto all'esame delle forme societarie sviluppatesi in passato. Occorre, però, non voler giustificare questa visione attraverso degli argomenti filosofici in senso tradizionale. Si tratta piuttosto, come nel caso dei vocabolari, di scegliere lo strumento più adatto al tipo di fine che ci si è

posti. Rorty ritiene infatti, per usare proprio un suo esempio, che anche se non è possibile giudicare la società liberale migliore di una società totalitaria da un punto di vista neutrale, ciò non costituisce affatto un buon motivo per mettere in dubbio la legittimità delle istituzioni delle culture democratiche. Anzi, afferma Rorty rifacendosi esplicitamente ad una tesi espressa dal filosofo politico Schumpeter, difendere delle convinzioni morali, anche dopo averne riconosciuto il carattere storicamente contingente, si rivela come un segno di civiltà. Di più, Rorty sostiene che un tale riconoscimento è la virtù fondamentale dell'individuo della società liberale, per come essa è concepita in questo contesto. Una tale virtù è appunto la libertà, lo ripeto nuovamente, intesa come riconoscimento della contingenza.

Per argomentare in favore di quest'ultima idea e per chiarire ulteriormente la sua vicinanza alle idee di Berlin, Rorty specifica quindi che cosa significhi ritenere le proprie convinzioni "relativamente valide" e come ciò possa essere funzionale ad una cultura liberale. Egli sceglie di affrontare l'argomento iniziando con il sottolineare che cosa non sia, invece, da ritenersi come una convinzione relativamente valida. Scrive infatti l'autore:

Per convinzioni solo «relativamente valide» si potrebbero intendere quelle convinzioni che si possono giustificare solo di fronte a persone che hanno determinate altre credenze – non di fronte a tutti o a chiunque. Ma se volesse dire questo l'espressione non avrebbe alcuna forza comparativa poiché non esisterebbe nessuna importante affermazione valida *assolutamente*. La validità assoluta sarebbe ristretta alle banalità quotidiane, alle verità elementari della matematica, e simili: a quel genere di convinzione su cui nessuno ha voglia di discutere perché non è né controversa né fondamentale per descrivere quel che si è o ciò per cui si vive. Ogni convinzione che è fondamentale per l'immagine di sé di un individuo lo è perché la sua presenza o assenza serve come criterio per distinguere i buoni dai cattivi, il tipo di persona che si vuole essere. Una convinzione che può essere giustificata di fronte a *chiunque* non è molto interessante.<sup>35</sup>

Ritorna qui l'ideale pragmatista, che Rorty trae dal pensiero di James, della differenza che "deve" fare una differenza, ciò vale a dire, in questo contesto, che le differenze di convinzioni devono riflettersi in differenze di pratiche sociali, ed in questo senso egli ritiene che non sia insensato tentare la giustificazione delle pratiche sociali delle società liberali anche se sostenuta in modo "relativo". Infatti, l'idea di una convinzione valida in maniera assoluta avrebbe senso solo se coloro nei cui confronti essa dovesse venire giustificata sapessero riconoscere in essa una convinzione razionale, quindi moralmente retta, di contro all'espressione di un comportamento irrazionale. Ma in questo modo, per Rorty, si riproporrebbe la scissione interna dell'io che bisognerebbe cercare di evitare, in quanto una tale distinzione fra razionalità ed irrazionalità non gioverebbe alle pratiche

---

35 Cfr. *ibidem* pp. 60-61.



liberali. L'unico modo di mantenere la differenza fra questi due termini è, dunque, quello di concepirli dal punto di vista interno a un gioco linguistico, tra l'altro unico punto di vista praticabile secondo la posizione rortiana. Razionalità ed irrazionalità trovano senso solamente all'interno di un gioco linguistico poiché, e ciò è una conseguenza dell'accettazione delle tesi davidsoniane in favore della contingenza del linguaggio, secondo l'autore «quel che conta alla fine sono i mutamenti di vocabolario e non i mutamenti di convinzione».<sup>36</sup> Inoltre, non vi è modo di giudicare l'utilità di un determinato gioco linguistico se non dall'interno, in accordo con la tesi di Putnam, già menzionata in precedenza, sull'impossibilità di trovare dei criteri di valutazione di un linguaggio, di una teoria scientifica o di una pratica sociale dal punto di vista dell'occhio di Dio. In questo modo, non vi saranno più ragioni in senso tradizionale (cioè derivate dalla conformità alla corretta rappresentazione di un concetto) per sostenere una posizione all'interno di un dialogo, ma vi saranno solamente delle cause di credenze. Tuttavia, questa distinzione fra ragioni e cause non è fondamentale, in accordo con l'idea, sempre derivante dal pensiero di Davidson, della necessità di abolire la tradizionale distinzione fra schema e contenuto all'interno del contesto di un linguaggio, il quale ha l'obiettivo di dar voce alle determinate credenze dei parlanti che lo utilizzino. La ragione (o la causa) del fatto che noi sosteniamo una determinata credenza, opinione, teoria scientifica o giudizio morale, suggerisce quindi Rorty, può essere considerata un processo di adattamento ambientale più che un procedimento razionale in senso tradizionale. Quest'ultima tesi ha inoltre la conseguenza di far cadere l'idea, solidamente incarnata nella tradizione filosofica occidentale moderna, che il progresso morale sia una storia di accrescimento di razionalità da parte del genere umano, precisamente di quel tipo di razionalità illuminista che consiste nell'adesione sempre maggiore, da parte degli individui, all'ideale storico e necessitante di perfezionamento della natura umana, comune a tutti coloro che differiscano dagli animali, in virtù del contatto con qualcosa che Rorty definisce soprannaturale o divino, sia esso impersonato da Dio stesso, dalla Ragione o dalla Verità. Non per questo, però, sottolinea l'autore, il progresso culturale assume la forma di un percorso governato dall'irrazionalità. Come egli ha sottolineato infatti a proposito del modo non riduzionistico di intendere l'operato di Freud per usarlo come alleato all'interno di una riflessione sulla cultura contemporanea, non bisogna pensare alla storia della cultura occidentale come ad una congerie di valori, pratiche ed istituzioni sorte dall'operare informe di una massa di uomini slegati l'uno dall'altro e semplicemente in preda alle proprie pulsioni inconscie. Rorty non vuole essere romantico (o nietzschiano) fino a questo punto. Secondo il suo punto di vista, vi è infatti ancora un modo per mantenere la distinzione fra razionalità ed irrazionalità senza per questo ricadere nel dualismo i cui due poli sono l'accettazione della nozione illuministica di "ragione" e il

---

36 Cfr. *ibid.* p. 61.

cadere vittime dell'accusa di essere dei relativisti. Un tale modo è quello di limitare la distinzione fra ciò che va considerato razionale e ciò che, invece, sarà individuato come irrazionale «al contrasto tra forme razionali e forme irrazionali di persuasione all'interno di un gioco linguistico».<sup>37</sup> In questo contesto, può inoltre tornare utile distinguere tra una credenza al di sotto della quale vi siano delle ragioni ed una determinata, al contrario, solamente da cause che non possono essere racchiuse nell'ambito della razionalità. Questa divergenza, secondo Rorty, esprime la differenza che sottostà alle distinzioni fra persuasione e forza, tra liberalismo ed autoritarismo, tra credenze acquisite tramite l'attitudine socratica al dialogo e credenze imposte attraverso pratiche come il lavaggio del cervello o la habermasiana distorsione della comunicazione da parte dei mass media.

Probabilmente, è su aspetti del pensiero rortiano come quello appena descritto che lettori del filosofo americano come Ibanez basano la propria interpretazione di quest'ultimo, considerandolo pensatore vicino ad idee che potrebbero essere accostate ad alcune tesi di matrice libertaria, soprattutto per il modo che egli ha di porsi nei confronti della controversia fra relativismo e antirelativismo, modo che viene interpretato da Ibanez come una decisa presa di posizione contro il carattere autoritario del pensiero fondato sul tradizionale ideale logico-teoretico.<sup>38</sup> Tuttavia, se è vero che l'ideale filosofico rortiano è molto più vicino a quello di Dewey che a quello di Kant, cioè esso predilige un atteggiamento etico-pratico piuttosto che logico teoretico, e se è inoltre vero che Rorty può essere giustamente definito come antiautoritario anche esaminando le sue posizioni politiche, bisogna però precisare che egli non simpatizzò mai troppo apertamente per i movimenti di sinistra che si ponevano in modo troppo radicale nei confronti della società ad essi contemporanea.<sup>39</sup> Da buon liberale (in teoria e in pratica), Rorty non pensa infatti che l'unico compito del pensiero sia quello di smascherare le imposizioni che la società esercita sull'individuo, allontanandosi così ad esempio dalle prospettive di pensiero di matrice marxista che dello smascheramento appena citato fanno invece uno dei propri compiti principali. Per lui fare filosofia non equivale solamente a portare avanti quella che Paul Ricoeur ha definito «ermeneutica del sospetto», etichetta sotto cui l'autore francese raccoglie le figure di Nietzsche, Marx e Freud, e che Rorty interpreta come l'invito al continuo esercizio di critica nei confronti delle nuove teorie, filosofiche e non, elaborate all'interno di una società, dietro le quali si celerebbe in realtà, sotto le mentite spoglie di un progresso culturale, una volontà conservatrice di mantenere perennemente lo *status quo* delle cose. Per Rorty, come si è visto, il progresso culturale non è infatti una questione di

---

37 Cfr. *ivi*.

38 Anche su tali tesi rortiane è basata l'interpretazione che T. Ibanez, nella sua opera già citata, fornisce di Rorty come di un pensatore utile in chiave antiautoritaria.

39 Tale è l'opinione espressa da Rorty in maniera organica in *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge 1998, trad. it. *Una Sinistra per il nuovo secolo*, Garzanti, Milano 1999.

smascheramento della vera realtà delle cose compiuto dal punto di vista di una prospettiva filosofica neutrale in quanto, come egli sosteneva fin dalla stesura di *Philosophy and the Mirror of Nature*, una tale prospettiva è impraticabile, data l'impossibilità, se si accettano le tesi di Davidson, di esprimere i propri giudizi su di una cultura, e quindi sul suo vocabolario, da un punto di vista esterno a quello stesso vocabolario. Questo è dunque un altro modo di esprimere la priorità dei cambiamenti di vocabolari nei confronti dei cambiamenti di convinzioni. Più precisamente, è la letteralizzazione continua di metafore sempre nuove a costituire la causa, ma non necessariamente la ragione dei cambiamenti di convinzione all'interno di una cultura. Perciò, Rorty può dichiararsi in accordo tanto con l'idea davidsoniana secondo cui parlare e pensare sono attività inscindibili e non è possibile abbandonare la prima conservando la seconda, quanto con la nota affermazione di Heidegger secondo cui è il linguaggio a parlare l'uomo e non, viceversa, l'uomo a parlare il linguaggio, un'altra espressione della contingenza e della storicità dell'individuo, il quale muta nel corso delle epoche nel senso in cui mutano i vocabolari per mezzo dei quali egli ridefinisce continuamente se stesso e la società in cui vive. Credo che quest'ultimo passaggio risulti ulteriormente utile per chiarire in che senso, se si accettano la contingenza del linguaggio e dell'io si giungerà automaticamente ad accettare anche il carattere contingente (che ormai per Rorty ha il sinonimo di storicamente situato, più che quello di contrario a necessario) delle società fondate sul liberalismo politico. Infatti, tali società sono quelle in cui, secondo Rorty, la domanda «perché parli così?» prende il sopravvento su quella, che egli individua come caratterizzante la tradizione filosofica occidentale, che recita invece: «come fai a saperlo?». Tuttavia, il sopravvenire del primo tipo di domanda, che qualifica per l'autore una società come autenticamente liberale, non è però il risultato di una descrizione neutrale che deduca da principi filosofici atemporali il modo in cui una società liberale deve essere organizzata, poiché essa, come ho già ricordato, somiglia ad un esperimento piuttosto che alla verifica di una teoria. La pratica di descrivere le società non è infatti un'attività che metta a confronto un certo tipo di società, in questo caso quella liberale, con altri tipi di società storicamente esistenti, esistiti o solamente immaginati, sulla base di criteri stabiliti in anticipo, ma è, piuttosto, un'attività che può essere sviluppata in modi diversi a seconda dei diversi argomenti di conversazione riguardanti i molteplici aspetti del liberalismo politico. Rorty riassume in questo modo la sua prospettiva:

Nella pratica [di descrizione delle società liberali] un vero punto morto, cioè non artificiale e teorico, potrebbe esistere soltanto se certi argomenti e giochi linguistici fossero tabù: se in una società ci fosse accordo sul fatto che determinati problemi sono *sempre* rilevanti, che alcune questioni hanno la precedenza sulle altre, che c'è un ordine fisso della discussione e che non sono lecite le mosse di aggiramento. Questo sarebbe esattamente il tipo di società che i liberali cercano di evitare, una

società in cui governasse la «logica» e la «retorica» fosse bandita. L'idea di società liberale implica che, finché si tratta di persuasione e non di forza, si deve accettare qualunque cosa. Tale apertura mentale non va sostenuta perché [...] la Verità uscirà sempre vincitrice da uno scontro libero e aperto. Dev'essere sostenuta in quanto tale. *Una società è liberale in quanto si contenta di chiamare «vero» l'esito di un simile scontro, qualunque esso sia.* È per questo che una società liberale non ci guadagna dai tentativi di fornirle «fondamenti filosofici». Simili tentativi presuppongono un ordine naturale degli argomenti e della dimostrazione antecedente agli scontri tra vecchi e nuovi vocabolari, e indifferente ai loro risultati.<sup>40</sup>

Una tale pretesa di naturalità e completezza è proprio ciò che sottende le descrizioni che la filosofia di matrice illuminista fornisce della società liberale, e che Rorty sente come non più adatta per descrivere lo stato di cose definito dalla post-modernità. Non occorre, lo ribadisco, trovare dei nuovi fondamenti per il liberalismo politico del '900 diversi da quelli che ne avevano giustificato l'applicazione in molte parti dell'Europa due secoli prima, ma, per Rorty, la strada da seguire è una giustificazione pratica della bontà dell'eredità culturale dell'Illuminismo, la quale permetta di difendere la legittimità delle democrazie occidentali ad esempio rispetto ai regimi totalitari realizzatisi nel corso della storia o anche solo ipotizzati teoricamente. Al contrario, ciò che la filosofia non può fare, a detta dell'autore, è giustificare il privilegio morale delle società liberali da una prospettiva esterna a qualunque società possibile. Questo è un altro richiamo alla tesi rortiana della superiorità della democrazia liberale sulla filosofia che ho esaminato in precedenza, il quale deriva anch'esso dall'accettazione che il vocabolario di una società va inteso, alla maniera wittgensteiniana, come uno strumento che serva a creare altri strumenti (ad esempio, in questo caso, le teorie politiche), e dall'osservazione, come nell'analogia ricordata in precedenza fra vocabolari e strumenti, che la creazione di un nuovo vocabolario non prevede che assieme ad esso vengano creati anche i fini per i quali esso diverrà il mezzo. Per questo, il progresso culturale è definibile solamente a posteriori, come il progresso scientifico per Kuhn, e non da un punto di vista neutrale. Ancora, questa è la strategia usata da Rorty per salvare l'eredità dell'Illuminismo, e quindi la stessa forma politica della democrazia liberale storicamente attuata, dai critici della razionalità illuministica ai quali ho brevemente accennato anche in precedenza. In altri termini, questa differenza separa prospettive come quella rortiana da quelle contenute in opere come *La Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer, obiettivo comune alle quali era quello di una riflessione sul rapporto fra politica liberale e razionalismo filosofico. Nonostante Rorty concordi con la descrizione che di un tale rapporto forniscono i due autori tedeschi, egli non condivide la conclusione della loro argomentazione secondo cui le società liberali sono destinate a scomparire assieme alla razionalità illuministica che le aveva caratterizzate. Essi definiscono, infatti, un tale

---

40 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., pp. 66-67.

tipo di razionalità come "dissolvente" poiché, in quanto caratterizzata dalla continua volontà di confutazione nei confronti dello scetticismo, essa avrebbe finito per dissolvere gli stessi concetti che erano alla sua base, compresi quelli appunto di razionalità e natura umana, su cui erano fondate le società che da una tale eredità culturale avevano tratto origine. L'illuminismo, infatti, secondo Adorno e Horkheimer, sospettando di ogni concezione teoretica in quanto essa si rivelerebbe un retaggio della fede in qualcosa di soprannaturale mantenuta dall'epoca pre-illuministica, finirebbe per relegare se stesso proprio al rango di una di queste fedi. Rorty concorda con questa lettura, la quale si traduce, nel gergo del filosofo americano, nella volontà di non privilegiare un particolare vocabolario rispetto agli altri, tuttavia egli non crede che ciò porti a dover dubitare di tutte le concezioni teoretiche applicando la già citata ermeneutica del sospetto come unica soluzione per difendersi dall'imposizione di concezioni autoritarie, cosa che sembra avvenire, invece, nel caso degli autori della *Dialettica dell'Illuminismo*. Essi ritenevano, infatti, che l'autodistruzione perpetrata dall'illuminismo nei confronti delle sue stesse pratiche culturali fosse solamente un'arma nelle mani dell'autoritarismo, usata da quest'ultimo per mettere in dubbio la legittimità delle istituzioni delle società liberali. Rorty, a questo punto, si distacca dalla lettura di Adorno e Horkheimer constatando che il fatto che essi non offrano nessuno spunto per concepire una cultura ancora legata all'eredità illuministica, quindi liberale e secolarizzata, senza per forza adottare una prospettiva come quella del razionalismo filosofico, la quale dunque pretenda di fondare logicamente essa stessa una tale cultura, non è un buon motivo per annunciare la fine del liberalismo politico. Nella prospettiva dell'autore americano infatti, se ciò che si origina dall'autoconfutazione del razionalismo illuministico è un pensiero «ciecamente pragmatizzato», per usare proprio l'espressione di Adorno e Horkheimer, il quale non ha più nessun accesso alla verità, ciò non è da imputare ad una presunta cecità di tale pensiero, ma piuttosto al fatto che non c'è mai stata nessun tipo di verità, almeno nel modo in cui i due autori "francofortesi" la intendono, che un tale pensiero dovesse raggiungere. Questa divergenza di vedute può essere chiarita, a mio parere, esaminando brevemente il modo in cui trattano la nozione di "dialettica" da un lato Rorty e dall'altro Adorno, Horkheimer e, più diffusamente, la tradizione di pensiero facente capo ad Hegel. I due autori tedeschi intendono la dialettica come il processo mediante cui il pensiero, tramite un percorso che tende al raggiungimento della verità attraverso l'auto superamento e allo stesso tempo l'autoconservazione di sé, fornisce la fondazione filosofica della descrizione corretta della realtà. Per Rorty, invece, la dialettica è il semplice incontro-scontro fra vocabolari diversi, il quale però non è teleologicamente orientato, ed il cui vincitore, se può esservene uno, è definito in base a criteri di utilità pratica nel descrivere la realtà delle cose, della quale si potrà quindi comunque predicare la verità, ma in un senso radicalmente diverso da quello offerto dalla prospettiva della

dialettica facente capo al pensiero di Hegel. Infatti, la verità raggiunta dalla dialettica di Rorty è comprensibilmente diversa da quella legata alla nozione hegeliana di *aufhebung*. Rorty, inoltre, interpreta proprio la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel come un'opera che, nonostante nell'idea del proprio autore dovesse fungere da potente mezzo di argomentazione teoretica, nella pratica è un esempio di ridescrizione continua della realtà, effettuata attraverso dei cambi di vocabolario piuttosto che tramite delle argomentazioni stringenti. Rorty si spinge addirittura fino ad affermare che l'intento della filosofia hegeliana, benché tale intento, lo sottolineo nuovamente, venga riconosciuto da Rorty come estraneo alla volontà di Hegel, non fosse tanto quello di accedere alla Verità, ma quello di un continuo rinnovamento della cultura in generale. In questo modo, sostiene inoltre l'autore, Hegel avrebbe dato vita ad un nuovo modo di concepire l'attività filosofica, i cui eredi saranno ad esempio Nietzsche, Heidegger e Derrida, un modo diverso da quello della tradizione platonico-kantiana e incentrato sulla tesi che i filosofi come quelli appena citati operino una continua ridescrizione di se stessi non più in rapporto alla nozione di verità, ma piuttosto in rapporto all'operato storicamente situato dei loro predecessori all'interno della storia del pensiero. Ciò contribuisce, inoltre, a giustificare l'interesse preminente di Rorty per il lato storicista della filosofia hegeliana, piuttosto che per quello più squisitamente logico-teoretico, rintracciabile ad esempio in opere del filosofo tedesco quali la *Scienza della Logica*. D'altronde, lo stesso discorso varrà anche nel momento in cui ci si debba confrontare con la lettura che Rorty propone di altri autori europei, come ad esempio Heidegger. Come esemplificazione di quello che sto esponendo, ricordo solamente l'interpretazione che Rorty propone della definizione hegeliana di filosofia come «l'apprendere il proprio tempo attraverso il pensiero», definizione che egli accoglie favorevolmente leggendola come un invito a «trovare una descrizione di tutte le cose caratteristiche del proprio tempo che si approvano maggiormente, con cui ci si identifica risolutamente, così da descrivere il fine per il quale gli sviluppi storici che condussero al proprio tempo furono mezzi».<sup>41</sup> Dunque, in tal modo Rorty si schiera dalla parte di Hegel, un Hegel sempre mediato dalla lettura deweyana, questo è bene ricordarlo, ma non hegeliani forse più tradizionali come Adorno e Horkheimer. Il dissenso dell'autore nei confronti di essi si può ricondurre al fatto che se costoro intendevano conservare un'idea di verità piuttosto tradizionale, vale a dire non sufficientemente pragmatica per Rorty, non avevano speranze, sempre stando all'autore, per iniziare una seria riflessione su di una cultura liberale post-illuministica. Contrariamente, Rorty desidera abbandonare l'idea di verità su cui i due autori appena nominati riponevano le proprie residue speranze, in quanto essa non è dal filosofo americano avvertita come necessaria al fine di garantire la sopravvivenza delle istituzioni liberali. Ciò non conduce, tuttavia, l'autore a negare il ruolo emancipativo e di utilità sociale della riflessione

---

41 Cfr. *ibidem* p. 71.

filosofica, su questo punto egli è abbastanza chiaro, ma significa, diversamente, affermare che se è vero che con la fine del razionalismo illuministico trova la propria fine anche l'idea di Verità, lo stesso destino non attende il fenomeno del liberalismo politico.

Questa affermazione, la quale rappresenta a mio modo di vedere la posizione matura della riflessione rortiana su tali tematiche, mi permette di instaurare un breve confronto tra Rorty ed un'altro autore, a cui egli si sente politicamente ma non filosoficamente vicino: Jurgen Habermas. Quest'ultimo, dopo aver elaborato, soprattutto nell'opera *Il Discorso Filosofico della Modernità*, una critica alla filosofia basata sul razionalismo di stampo illuministico comune a quella di Rorty stesso e a quella di Adorno e Horkheimer, ha tentato la creazione di una filosofia la quale salvaguardasse ancora il ruolo fondativo di tale disciplina nei confronti della società. Ma proprio su quest'ultimo punto, com'è ormai facile immaginare, si basa il disaccordo, puramente filosofico, con il pensatore tedesco di cui parla Rorty. Tanto il filosofo americano quanto Habermas infatti, iniziano la propria carriera filosofica con una fase critica nei confronti del razionalismo tradizionale, soprattutto con l'aspetto di quest'ultimo che fa accettare ad entrambi la critica nietzschiana all'idea di un soggetto umano depositario della nozione di razionalità. Tuttavia, secondo Habermas, se Nietzsche ha avuto il merito di aprire la strada alla riflessione sul fallimento della filosofia del soggetto propria dell'epoca moderna, gli esiti del pensiero di quest'ultimo si sono rivelati antiliberali ed hanno segnato la rinuncia della filosofia al compito dell'emancipazione dell'uomo, rendendola quindi un'attività inutile a fini socio-politici. Questo fatto deriva dall'idea habermasiana, in accordo con quella della tradizione filosofica marxista da cui egli proviene, che un modo (forse il modo) per giudicare positivamente l'operato di un filosofo sia quello di osservare la sua rilevanza a livello politico. Rorty non è incline a sostenere il modo di vedere le cose proposto da parte di Habermas, tuttavia lo riconosce coerente con il pensiero dell'autore tedesco. Per quest'ultimo, era infatti sensato mettere al centro dell'attività filosofica la filosofia politica, proprio come per molti filosofi analitici un tale spazio doveva essere occupato dalla filosofia del linguaggio. Ma per chi, come Rorty, concepisce l'attività filosofica come un'attività intellettuale sullo stesso piano di altre all'interno di una cultura, e rifiuta, conseguentemente, l'idea di accordare un privilegio necessitante ad alcuni argomenti all'interno delle discussioni filosofiche, una tale prospettiva non è soddisfacente. In breve, il collante sociale che Habermas intendeva ripristinare attraverso la modifica delle nozioni filosofiche di razionalità e universalità, resasi necessaria dopo la sua la critica al paradigma di pensiero illuminista, non è visto da parte di Rorty come un obiettivo a cui accordare una particolare urgenza. Ciò deriva dal fatto che, come ho già accennato, sebbene entrambi gli autori abbiano apprezzato il ruolo critico svolto da Nietzsche nei confronti della tradizione filosofica, il dissenso fra di loro è basato sul come intendere l'orientamento prospettivista cui conduce il pensiero

nietzschano. La proposta filosofica habermasiana si concentra, infatti, sul tentativo di salvare il ruolo emancipativo (sociale) della filosofia dal distruttivo soggettivismo di marca nietzschiana tramite l'elaborazione di una "filosofia dell'intersoggettività", in luogo della riproposizione di teorie filosofiche soggettivistiche simili a quelle della modernità. Anche su questo punto Rorty si mostra parzialmente in accordo con l'autore tedesco, in quanto egli interpreta la mossa habermasiana come un modo di trattare il discorso morale alla maniera di Sellars (e della nozione di quest'ultimo di *we intentions*), cioè come un fatto di interiorizzazione delle norme sociali piuttosto che come l'adesione dell'individuo ad un modello ideale di natura umana filosoficamente giustificato. Habermas, tuttavia, vuole andare oltre, poiché intende trovare una giustificazione universale per le pratiche sociali delle società occidentali contemporanee, ristabilendo così una qualche forma di razionalismo illuministico tramite l'ausilio della sua celebre nozione di "comunicazione non distorta". Habermas è infatti convinto che tale nozione possa fornire delle argomentazioni canoniche attraverso cui giustificare l'esistenza e la legittimità delle istituzioni liberali. In merito a ciò, Rorty si allontana dalla posizione sostenuta dall'autore tedesco. Tuttavia, ciò non accade per il motivo che essi dissentano sul modo, il che è un fatto di natura puramente politica, in cui la società liberale debba essere modificata sul piano pratico, ma essi si trovano in disaccordo sul fatto che per Habermas queste modifiche debbano sottostare ad una fondazione filosofica, mentre per Rorty ciò non è necessario. In altre parole, l'autore americano non attribuisce all'idea di comunicazione non distorta il peso filosofico attribuitole invece da Habermas, in quanto egli la intende semplicemente come il tipo di comunicazione, ovviamente desiderabile, che avviene fra i membri di una società democratica, la quale fornisca le condizioni per il funzionamento di istituzioni politiche altrettanto democratiche. Secondo Rorty, è dunque preferibile ricorrere ad un'altra descrizione di sé da fornire alle società liberali, una descrizione che non preveda la conformazione di esse ad un ideale storico di razionalità. La descrizione che l'Illuminismo aveva fornito del pensiero politico liberale si rivela infatti, nell'interpretazione rortiana, antiquata, in quanto essa sarebbe ancora debitrice dell'idea pre-moderna di un bisogno «di un'autorità non umana che sottoscrivesse i progetti degli uomini».<sup>41</sup> Questa urgenza di "conforto metafisico", dall'Illuminismo in avanti ha trovato sfogo nella nascente cultura scientifica della modernità e quindi alla figura del sacerdote è stata sostituita quella dello scienziato in quanto campione di oggettività, oltre che di moralità. Rorty sembra quindi affermare che sia che si tenti di fondare filosoficamente le società democratiche occidentali sul modello della teologia cristiana, sia che lo si faccia avendo in mente la nozione di oggettività delle scienze classiche, un tale intento non si rivela più utile alla fine del '900. A questa sua tesi l'autore aggiunge anche una giustificazione storica, vale a dire il fatto che lo sviluppo della scienza negli ultimi due

---

41 Cfr. *ibid.* p. 67.



secoli abbia imposto una crescente frammentazione e specializzazione all'interno essa, dando vita in questo modo a discipline diverse fra loro, i cui linguaggio sono spesso molto diversi, motivo per cui quello scientifico non rappresenterebbe più un modello utile a cui conformarsi. Dunque, la scienza non rappresenta più una di quelle che Rorty definisce le avanguardie della cultura occidentale, ma non per questo, come ho già detto, occorre disfarsi dell'eredità culturale degli ultimi due secoli. Rorty individua infatti in figure, come quelle dei già citati Dewey e Rawls, dei brillanti esempi di come si possa sfruttare lo spirito del liberalismo illuministico senza per questo accettare la sua componente di razionalismo filosofico. Nei confronti di tali autori egli esprime dunque tali parole di elogio:

[Essi] hanno contribuito ad abbattere l'idea di un insieme di concetti sovrastorici, «assolutamente validi», che servirebbero come «fondamenti filosofici» del liberalismo, considerando questo, però, un modo per rafforzare le istituzioni liberali. Essi hanno sostenuto che sarebbe tanto meglio per le istituzioni liberali non essere più costrette a difendersi in base a tali fondamenti, a dover rispondere alla domanda: «In cosa consiste il rango privilegiato della libertà?». [...] [Essi] ammetterebbero volentieri che l'unico tipo di giustificazione delle nostre pratiche che ci è concesso è la giustificazione circolare, con la quale mettiamo in buona luce un aspetto della nostra cultura menzionandone un altro ancora, o paragoniamo odiosamente la nostra cultura alle altre facendo riferimento ai nostri criteri. Vorrei che considerassimo questi scrittori come il trionfo dell'Illuminismo nel suo autoannullamento e nella sua autorealizzazione. Il loro pragmatismo è antitetico al razionalismo illuministico, ma fu reso possibile esso stesso (secondo la migliore dialettica) solo da quel razionalismo, e ora può servire come vocabolario di un liberalismo illuminista maturo (non-scientifico, non-filosofico).<sup>42</sup>

Se il liberalismo che Rorty ha in mente è caratterizzato come non scientifico o non filosofico, ciò significa che esso, per trarre una descrizione di sé utile per i suoi fini, dovrà rifarsi ad altre aree della cultura. Più precisamente, esso dovrà rivolgersi a quelle che l'autore considera come le aree di avanguardia culturale del proprio tempo: la poesia e la politica utopistica. In questo modo, si consuma definitivamente il divorzio fra la prospettiva di Rorty e quella di Habermas, riguardo all'immagine che deve avere di sé una società liberale alla fine del XX secolo. Quest'ultimo, è infatti assolutamente contrario alla proposta rortiana di una "poeticizzazione" della cultura in luogo della sua "scientificizzazione" ereditata dall'Illuminismo. Egli vede, infatti, in questa prospettiva il ritorno di Nietzsche e degli ideali della cultura del Romanticismo sotto il loro aspetto peggiore, quello del trionfo dell'irrazionale. Per questo, il cittadino dello stato liberale descritto da Habermas è piuttosto qualcosa di simile ad un esperto delle pratiche argomentative del proprio linguaggio, il quale si adopera per smascherare le distorsioni della comunicazione all'interno della società cui appartiene. Al contrario il cittadino dello stato liberale rortiano, il quale però rimane, per adesso, in

---

42 Cfr. *ibid.* pp. 73-74.

forma utopica è l'ironico liberale. Occorre subito chiarire che il dissenso con le tesi habermasiane non implica che Rorty stia teorizzando una società popolata solamente da pittori, poeti, utopisti, poiché ciò sarebbe ingenuo. Attraverso l'idea di poeticizzare la cultura, egli si sta piuttosto augurando, coerentemente con il discorso che ha esposto nei primi tre capitoli di *Contingency, Irony, and Solidarity*, che sempre più persone all'interno di tale cultura si rendano «consapevoli della contingenza del linguaggio in cui operano le loro scelte morali, e perciò delle loro coscienze, e quindi della loro comunità».<sup>43</sup> Questo augurio, il quale è orientato ad una sempre maggiore espansione del pronome "noi", la quale va di pari passo con una sempre maggiore espansione di questa cultura poeticizzata, è un buon modo, secondo l'autore, tanto di conservare il progetto politico di Habermas e l'esigenza di una comunicazione non distorta connessa ad esso, slegandolo da impegni che esso non può sostenere, quanto di accettare le proposte filosofiche di autori come Nietzsche, Heidegger o Derrida, senza curarsi del loro reale potere in fatto di emancipazione umana. È proprio questo l'obiettivo che Rorty intende perseguire con il compromesso necessario tra ironia in ambito privato e liberalismo in ambito pubblico che egli teorizza sempre all'interno di *Irony, Contingency, Solidarity*. Prima di affrontare questo tema, però si è reso necessario per l'autore togliere la filosofia da quel piedistallo in cima alla cultura su cui essa era abituata tradizionalmente a sedere, per calarla allo stesso livello di tutte le altre attività culturali storicamente situate. L'idea finale di Rorty è quindi che, all'interno di una società le cui caratterizzazioni minimali ma imprescindibili siano il consenso dei governati nei confronti dei governanti e la sempre maggiore riduzione della crudeltà, l'attività filosofica come una voce fra le tante all'interno di una cultura, si rivelerebbe molto più proficua per l'individuo, una volta che essa venga liberata dal compito di descrivere correttamente la realtà.

---

43 Cfr. *ibid.* p. 74.

## CAPITOLO QUINTO

### **La filosofia nelle democrazie di fine XX secolo: la figura dell'ironico liberale**

#### *1. Nietzsche, Heidegger, Derrida e il compromesso fra ironia e teoria*

Se la società liberale descritta dalla filosofia di Rorty sembra rimanere un progetto teorico di tipo utopistico, o al massimo una società la quale, anche se non ancora realizzata (e su questo fatto mi pare che l'autore non esprima dubbi di natura ingenua), risulti un buon candidato per le speranze di coloro che il filosofo apostrofa come «noi liberali», i cittadini di una tale società possono invece trovare delle esemplificazioni meno astratte. Un aiuto in questo senso ci può venire anche dal pensiero filosofico, il quale permette di caratterizzare la tipologia di cittadino, non necessariamente limitandosi alla descrizione della figura del filosofo o dell'intellettuale in genere, che Rorty concepisce per le democrazie occidentali: l'ironico liberale. Egli caratterizza, infatti, una tale figura nei seguenti termini:

Definirò «ironico» chi soddisfa tre condizioni. Ironico è colui che 1. nutre continuamente profondi dubbi sul suo attuale vocabolario decisivo perché è stato colpito da altri vocabolari, vocabolari decisivi per persone o libri che ha conosciuto; 2. è consapevole del fatto che i suoi dubbi non possono essere né confermati né sciolti da argomenti formulati nel suo attuale vocabolario; nel caso che filosofeggi sulla sua situazione, non ritiene che il proprio vocabolario sia più vicino alla realtà degli altri, in contatto con un'autorità esterna.<sup>1</sup>

Occorre innanzitutto chiarire che cosa Rorty intenda con l'espressione «vocabolario decisivo», sul quale l'ironico non smetterebbe mai di riflettere. Esso è il vocabolario che un individuo usa per la descrizione di sé all'interno della propria cultura. Per questo, esso è difendibile solamente ricorrendo ad una giustificazione circolare all'interno di tale cultura. Dunque, esso è decisivo in quanto costituisce l'unica e l'ultima risorsa linguistica a disposizione di un individuo (o di un gruppo di individui) per descrivere la propria situazione senza il bisogno del ricorso alla forza,

---

<sup>1</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 90.

utilizzando così il metodo della persuasione retorica per come essa vada intesa, come ho già avuto modo di spiegare, all'interno della filosofia rortiana. Tuttavia, i vocabolari decisivi dei filosofi tradizionali, ai quali Rorty intende muovere le proprie critiche a partire, appunto, da una prospettiva filosofica ironica, rappresentano una minima parte rispetto all'insieme dei vocabolari adottati dai membri di un'intera società. Per questo, l'autore è ben attento, prima di elaborare la sua proposta filosofica, a chiarire il fatto che, in ogni caso, essa non rivestirà all'interno della cultura il ruolo di giudice delle pratiche di quest'ultima, ruolo che la tradizione platonico-kantiana aveva tentato di attribuire all'attività filosofica in modi diversi nel corso delle varie epoche. Egli preferisce infatti lavorare, secondo la sua visione pragmatista (qui sinonimo di deweyana) della filosofia, alla creazione di una cultura ironica in senso generale, cosicché i benefici di un tale discorso non siano da intendersi al solo uso e consumo dei filosofi "professionali", verso i quali, come ho già detto, la posizione che Rorty assume è spesso di aperto contrasto.

Ad ogni modo, l'autore sostiene che, anche in ambito filosofico, l'ironico non scelga il proprio vocabolario decisivo secondo dei criteri neutrali ed universali di un metavocabolario, il quale gli permetta, per così dire, di scostare il velo delle apparenze accedendo alla vera realtà delle cose. La scelta è piuttosto orientata dal confronto tra vecchi e nuovi vocabolari. Essa è, nuovamente, una questione pratica piuttosto che teorica. Questo procedimento viene indicato da Rorty come il contrario di quanto solitamente accade a chi, invece, segua, all'interno della cultura contemporanea, quello che l'autore chiama il senso comune. Per costui infatti è scontato, vista l'abitudine ad utilizzare il proprio vocabolario decisivo per parlare delle cose che egli ritiene importanti, ritenere che proprio quel particolare vocabolario sia l'unico adatto a descrivere e giudicare individui o società le quali, diversamente, impieghino un vocabolario decisivo alternativo. Questa convinzione è supportata dal fatto che, al fine di fugare i dubbi sulla legittimità del proprio vocabolario, il senso comune non ricorre a delle pratiche di giustificazione circolare, ma, al contrario, esso esprime la tendenza a generalizzare ed universalizzare le regole del proprio gioco linguistico. Secondo Rorty, quello appena descritto è il primo passo verso il divenire "metafisici" da parte degli utenti di un vocabolario decisivo il quale sia ben radicato nel senso comune. Metafisico, in questo contesto, viene inteso da Rorty in un senso che egli fa risalire ad Heidegger, precisamente all'Heidegger di *Sein und Zeit* e alle sue tesi sulla storia dell'ontologia,<sup>2</sup> ed esso è, quindi, l'appellativo che il filosofo americano attribuisce ai filosofi, ma non solo, i quali accettino le parole che si trovano all'interno del proprio vocabolario decisivo in quanto riferite a qualcosa che possiede un'essenza. Vale a dire, costoro sono più inclini a giustificare, per esempio, la nozione di "giustizia" esponendo una

---

2 Ho già detto che Rorty si dichiara in accordo con l'idea heideggeriana della necessità della distruzione di una tale storia, pur non concordando con i fini da perseguire indicati dal filosofo tedesco, dopo che una tale distruzione sia stata compiuta.

presunta essenza della giustizia in generale, piuttosto che indicando degli esempi concreti di pratiche sociali ritenute giuste dalla cultura alla quale essi appartengono. Tuttavia, sottolinea Rorty, attraverso un processo di tal genere il metafisico rimane, comunque, ancorato al senso comune, poiché egli non arriva a mettere in dubbio il carattere di ovvietà che hanno per costui i concetti (in questo caso quello di giustizia basato sulla conoscenza dell'essenza di essa), i quali egli vede rappresentati dalle parole che compongono il suo vocabolario decisivo. Filosoficamente parlando, una tale idea è quella portata avanti dalla storia del pensiero da Platone a Kant. Rorty, come ho scritto, si trova invece più in sintonia con autori come Hegel e Sellars, e perciò il profilo del filosofo ironico che egli tratteggia in contrapposizione al metafisico tradizionale assume su di sé i caratteri dello storicismo e del nominalismo. Infatti, se il filosofo tradizionale concepisce la propria attività come una ricerca che convergerà un giorno su di un'idea di verità stabile, il filosofo ironico replica che costui, lungi dal raggiungere un tale obiettivo, sta semplicemente tentando di sviluppare un vocabolario decisivo, incentrato fondamentalmente sulla classica distinzione tra realtà e apparenza, che egli presume superiore agli altri ed in possesso del potere di giudicarne la bontà, per il fatto che esso conterrebbe la vera descrizione del mondo, della natura dell'uomo o della società. Al contrario, l'ironico filosoficamente impegnato, non ritiene che un tale vocabolario, nel momento in cui esso venga scoperto (tale è la convinzione del metafisico infatti), supporti gli individui i quali lo utilizzino nel processo di conoscenza di qualcosa di esterno a quel vocabolario decisivo medesimo. Per questo, sottolinea Rorty, gli ironici saranno più o meno inconsciamente in accordo con l'idea di Davidson e Wittgenstein sull'impossibilità di uscire dal proprio gioco linguistico e con le tesi di Heidegger il quale, di tale gioco linguistico, mette in luce il carattere sempre storico e contingente. L'ironico, infatti, è sempre posto di fronte alla propria instabilità, oppure in quella condizione che Rorty, usando le parole di Sartre, definisce "meta-stabile",<sup>3</sup> poiché egli sa che ogni cosa, a seconda della ridefinizione che si opera nei confronti di essa, può essere messa tanto in buona quanto in cattiva luce. L'ironico non è, infatti, incline a ritenere, al contrario del filosofo a proprio agio nella storia della metafisica tradizionale, che, se nella storia della filosofia sono stati sollevati sempre gli stessi problemi e sono stati discussi sempre i medesimi argomenti, ciò sia dovuto al fatto che la filosofia abbia a disposizione gli strumenti per affrontarli e risolverli correttamente, attraverso un processo che consideri le molteplici soluzioni proposte dai vari autori alle questioni filosofiche ritenute fondamentali convergere in un nucleo ristretto di verità inattaccabili. Metafisici ed ironici, infine, secondo Rorty non sono in accordo neppure sul modo in cui le questioni filosofiche (che le si consideri fondamentali o no) vadano risolte, qualora ciò sia

---

3 Già in *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty aveva messo in luce come Sartre avesse giustamente, a detta del filosofo americano, descritto l'operato della metafisica come la ricerca di quella stabilità necessaria per mettersi al riparo dalla contingenza che permea l'esistenza umana.

possibile. Il metafisico, infatti, ritiene prioritaria l'argomentazione logica delle sue tesi, le cui premesse egli spesso chiama intuizioni, indicando con questo termine degli assunti relativamente semplici (che l'ironico rortiano definirebbe come ovvietà, non in senso spregiativo, riconosciute da tutti i parlanti di un determinato gioco linguistico) dai quali trarre, in maniera logica, delle conclusioni. Rorty sottolinea che l'ironico non ha nulla, per esempio, contro il metodo di argomentazione di tipo logico-deduttivo, anzi considera costruzioni intellettuali come quella appena menzionata degli utili strumenti espositivi applicabili (ed essi si devono applicare) a particolari aree del sapere. Quando il loro uso degenera però, egli comincia a sospettare di quest'ultimi intendendoli come parte integrante di «un sistema per indurre la gente a cambiare opinione e non doverlo ammettere».<sup>4</sup> Al contrario, dunque, l'ironico propone delle ridescrizioni di oggetti o eventi, cercando di usare, facendo ciò, un vocabolario portatore di neologismi i quali egli spera che sempre un maggior numero di persone adotterranno e che, forse, in futuro sarà possibile considerare come espressione di progresso morale e culturale in genere. Il mezzo con cui operare queste ridescrizioni però non è di tipo logico ma piuttosto dialettico, anche se in un senso particolare, come ho già avuto modo di accennare, e come Rorty stesso specifica. In tale accezione, la dialettica sarebbe dunque un continuo processo di rinnovamento culturale piuttosto che un metodo per risolvere una serie di problemi teorici stabiliti in anticipo. Proprio la continua capacità di rinnovamento di sé, sarebbe, secondo Rorty, la caratteristica chiave del contributo che Hegel ha fornito alla filosofia, nonostante quest'ultimo non intendesse la propria attività filosofica come volta ad un simile obiettivo. Per Rorty, Hegel ha inaugurato la linea di pensiero ironica che comprende autori come Nietzsche, Heidegger e Derrida, i quali costruiscono la propria identità intellettuale sulla base del confronto con i pensatori ad essi precedenti e non cimentandosi nel tentativo di soluzione dei problemi classici della storia della filosofia. Autori come quelli appena enunciati sono definiti da Rorty "teorici", ma in un senso ben preciso, che li distingue tanto dalla metafisica contemplativa classica propria della linea Platone-Kant, quanto dalle metafore della conoscenza come visione corretta delle cose che quest'ultima includeva al proprio interno e, nei confronti delle quali, egli aveva già espresso le proprie perplessità fin dai tempi di *Philosophy and the Mirror of Nature*. Filosofi come Hegel, almeno nella sua fase giovanile di attività, Heidegger o Derrida sono dei teorici in quanto il loro operato si rivolge sì ad un'ampia area della storia del pensiero, sia essa la storia dell'ontologia di Heidegger o il canone platonico-kantiano di Rorty, ma un tale sguardo ad ampio raggio non è orientato alla ricerca di una visione stabile e definitiva delle cose, tendenza che si incontra al contrario, secondo Rorty, in tutte le grandi opere della tradizione filosofica. Tuttavia, gli autori appena menzionati sono anche degli ironici oltre che dei teorici, cioè, nella concezione rortiana, non

---

4 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 95.

lavorano alla ricerca del vocabolario definitivo con cui descrivere la realtà, ma piuttosto ricercano (o dovrebbero ricercare, e la loro opera dovrebbe essere letta in tal senso) il vocabolario più adatto al proprio personale percorso verso l'autoperfezionamento. Per questo, il canone delle opere di riferimento per il teorico ironico comprende sì i grandi classici della metafisica, ma allo scopo di «arrivare a comprendere così a fondo l'impulso metafisico, l'anelito a teorizzare, da liberarsene completamente».<sup>5</sup> Tali opere sono, secondo Rorty, come la famosa scala cui Wittgenstein faceva riferimento nel suo *Tractatus*, della quale ci si deve disfare una volta compreso come essa dovesse essere usata, e cioè per capire il motivo dell'impulso alla teorizzazione della metafisica classica rintracciabile, almeno in parte, nell'utilizzo, da parte di quest'ultima, di teorie della verità di tipo corrispondentista. Le opere dei grandi filosofi della tradizione non devono fungere, per l'ironico, da fonte di ispirazione per la creazione di qualcosa come una teoria dell'ironia. Un tale esito sposterebbe, infatti, l'attenzione dell'ironico dal suo percorso intellettuale, fruttuoso in quanto teso all'autoperfezionamento, alla ricerca di un metodo e di procedure di giustificazione delle proprie asserzioni da condividere con un'ipotetica comunità di teorici ironici. L'obiettivo dell'ironico, sia esso un teorico o no, è piuttosto, una volta riconosciuta la contingenza di tutte le nozioni che egli ha ereditato dalla propria cultura, quello di creare, a sua volta, le proprie contingenze. Egli vuole creare le proprie possibilità e non approfittare delle possibilità che la sua cultura gli offre. Quando l'ironico è anche un teorico, però, sorge immediatamente un problema a livello teorico, problema con il quale si deve confrontare seriamente la filosofia che abbia fatto tesoro dell'eredità lasciata dal pensiero di Nietzsche. Tale problematica è quella del rischio di autoreferenzialità che sopraggiunge per il filosofo una volta che, come nel caso della pratica ironica, l'unico orizzonte della ridefinizione di sé attraverso la ridefinizione della propria tradizione culturale sia quello del passato. Vale a dire, in termini rortiani, un contesto che rifiuti la visione metafisica della realtà come dettata da uno sguardo che guarda dall'alto verso il basso, in luogo di una prospettiva (o retrospettiva) storicistica di tipo orizzontale. In altri termini ancora, il teorico ironico, una volta terminato il proprio lavoro di ridefinizione nei confronti dei suoi predecessori ed averli classificati come filosofi illuministi, piuttosto che rappresentazionalisti o metafisici, dovrebbe porsi la domanda su chi sarà a ridefinire lui stesso e come lo farà. Per questo l'autore, per quanto rivendichi per sé l'appellativo di ironico, sembra invece restio a definirsi un teorico, cioè, forse, un filosofo nel senso classico del termine. I teorici ironici che incontrano il problema dell'autoreferenzialità incappano infatti nel rischio di essere letti, come accade ad esempio allo Hegel delle sue opere mature, come autori che tentano di porre se stessi alla fine, ed allo stesso tempo al culmine, della storia del pensiero. In questo modo, nei termini di Rorty, essi non avrebbero

---

5 Cfr. *ibidem* p. 118.

fatto altro che creare un nuovo vocabolario presumendo che esso dovesse risultare quello definitivo non solo per essi ma a livello universale. Questa è la differenza, infatti, che distingue la ridefinizione di un passato composto da individui da quella di un passato i cui contenuti sono le dottrine che assumono il nome di chi le ha formulate. Nella pratica ironica, scrive Rorty, tale differenza non sembra così rilevante, ma per un ironico che voglia essere anche un teorico vi sono delle conseguenze importanti. Un esempio paradigmatico di questa differenza è, per il filosofo americano, riportato dal *Crepuscolo degli Idoli* di Nietzsche. In questo scritto, il filosofo tedesco, tramite il racconto della storia della filosofia da Platone a Kant, esemplificato nella famosa massima che afferma il divenire favola di quello che era invece ritenuto il "mondo vero", non sta, infatti, solamente operando una ridefinizione della propria vita dal punto di vista di un pensatore anti-metafisico, ma sta anche pretendendo che una tale ridefinizione si adatti a qualcosa di più vasto, in questo caso l'intera cultura dell'Europa. Inoltre, la ridefinizione della storia del pensiero europeo offerta da Nietzsche, come quelle offerte da altri teorici ironici come Hegel e Heidegger, nonostante si presenti come una narrazione e non come la descrizione accurata dell'essenza di qualcosa, non lascia spazio alla contingenza, ma è tenuta insieme da una dialettica fra i vari vocabolari che ha il carattere della necessità.<sup>6</sup> Scrive in proposito Rorty:

Gli autori che sto usando come modelli di teoria ironica – l'Hegel della *Fenomenologia*, il Nietzsche del *Crepuscolo degli idoli* e l'Heidegger della *Lettera sull'umanismo* – hanno tutti la convinzione che qualcosa (la storia, l'uomo occidentale, la metafisica: qualcosa di abbastanza grande da poter aver un destino) abbia esaurito le sue possibilità. Sicché ora bisogna rimettere tutto a nuovo. A questi autori non interessa solo rinnovare se stessi: vogliono rinnovare anche quella cosa di grandi dimensioni; la loro autonomia personale sarà conseguenza di questo rinnovamento generale. Essi desiderano il sublime e l'ineffabile, non soltanto il bello e l'insolito; qualcosa di incommensurabile con il passato, non solo un passato riconquistato attraverso il riordino e la ridefinizione. Vogliono non la semplice bellezza "effabile" e relativa della riorganizzazione, ma la sublimità ineffabile e assoluta del Totalmente Altro; vogliono una Rivoluzione Totale. Vogliono avere una visione del passato che sia incommensurabile con tutte le descrizioni che questo aveva dato di se stesso.<sup>7</sup>

Perciò, Rorty si sente forse più vicino ad un tipo di intellettuale ironico come il romanziere piuttosto che alla tipologia filosofica del teorico ironico. Questa posizione potrebbe essere in parte il frutto del rapporto di Rorty con l'ambiente accademico statunitense di cui ho detto in precedenza ma anche, e forse in maniera maggiore, della sua proposta di intendere il movimento dialettico fra vocabolari diversi come un'attività di critica letteraria, anche se in un senso ristretto che egli riassume brevemente in *Contingency, Irony, and Solidarity*, il quale risente anche della discussione

---

6 Cfr. *ibid.* p. 123.

7 Cfr. *ibid.* p. 123-124.



che il filosofo americano avviò con Habermas sulla necessità o meno di una rigida distinzione fra filosofia e letteratura. Dunque la dialettica va intesa, per Rorty, come critica letteraria, espressione che equivale a quella di "critica culturale", in quanto, secondo l'autore, nella nozione di "letteratura" alla fine del XX secolo, sono condensate molte attività culturali come certamente la letteratura in senso stretto, la filosofia, la teologia, ma anche critica letteraria canonica. Inoltre, sempre nell'interpretazione rortiana, l'ampliamento della nozione di critica letteraria rispecchierebbe l'aumento degli intellettuali ironici in confronto a quelli metafisici nelle società occidentali contemporanee. Tale processo di "ironicizzazione" della cultura (sinonima di quel processo di poeticizzazione già menzionato), coinvolgerebbe, secondo Rorty, anche l'attività filosofica. I filosofi, infatti, si troverebbero sempre di più ad agire all'interno di una prospettiva la quale, a partire dall'opera del giovane Hegel e, in seguito, grazie al lavoro degli autori post-nietzschiani, non prevederebbe più per la filosofia un ruolo di supremazia, in fatto di pretese cognitive, sulle altre attività culturali. Per questo, Rorty simpatizza per le tesi che descrivono la filosofia ad esempio come un genere letterario. In questo modo egli si schiera con autore come Arthur C. Danto piuttosto che al fianco di Habermas. Per quest'ultimo autore, infatti, Rorty sarebbe ancora "troppo romantico" e nutrirebbe in questo modo troppa fiducia per quelle che Habermas definisce le troppe aperture di mondo indiscriminatamente prodotte dalle opere letterarie e artistiche in generale.<sup>8</sup> Habermas, infatti, desidera ancora conservare la garanzia di un universale trascendentale al fine di salvaguardare il ruolo socialmente utile dell'attività filosofica, ed accusa perciò di irresponsabilità sociale, se non di egoismo elitarista ed antiliberalista, i filosofi che sostengono posizioni come quella, appena descritta, riguardante Rorty. Per Habermas, dunque, gli ironici distruggono la speranza sociale. Contrariamente, secondo Rorty, l'attività di questi ultimi consiste nell'aiutarci a trovare la descrizione migliore possibile di noi stessi, e ciò non ha niente a che fare con la vita sociale. Inoltre sempre per il filosofo americano, è comunque possibile essere, al contempo, tanto degli ironici quanto dei liberali, in ossequio alla divisione fra moralità pubblica e privata che Rorty ha esposto trattando ad esempio di Freud. L'ironico considera infatti gli scrittori precedenti a sé non come dei veicoli di verità, ma piuttosto come i rappresentanti delle abbreviazioni di un certo vocabolario particolare. Gli ironici sono dunque impegnati in un'incessante attività di ridescrizione al fine di costruirsi un'identità la quale sia da essi avvertita come la migliore possibile, anche se essa non è mai destinata a raggiungere uno stadio definitivo. Per questo, Rorty può caratterizzare il compito della dialettica, in quanto critica letteraria, come quello di istituire dei confronti e operare delle contrapposizioni. Ciò è dovuto al fatto che nulla può fungere da critica a un vocabolario decisivo se

---

<sup>8</sup> Habermas critica le tesi rortiane sul rapporto tra filosofia e letteratura soprattutto all'interno della sua opera *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

non un altro vocabolario decisivo. Infatti, l'unico modo per fugare i propri dubbi consiste in un incessante processo di allargamento delle proprie conoscenze. È per questo che Rorty afferma che leggere libri è una delle principali attività dell'ironico, che in questo appare simile proprio al profilo assunto da una figura come quella del critico letterario. Tuttavia, il motivo di quest'ultima affermazione dell'autore è fondamentalmente di carattere etico. Infatti, sostiene egli, è sempre preferibile eleggere a proprio consigliere morale chi ha letto più libri di sé, poiché costui ha, in questo modo, meno probabilità di parlare sempre nello stesso vocabolario credendolo fondamentale. Tuttavia, tale consigliere morale non deve per forza essere impersonato solamente da una figura come quella del sacerdote, come ci si potrebbe forse attendere, o da quella dello scienziato, come Rorty ritiene che sia avvenuto sempre di più a partire dall'Illuminismo. L'ironico, infatti, anche perché egli è stato lettore di Hegel, aspira piuttosto a trovare una sorta di sintesi, la quale gli permetta di ammirare opere che appaiono, a prima vista, come antitetiche. Per questo, egli aspira sempre all'ampliamento del canone delle proprie letture, canone nel quale, tanto più se si tratta di un ironico incline all'attività filosofica come Rorty sembra definire se stesso, possiamo trovare tanto Nietzsche quanto Proust, tanto Whitehead quanto Coleridge, tanto Heidegger quanto Orwell. Tuttavia, secondo il filosofo americano, occorre fare una distinzione fra gli autori presenti in tale canone. Tale distinzione può essere esemplificata, ad esempio, dalla differenza che Rorty rintraccia fra Nietzsche e Heidegger da una parte, contrapponendoli a Proust e Derrida dall'altra. Queste due coppie di autori rappresentano la differenza che intercorre tra i semplici (scrittori) ironici, esemplificata appunto da Proust e Derrida, e quelli che ho già definito come i teorici ironici, ancora legati alla metafisica classica, anche se da una prospettiva spesso fieramente antimetafisica. Dunque, afferma Rorty, Proust e Nietzsche sono legati dalla convinzione che non vi sia nulla di più importante di un'autoridescrizione tesa al raggiungimento della perfezione personale, la quale non deve, però, venire intesa alla stregua del compimento di un'essenza attraverso il raggiungimento di una meta oltre il tempo e il caso. Infatti, occorre comunque tenere sempre che un'autoridescrizione del tipo appena enunciato è sempre sottoposta alla contingenza storica, o, per dirla alla maniera di Rorty, che essa trova necessariamente il suo limite nella finitezza dell'individuo umano cessando, quindi, con la morte di quest'ultimo. È dunque anche per questo motivo che Rorty apprezza molto una nozione come di *Dasein* elaborata da Heidegger, nella quale il filosofo americano scorge il riconoscimento della finitezza dell'individuo umano, proprio in quanto il *Dasein* heideggeriano è un «progetto gettato». Rorty, inoltre, incorpora nella propria interpretazione del *Dasein* l'identificazione di questo con le sue pratiche sociali e linguistiche, leggendo in tal senso nozioni presenti in *Sein und Zeit* come quella di «con-essere» e di «aver cura». Tuttavia, per Rorty vi è una differenza fondamentale tra la figura di un narratore ironico come Proust e quella di due teorici

ironici come Nietzsche e Heidegger, nonostante egli riconosca a quest'ultimo la correttezza della sua interpretazione del platonismo rovesciato come esito finale della filosofia dell'ultimo metafisico Nietzsche. Tale differenza è dovuta, come ho già accennato in precedenza, al fatto che, mentre Proust attraverso i suoi romanzi rimodella se stesso tramite dei processi di ridescrizione basati su individui storicamente contingenti che egli stesso ha conosciuto, Nietzsche, al pari di Heidegger e dell'Hegel delle opere della propria maturità, sembra sentirsi investito, secondo Rorty, da una sorta di missione sociale, cioè quella di redimere qualcosa di più ampio della sua persona, attraverso un processo dialettico il quale prende corpo sì in forma di narrazione, ma che, allo stesso tempo, appare intrinsecamente attraversato da uno sviluppo necessario, proprio come lo è la storia della filosofia secondo la maggioranza degli autori appartenenti alla tradizione filosofica occidentale.<sup>9</sup> Infatti, anche se certamente l'ironico concepisce le proprie ridescrizioni nell'ottica di ottenerne sempre delle altre di migliori rispetto alle precedenti, tuttavia, egli non viene neppure sfiorato dall'idea dell'esistenza di una "giusta" descrizione, la quale presupporrebbe infatti, secondo Rorty, il contatto di quest'ultimo con la vera essenza delle cose, idea da cui ogni buon ironico vorrebbe liberarsi. Ma è proprio questo il punto in cui le prospettive di Proust e Nietzsche differiscono. Infatti, mentre Proust si accontenta della bellezza che deriva da una ridescrizione di sé che potrei definire come "a-metafisica", diversamente Nietzsche, teorico anti-metafisico oltre che aspirante pensatore non metafisico, mira a qualcosa di più di questa semplice bellezza discendente da una nuova ed originale descrizione di sé, la quale sfocerà sì in un vocabolario decisivo per gli individui che decideranno di adottarlo, ma senza la pretesa di affermare di aver scoperto la vera realtà. Quest'ultimo mira, infatti, al sublime piuttosto che al bello, ma facendo ciò egli entra in conflitto con il lato storicista del suo pensiero e con il suo prospettivismo. Per Rorty, infatti, la ricerca nietzschiana del sublime significa «aspirare a un ordine che abbracci tutto il regno del *possibile* e non soltanto alcune piccole realtà contingenti».<sup>10</sup> Poiché, se per i filosofi tradizionali come Platone o Kant questo problema poteva essere risolto ponendo il sublime al di fuori del tempo e della storia, ad esempio rispettivamente attraverso l'utilizzo di nozioni come quella di Buono o di Legge Morale, una simile mossa non è possibile per quei pensatori che prendano sul serio la storicità e la contingenza. Dunque, secondo l'autore, la ricerca di un qualcosa come il sublime storico, della quale si resero protagonisti filosofi come Nietzsche attraverso la caratterizzazione di sé come di Anticristo, o Heidegger mediante la definizione di Essere come Totalmente Altro, induce questi utimi, proprio come era già accaduto ad Hegel, ad attribuire a se stessi il ruolo di ultimo filosofo, incorrendo quindi in quella problematica legata all'autoreferenzialità del proprio pensiero a cui ho

---

9 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 123.

10 Cfr. *ibidem* p. 128.

fatto riferimento in precedenza. La differenza fra Proust e Nietzsche è, in altri termini, quella fra chi si accontenta di vedere diversamente e chi invece ricade, alla fine, nel desiderio di vedere più in profondità, alla ricerca del potere che deriverebbe dall'essere in contatto con un'autorità superiore garante del proprio pensiero, sia essa Dio, la Verità, o l'Essere. Proust non incorre, al contrario, nell'aporia classica di ogni teoria ironica concernente la difficoltà di mostrare la contingenza dei pensatori precedenti a sé, tenendo ben presente, allo stesso tempo, la propria, senza aver bisogno di richiamare come garanzia per sé un'autorità, la quale si sostituisca a quella che richiedevano tutte le prospettive che ponevano se stesse come assolute. È per questo, inoltre, che figure come Nietzsche o Heidegger vengono spesso definite come antiliberali, mentre Proust, che pure parla del potere ma accontentandosi di mostrare la finitezza di tutti i poteri terreni, può essere considerato, a detta di Rorty, come un pensatore antiautoritario, pur essendo egli chiaramente scevro da precisi intenti politici nello svolgere il proprio mestiere di romanziere. La componente antidogmatica ereditata da autori come Proust, è infatti fondamentale nel pensiero di un ironico liberale come Rorty. Agli occhi dell'autore, Nietzsche appare, invece, impegnato in un progetto filosofico di tipo "reazionario" (ciò non è necessariamente legato al presunto carattere antiliberale del suo pensiero) nel momento in cui smette i panni del prospettivista e del nominalista per vestire quelli del teorico della Volontà di Potenza. Attraverso la problematica dottrina della Volontà di Potenza, Nietzsche pensava infatti di aver trovato un modo di ridescrivere i suoi predecessori bollandoli automaticamente come deboli metafisici, scavando, in questo modo, un abisso incolmabile tra se stesso e questi ultimi. Ma ciò significa, come ha notato correttamente Heidegger, ricadere nella metafisica, in quanto Nietzsche risentirebbe dell'impulso ad affiliarsi a qualcosa di esterno alle contingenze della storia, qualcosa di sublime, la Volontà di Potenza appunto. Rorty, infatti, interpreta in quest'ultimo modo la critica heideggeriana a rivolta a Nietzsche, colpevole di aver prodotto nient'altro che una filosofia connotabile come un platonismo rovesciato in quanto egli, sopraffatto dalla propria ossessione per la metafisica platonico-kantiana, avrebbe finito per elaborare una teoria altrettanto metafisica alla quale aggrapparsi per giustificare teoricamente il proprio atteggiamento anti-metafisico. Ma ragionando in tal modo, Nietzsche non solo cessò di essere un prospettivista, ma rischiò anche di smettere di essere un ironico, poiché, nei momenti in cui egli pretese di basare la sua riflessione interamente sull'operato della Volontà di Potenza, il rapporto fra ironia e teoria (se non fra ironia e metafisica) sembra pendere decisamente in favore di quest'ultima. Per Rorty infatti, Nietzsche è la figura paradigmatica del dilemma di fronte al quale si trova posto ogni ironico che voglia essere anche un teorico, cioè un filosofo nel senso classico del termine, qualcuno che, dunque, aspiri al riconoscimento dell'imprescindibilità del suo operato da parte della società in cui vive. Infatti,

Il teorico ironico si trova di fronte a questo dilemma: se dire di essere riuscito, con la propria opera, a realizzare l'ultima possibilità che era rimasta, o se dire che essa ha creato non solo una nuova realtà, bensì nuove possibilità. Le esigenze della teoria gli impongono di sostenere la prima alternativa, quella dell'autocreazione la seconda.

Nietzsche rappresenta un caso disorientante e istruttivo della tensione tra queste due esigenze, una tensione manifesta nelle difficoltà in cui incorre il suo inesauribile umorismo quando egli cerca di proporsi in veste cosmico-storica, in cui incorre il suo desiderio di assoluta originalità quando egli si rende conto del carattere ormai antiquato di tale ambizione.<sup>11</sup>

Su tale dilemma riguardo al rapporto fra ironia e teoria, il quale può anche essere riformulato dicendo che esso rappresenta il tentativo di dare una risposta alla domanda su come ridescrivere la metafisica senza essere a propria volta metafisici, secondo Rorty, si può apprendere molto guardando alla filosofia di Heidegger, non solo dal punto di vista espresso da quest'ultimo attraverso la propria critica nei confronti di Nietzsche. Secondo Rorty infatti, Heidegger, in *Sein und Zeit*, mostra una maggiore consapevolezza del dilemma del teorico ironico di quanto non ne avesse mostrata invece Nietzsche. In questo senso, l'autore reinterpreta la figura del *Dasein* esposta in una tale opera. Il *Dasein*, come ho già ricordato, viene visto dal filosofo americano, al pari dell'individuo umano, come l'espressione delle «pratiche in cui».<sup>12</sup> Tuttavia, l'affermazione heideggeriana riguardo alla colpevolezza del *Dasein*, significherebbe, per Rorty, che quest'ultimo parla usando il vocabolario decisivo che non è stato egli a creare, ma usandone piuttosto uno nel quale si trova ad essere stato gettato. L'autenticità del *Dasein* di cui parla Heidegger, risiederebbe, quindi, proprio nella comprensione da parte di quest'ultimo della contingenza delle pratiche linguistiche e sociali nelle quali egli è cresciuto e si trova a vivere la propria vita. Tuttavia, è solamente dopo la stesura di *Sein und Zeit* che Heidegger comincerà a confrontarsi, anche grazie allo studio approfondito della filosofia di Nietzsche, con la problematica metodologica dell'autoriferimento che anche un'opera come quella appena citata sollevava, mirando, in sintesi, secondo Rorty, ad una descrizione delle condizioni di possibilità di un'ontologia fenomenologica. Diversamente, dopo la *Khere*, Heidegger si dedica al tentativo della creazione di una nuova possibilità, e non più al perseguimento dell'ultima possibilità offerta dalla storia del pensiero, cioè l'ontologia proposta in *Sein und Zeit*. Infatti, per prima cosa egli elabora una ridescrizione della storia della filosofia occidentale come Storia dell'Essere,<sup>13</sup> la quale, secondo Rorty, gli permette di conservare tanto i vantaggi del pensatore metafisico, quanto di accedere a quelli derivanti dall'adozione di una prospettiva ironica. In particolare, Heidegger mostra di non eludere il problema

---

11 Cfr. *ibid.* p. 132.

12 Cfr. *ibid.* p. 133.

13 Cfr. *ibid.* p. 135.

del rapporto fra teoria e ironia, poiché egli, da una parte, non vuole semplicemente disfarsi della metafisica in quanto la considera come la tradizione e il destino della filosofia occidentale, ma, dall'altra, riconosce che essa ha esaurito le sue possibilità con l'opera Nietzsche. In termini rortiani, egli aspirerebbe cioè a creare un linguaggio capace nello stesso momento tanto di prendersi sul serio, quanto di autodemolirsi. Il merito di Heidegger infatti, secondo Rorty, è di condurre la sua ricerca filosofica all'interno del linguaggio, qualificando il compito della filosofia, sin da *Sein und Zeit*, come quello di conservare la forza delle «parole elementari dell'essere». Va notato che tali parole cambiano nel corso dello sviluppo della filosofia heideggeriana, ma, in tutte le opere del filosofo tedesco, Rorty rintraccia l'espressione della situazione in cui si viene a trovare ogni teorico ironico: la consapevolezza di non poter non avere un vocabolario decisivo, ma allo stesso tempo anche quella che nessun vocabolario può restare decisivo per sempre. Per tentare una via di uscita da questa situazione, Heidegger si sarebbe sforzato di scrivere quello che Rorty chiama il *Bildungsroman* dell'uomo europeo, il quale consisterebbe dunque in una genealogia di vocabolari decisivi, il cui criterio di scelta non sarebbe stato il fatto che essi rappresentassero o meno l'essenza di qualcosa, ma, diversamente, tali vocabolari si sarebbero succeduti, in maniera destinale, fino ad arrivare a rappresentare, secondo Heidegger, quanto di più vicino vi fosse all'uomo del XX secolo. Tuttavia, Heidegger non vuole concludere il suo racconto con una sorta di «così io volli» nietzschiano, ricadendo in tal modo nella metafisica. Egli parla piuttosto del «pensare rammemorante» come "metodo" di avvicinamento alle parole elementari dell'essere, in luogo di una creazione di nuove parole, o dell'invenzione di nuovi significati per termini del lessico filosofico già in uso. Detto altrimenti, ciò che distingue Heidegger da Nietzsche o da Hegel, i quali, secondo Rorty, rimasero colpiti, una volta giunti al termine del proprio percorso filosofico, dal desiderio di potere, è precisamente il fatto che egli sostituì, nella sua opera di ridefinizione della filosofia occidentale, la figura della litania a quella del semplice racconto. In questo senso, il rammemorare le parole fondamentali dei vocabolari decisivi della storia della filosofia può equivalere ad una sorta di «diventa ciò che sei» nietzschiano. Ciò è però possibile solamente se ci si tiene ben ancorati a "qualcosa" di fondamentale e originario, il Senso dell'Essere, di modo da non ricadere nel circolo vizioso sollevato dalla dottrina della Volontà di Potenza di Nietzsche. Tuttavia, l'errore di Heidegger, secondo Rorty, è il fatto di aver pensato di individuare alcune parole le quali avrebbero dovuto rivestire un'importanza cruciale per tutti i suoi contemporanei, invece di fermarsi al piano dell'autoridefinizione di carattere privatistico, come invece aveva fatto Proust, o come ancora accade, in ambito filosofico, nell'opera di Derrida.

Derrida, infatti, forte della coscienza del fallimento tanto del progetto filosofico di Heidegger, quanto di quello dei teorici ironici precedenti a quest'ultimo, riflettendo intorno alla possibilità di una

conciliazione fra l'ironia e la teoria ambirebbe a «trovare il modo di allontanare per sempre la tentazione di identificarsi con qualcosa di grande». Proprio quest'ultimo carattere del pensiero dell'autore francese viene considerato da Rorty come il passo avanti compiuto da quest'ultimo rispetto a Heidegger. Conseguentemente a ciò, Derrida è un prezioso alleato per l'interpretazione rortiana che consiste nell'affermare l'impossibilità dell'universalizzazione della litania proposta dall'ultimo Heidegger, della quale ho parlato poco fa. Per Derrida, infatti, il «pensiero rammemorante» heideggeriano è possibile solamente sulla base di un'idea nostalgica riferita a qualcosa come una lingua autenticamente originaria, la quale sia andata perduta e alla quale bisogna oggi riavvicinarsi, dopo il compimento della storia della metafisica e l'esaurimento delle possibilità di sviluppo di quest'ultima. Ma l'heideggeriano rifarsi alla forza intrinseca delle «parole elementari dell'Essere» rappresenta, per Derrida, l'ennesimo tentativo di giustificare la correttezza del proprio linguaggio tramite il ricorso ad un'autorità sovrumana, cioè, detto nei termini in cui Rorty recepisce il discorso del filosofo francese, ciò significherebbe affermare «che alcuni vocabolari decisivi sono più vicini di altri a un'entità sovrastorica e non contingente». Tuttavia, la critica ad Heidegger, dalla quale rimane comunque vero che Rorty trae molti spunti di riflessione, non costituisce il punto nodale dell'interesse del filosofo americano nei confronti di Derrida. L'autore si dimostra infatti consapevole, accennandovi anche in *Contingency, Irony, and Solidarity*, del fatto che almeno una parte dell'opera derridiana soffre dello stesso problema che Heidegger non era stato in grado di risolvere: trovare un modo, cioè delle parole, ovvero un nuovo vocabolario, per oltrepassare la metafisica. Agli occhi di Rorty, Derrida comprende infatti che se, come aveva sostenuto anche Heidegger,<sup>14</sup> non esiste un'essenza dell'individuo umano come la intendeva la metafisica classica attraverso la sua definizione che quest'ultima forniva dell'uomo come di un *animal rationale*, di conseguenza non esiste neppure un'essenza del linguaggio, e che dunque lo sforzo heideggeriano di rintracciarla nelle parole elementari dell'Essere si rivela un'impresa senza speranza. Da questa consapevolezza discenderebbe, quindi, una pratica intellettuale come la decostruzione proposta dalla filosofia di Derrida. Tuttavia Rorty propone di interpretare lo sforzo del pensatore francese, almeno a partire da un certo punto dell'itinerario filosofico di quest'ultimo, come una questione che riguardasse solo egli stesso, come un suo, nelle parole dell'autore americano, divertimento personale. Scrive infatti Rorty:

Il secondo Derrida fa della riflessione filosofica una questione privata, risolvendo così la tensione tra ironia e teoria. Smette semplicemente di teorizzare, di cercare una visione fissa e totale dei suoi predecessori, e comincia invece a fantasticare su

---

14 Probabilmente Rorty ha in mente, in questo caso, la parte conclusiva della *Lettera sull'Umanismo* di Heidegger, nella quale l'autore discute della convenienza di abbandonare l'abitudine di qualificare l'essere umano riducendolo appunto alla definizione di derivazione aristotelica di *animal rationale*.

di essi, a giocare con loro, a dare libero sfogo a tutte le associazioni mentali che possono scaturirne. Queste fantasie non hanno né una morale né un'utilità pubblica (pedagogica o politica), però possono essere di esempio, possono mostrare che è possibile fare certe cose, essere originali.

Un simile uso della fantasia è, a mio avviso, il prodotto ultimo della riflessione ironica. Ripiegare sull'immaginazione personale è l'unica soluzione al problema dell'autoriferimento [...]. Credo perciò che l'importanza di Derrida consiste nel fatto di aver avuto il coraggio di rinunciare a qualunque tentativo di unire il pubblico e il privato, di averla fatta finita con la pretesa di coniugare la ricerca dell'autonomia individuale con il desiderio di avere una risonanza e un'utilità pubbliche. Derrida limita il sublime alla sfera privata: la sorte dei suoi predecessori gli ha insegnato che la sfera pubblica non può raggiungere mai altro che il bello.<sup>15</sup>

Secondo Rorty, dunque, Derrida adotterebbe una tecnica filosofica antitetica a quella di Heidegger nonostante entrambi gli autori restino accomunati, nell'interpretazione del filosofo americano, dall'interesse per la riflessione intorno al rapporto fra ironia e teoria. Mentre infatti Heidegger, in quanto pensatore fondamentalmente monista il quale aspirerebbe, secondo l'espressione che egli stesso spesso usava, a «dire sempre la stessa cosa» cioè, per esempio, a mostrare come tutta la storia della filosofia occidentale costituisca ad esempio l'oblio della differenza ontologica fra Essere ed ente, si porrebbe in un atteggiamento definito da Rorty "di riduzione" nei confronti della storia del pensiero, per quanto riguarda Derrida varrebbe, invece, il discorso opposto. Quest'ultimo autore è infatti legato alla storia della filosofia occidentale per il semplice motivo che i filosofi suoi predecessori sono l'oggetto della sua riflessione, ma tale riflessione si dipana, per Rorty, in un proliferare estremo di fantasie (ben inteso, non in accezione negativa) oggetto delle quali sono gli autori del passato. È questo il motivo per cui Rorty, piuttosto che a testi di Derrida come *La Différance*, sebbene da esso egli tragga dichiaratamente spunto per la propria visione critica nei confronti del pensiero heideggeriano, si dimostra interessato ad un'opera del pensatore francese come *La Carte Postale*, specificatamente alla prima parte di tale scritto, intitolata *Envois*. *Envois* è infatti una raccolta di lettere d'amore, forma di scrittura nella quale Rorty individua il segno del carattere privatistico dell'ironia derridiana di contro ad alla volontà di generalizzare ed universalizzare propria della metafisica, sempre bramosa, quest'ultima, di un vocabolario decisivo privilegiato al quale aggrapparsi.<sup>16</sup> A tal proposito infatti, Rorty riporta l'analogia derridiana fra i processi di generalizzazione propri del pensiero metafisico e la volontà degli esseri umani di avere dei figli, individuando in entrambe le situazioni il tentativo continuo dell'individuo di sfuggire alla morte e quindi, in definitiva, alla contingenza estrema. Attraverso le cartoline e le lettere contenute *Envois*, Derrida cerca quindi di creare il proprio vocabolario, rifiutandosi di parlare quello impostogli da qualcun altro, allo stesso modo nel quale avevano agito, nell'interpretazione rortiana,

---

15 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 150.

16 Cfr. *ibidem* p. 151.



tanto Nietzsche quanto Heidegger, tuttavia senza fare di quest'attività un'ossessione, come era invece accaduto nel caso dei due filosofi appena menzionati. Per questo, Rorty può sostenere. Con un'espressione a mio avviso molto efficace, che da qualcuno, in questo caso Derrida, il quale si proponga dichiaratamente di inviarcì nient'altro che delle cartoline, non dobbiamo aspettarci che costui sia preoccupi di come, eventualmente, concludere il proprio libro. Derrida non ha, infatti, intenzione di scrivere della "fine della storia" come Hegel, ma, piuttosto, egli ha di mira quell'autonomia personale raggiungibile attraverso la continua ridefinizione di sé al pari di Proust, pur tuttavia con tutte le complicazioni pratiche derivanti dal fatto di essere un professore di filosofia all'interno di un sistema accademico e non un romanziere. Rorty propone allora di interpretare l'atteggiamento adottato da Derrida nei confronti delle figure degli altri filosofi, atteggiamento derivante dalla sua idea di filosofia come decostruzione, non alla stregua di un metodo riproducibile seguendo alcune regole prestabilite, il quale porti al medesimo capovolgimento dialettico imposto da Nietzsche ai suoi predecessori e di cui, alla fine, anche egli stesso era rimasto vittima divenendo un «platonico rovesciato». La decostruzione derridiana è piuttosto, per Rorty, una continua ricontestualizzazione operata dal filosofo francese nei confronti di se stesso sulla base dei libri scritti dai suoi predecessori, i quali egli ha letto e reinterpretato filtrandoli attraverso il gioco linguistico che egli stesso stava tentando di creare. In questo, afferma Rorty, egli somiglia molto di più a Proust che a Nietzsche, per far riferimento alla coppia di autori nominata precedentemente. Attraverso la scrittura di un'opera come *Envois*, Derrida viene infatti apostrofato da Rorty come il filosofo più geniale della contemporaneità. Inoltre, il carattere essenzialmente privato della decostruzione permette all'autore americano di utilizzare Derrida come esempio di filosofo compatibile con l'idea di cultura ironica proposto in *Contingency, Irony, and Solidarity*.

Soprattutto, la lettura di Derrida permette a Rorty di rintracciare ulteriori spunti per fare coesistere l'idea di un'ironia privata con quella che egli stesso chiama la «speranza liberale», dando luogo così all'immagine di una cultura dove gli intellettuali, specificatamente quelli inclini alla riflessione filosofica, una volta liberatisi della metafisica platonico-kantiana, possano raccogliere tutti i benefici della filosofia post-nietzschiana descritti da Rorty, senza per questo essere considerati degli irresponsabili per la loro totale mancanza di impegno sociale, o ancora peggio divenire dei pensatori antiliberali. In altre parole ancora, Rorty è in grado, in questo modo, di tenere insieme il più geniale filosofo contemporaneo, appunto Derrida, con l'autore che egli ritiene invece più utile a livello sociale, Habermas. Proprio su questa speranza di conciliare liberalismo pubblico e ironia privata è modellata la figura dell'ironico liberale, il tipo di intellettuale che Rorty auspica cominci a popolare sempre di più le società occidentali, come quella statunitense, alla fine del XX secolo.

## 2. *L'ironico e il suo rapporto con la società liberale.*

Con le ultime affermazioni sull'interpretazione rortiana del pensiero di Derrida, ho cercato di mettere in luce come il filosofo americano intenda la propria attività filosofica esposta in *Contingency, Irony, and Solidarity* e caratterizzante la fase matura del suo pensiero. Egli aspira infatti ad essere un pensatore ironico, un pensatore il quale non mira a fornire una fondazione (o giustificazione) filosofica della cultura in cui si trova ad operare. Questo fatto, unitamente al rifiuto di distinguere nettamente l'attività filosofica dalle altre attività culturali, come ho accennato in precedenza, fa di Rorty e degli autori cui egli si ispira, come Nietzsche o Derrida, il bersaglio di accuse di irresponsabilità nei confronti della propria società, se non di aperta ostilità ad essa, formulate, anche di questo ho già trattato, da parte di filosofi come Habermas. Se questa accusa può valere nei confronti di Nietzsche, nel pensiero del quale può effettivamente essere possibile rintracciare una vena antiliberale, e, forse, anche nei confronti di Heidegger in base a come si leggano i rapporti di quest'ultimo con il movimento del nazionalsocialismo, lo stesso discorso non può essere fatto riguardo a Rorty. Quest'ultimo si dichiara, infatti, apertamente liberale, congiungendo al proprio liberalismo politico la pratica filosofica ironica, la quale non è chiamata a rendere conto delle consuetudini sociali delle società democratiche sulla base di criteri filosofici classici, come ad esempio il consenso universale su di una qualche idea di libertà umana, poiché l'unico consenso di cui si ha bisogno, per Rorty, è quello, ad esempio, sul semplice fatto che sia più desiderabile vivere in una società democratica piuttosto che essere soggiogati ad un regime totalitario. Con quest'ultima dichiarazione sarebbe sicuramente stato d'accordo un filosofo metafisico (secondo il gergo rortiano) come Habermas. La differenza fra costui e Rorty è, lo ripeto nuovamente, una questione di natura filosofica più che politica. Ciò può essere sostenuto in quanto il filosofo americano si limita ad affermare che, per una società liberale, è sufficiente l'accordo sul fatto di chiamare "buono" o "vero" l'esito di una discussione libera, la quale è propria di una cultura in cui le istituzioni siano a loro volta libere, senza che vi sia il bisogno, dunque, di muovere il proprio giudizio essendo vincolati ai contenuti particolari di una tale discussione. Anche Habermas riconosce l'importanza di un contesto di libera discussione, ad esempio mediante l'enunciazione della propria idea di «comunicazione non distorta», tuttavia egli vorrebbe anche quest'ultima garantisse una verificabilità della bontà di tali pratiche comunicative sulla base di criteri universali che ancora risentirebbero, per Rorty, dell'aspirazione kantiana alla ricerca delle condizioni di possibilità di ogni conoscenza. Secondo Rorty, invece, trarremmo più beneficio, sia come semplici cittadini di una democrazia, ma anche in quanto filosofi professionali, rivolgendoci ad opere come *Le Illusioni Necessarie* di N.Chomsky, o a *1984* di Orwell piuttosto che alla *Critica della Ragion Pratica* di Kant. Ciò vale a dire che il compito di critica sociale, ove sia possibile, andrebbe affidato

ad opere le quali non aspirino all'esposizione di alcune tesi dogmatiche ma piuttosto a delle ridescrizioni della cultura, le quali servano ad acquisire una sempre maggiore dimestichezza con l'attività di confronto tra vocabolari diversi.

Proprio quest'ultima idea si può ritrovare, inoltre, in una delle ultime opere di Rorty: *Achieving our Country*. In essa, l'autore riflette sullo stato dei movimenti politici della sinistra americana alla fine del XX secolo e propone, in accordo con la sua idea di liberalismo ironico, quella che Gianni Vattimo ha descritto come la definizione della sinistra come il «partito della speranza».<sup>17</sup> La tesi rortiana espressa in queste pagine è che gli intellettuali che si identifichino con i valori progressisti della sinistra debbano ritrovare dei motivi di orgoglio nell'appartenenza alla propria cultura. Rorty è infatti ben cosciente che la storia degli Stati Uniti dopo la Seconda Guerra Mondiale ha indotto molti intellettuali americani ad un distacco critico dalla propria società, principalmente a causa di avvenimenti come la guerra del Vietnam e, più in generale, grazie alla politica di "esportazione della democrazia" adottata soprattutto dai governi Repubblicani degli Stati Uniti negli ultimi decenni. Tuttavia, egli sostiene che occorre ripensare se stessi sulla base di ciò che avveniva negli anni in cui operavano figure come Dewey, fonte di ispirazione per Rorty in questo come in molti altri casi. Occorre quindi, a detta dell'autore, creare un nuovo vocabolario in cui le nozioni di "solidarietà" e "speranza sociale" occupino una posizione centrale. Per fare ciò, può risultare dunque utile il confronto di un sistema democratico, pur con tutte le sue imperfezioni, come quello nel quale l'intellettuale ironico opera, con altri esempi di forme istituzionali tratti dalla storia o dalla finzione. In questo senso, va interpretata anche un'idea come quella di «valore motivazionale delle opere letterarie» che Rorty descrive in *Achieving our Country*. Infatti, il consiglio di ampliare il più possibile il proprio canone di lettura, cioè la propria cultura, in questo caso declinato da Rorty in chiave politica e mirante allo svecchiamento della cultura americana di sinistra, è un consiglio potenzialmente rivolto ad ogni intellettuale ironico. Tale consiglio, non è volto, come l'uso della parola *achieve* nel titolo, in lingua originale, dell'opera che sto prendendo in considerazione sembrerebbe suggerire in prima battuta, al raggiungimento di un'essenza propria dell'uomo, o della politica, le cui regole si possano rintracciare in un insieme chiuso di opere letterarie. Piuttosto, nella proposta rortiana, rivolgersi alle opere letterarie contribuisce a costruire un nuovo vocabolario con cui ridescrivere se stessi e la propria cultura. Tuttavia, il rischio di un tale meccanismo, una volta abbandonata l'idea di regole fisse per la descrizione di sé, è quello di cadere all'interno di un'ideologia, la quale imponga, tramite la forza, una visione falsa della realtà. Rorty, dal canto suo, ritiene possibile evitare tale conseguenza affermando che, se è vero, da un lato, che ogni nuova

---

17 Per una discussione più ampia di questa tematica cfr. l'introduzione scritta da G. Vattimo per il volume di Rorty sulla Sinistra americana alla fine del XX secolo citato in precedenza.

immagine del mondo può essere interpretata come un'ideologia, resta altrettanto vero, dall'altro lato, che la visione delle cose che essa offre non va a contrapporsi, una volta abbandonata una prospettiva di tipo rappresentazionalista, alla corretta descrizione della realtà. Si tratta piuttosto, in questo caso, di un movimento dialettico fra giochi linguistici, nel quale occorre lasciare aperta ogni possibilità per il fatto che si ha appunto a che fare con delle parole e non con dei processi costrittivi. A dimostrazione di questa convinzione, in *Contingency, Irony, and Solidarity* leggiamo tali affermazioni dell'autore:

La colla sociale che tiene insieme la società liberale ideale [...] non va molto oltre il consenso sul fatto che lo scopo dell'ordinamento sociale è di dare a tutti la possibilità di crearsi sfruttando al meglio le proprie capacità, e che per raggiungere questo scopo sono necessarie, oltre alla pace e al benessere, le classiche «libertà borghesi». Questa convinzione non sarebbe fondata su un certo modo di concepire i fini umani universali, i diritti dell'uomo, l'essenza della razionalità, il Bene per l'Uomo o una qualsiasi altra cosa. Sarebbe fondata unicamente sui fatti storici dai quali abbiamo appreso che senza la protezione fornita da qualcosa di simile alle istituzioni della società borghese liberale gli uomini avrebbero più difficoltà a trovare la propria personale salvezza, a creare la loro immagine di sé, a ricomporre la loro trama di credenze e desideri alla luce dei libri e degli individui nuovi in cui si imbattono.<sup>18</sup>

Il tipo di consenso appena descritto è però vittima di due obiezioni. La prima è, per l'autore, facilmente superabile in quanto egli la intende semplicemente alla stregua di una previsione pessimistica sul fatto che se la retorica politica delle democrazie occidentali, così tanto impregnata, a causa della sua derivazione illuministica, di una retorica di tipo metafisica (che investe ad esempio i concetti di uomo e di diritti umani inalienabili), ciò porterebbe a delle conseguenze negative per la società in generale. Rorty è cosciente che la situazione a lui contemporanea offre, purtroppo, plurimi esempi di situazioni in cui tali "diritti inalienabili" e "filosoficamente fondati" vengono calpestati e, quindi, non trova questo tipo di obiezioni ben calibrate. Inoltre, sempre a sostegno della propria confutazione di questa tesi, egli istituisce un paragone con il declino che investì la fede religiosa dopo l'avvento dell'Illuminismo. Infatti, dopo l'avvento dell'Età dei Lumi, speranza in una ricompensa ultraterrena propria della prospettiva culturale cristiana, ha trovato un suo equivalente laico nella speranza di una vita in una società migliore per i propri discendenti, la quale caratterizzerebbe, per l'autore, le società liberali occidentali. Ai cittadini di un tale tipo di società, infatti, non interessa se i filosofi a loro contemporanei siano degli antiessenzialisti, degli antirappresentazionalisti, insomma degli ironici, proprio come al credente non interessa se le tesi sull'immortalità dell'anima derivate dall'antichità e dal medioevo siano state sconfessate dal discorso scientifico della modernità. Per Rorty, se alla fine del XX secolo la fiducia nel futuro

---

<sup>18</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 103.

sembra vacillare fra ampi strati della popolazione mondiale, ciò deriva, piuttosto, dalla riflessione sui fatti storici compiuta a partire dalla II Guerra Mondiale, ma tale mancanza di fiducia non dipende da argomenti metafisici, teologici o scientifici.<sup>19</sup> La supposta colla teorica che dovrebbe unire le società democratiche nei progetti di autori come Habermas, è piuttosto, per Rorty, una congerie di circostanze storiche (o socio-politiche). Egli afferma, infatti, che appare piuttosto normale che le filosofie di stampo universalistico come quelle offerte dai grandi classici del pensiero occidentale non facciano presa su larga scala in un'epoca come la nostra, la quale è caratterizzata da un sempre crescente individualismo il quale è però inserito in un contesto rappresentato da società dal carattere sempre più pluralistico. È per questo, continua l'autore, che se si guarda al mondo dalla prospettiva di una società democratica quale, pur con tutte le sue contraddizioni interne, è quella degli Stati Uniti alla fine del '900, si sarà perciò indotti a considerarsi gli abitanti di un'isola felice all'interno di un mare di tenebre e disordini. Forse questa può essere una visione giustificabile poiché tutti noi preferiremmo vivere all'interno di una democrazia, anche se deteriorata, piuttosto che sotto un regime militare, ma l'importante, dal punto di vista di Rorty, è che le giustificazioni di una tale visione rimangano puramente pratiche e assumano connotazioni metafisiche. Per questo, egli può sostenere che la mancanza di metafisica non rappresenta assolutamente un pericolo politico. Ciò è dovuto anche al fatto che egli sta concependo il suo discorso sulla differenza fra ironia e metafisica rivolgendosi ad un ben determinato pubblico: quello dei suoi colleghi filosofi, o, quanto meno, quello composto da tutti gli intellettuali che abbiano una certa dimestichezza con il tipo di vocabolario che Rorty sta utilizzando. Ben inteso, egli non si fa portatore di una visione di una società elitaria in cui, per usare una sua espressione, l'intelletteuale sia un brillante ironico liberale e il cittadino comune uno sciocco superstizioso. Al contrario, una retorica politica fondata sull'ironia permetterebbe la creazione di un vocabolario del senso comune, adottato quindi dalla maggioranza degli appartenenti a questa utopica società liberale, nel quale trovino sempre un maggiore spazio delle concezioni nominaliste e storiciste, attraverso le quali gli individui potrebbero ridescriversi, slegandosi così dall'autorità imposta su di essi dal fatto di avere ereditato un vocabolario definitivo dalle epoche precedenti. Sotto questa luce antiautoritaria va letta infatti, credo, la tesi rortiana che, in una società come quella appena descritta, gli individui non avrebbero bisogno di giustificare teoricamente il senso di solidarietà che li unisce. La cultura di tale società sarebbe quindi modellata sulla continua richiesta di alternative concrete allo *status quo*, piuttosto che su di un insieme di definizioni che mantengano stabile quest'ultimo.<sup>20</sup> Tuttavia, una cultura come quella immaginata dall'autore,

---

19 Cfr. *ibidem* p. 105.

20 Cfr. *ibid.* p. 106. La differenza espressa da questi due modi di concepire la costruzione di una cultura esemplifica, secondo Rorty, la differenza fra la figura di Dewey e quella di Socrate.

sarebbe il frutto di un'educazione ironica, e un tale tipo di educazione, Rorty ne è consapevole, comporterebbe un continuo sollevare dubbi proprio sul valore dell'educazione medesima, in quanto essa potrebbe essere interpretata come l'imposizione di un vocabolario privilegiato nei confronti di altri. Per questo, la privatizzazione dell'ironia e la scissione, non dualistica in senso metafisico, fra etica pubblica ed etica privata, sembra l'unica via percorribile dall'ironico liberale rortiano. Questa figura deve però affrontare le domande che sorgono (questa è la seconda obiezione sul collante sociale teorizzato da Rorty e precedentemente menzionato) sulla sostenibilità di una tale posizione, una volta che la si voglia inserire armoniosamente all'interno del panorama di una democrazia occidentale del XX secolo. Per dirla con Rorty, occorre affrontare quella che a prima vista appare come la «tensione tra l'idea che lo scopo dell'ordinamento sociale è l'uguaglianza degli uomini e l'idea che gli esseri umani non sono altro che l'incarnazione di vocabolari».<sup>21</sup> Il filosofo americano, più precisamente, rifiuta il fatto di fondare il suo progetto ironico su di una base metafisica. Un tale progetto può quindi essere definito, a mio parere, come il tentativo di creazione di un'etica individuale non basata sulla nozione di «dover essere». Un'etica di questo tipo, concepita secondo uno spirito opposto a quello kantiano, non entra tuttavia in conflitto, sostiene l'autore, con il fatto che tutti noi siamo inseriti all'interno di strutture sociali delle quali riconosciamo non forzatamente la verità e la bontà. Se infatti rimanessimo all'interno di un contesto metafisico, che per Rorty equivale alla ricerca di una teoria sull'essenza delle cose, rinunciando, in questo modo, ad arrenderci all'idea che l'io umano non è nulla di più di una rete di desideri e credenze coerente ma priva di un punto focale, saremmo tentati di considerare il nocciolo del discorso etico rortiano, cioè l'invito ad adoperarci nel miglior modo possibile al fine di diminuire le crudeltà subite dai nostri simili, come derivante da qualcosa di non linguistico, che imponga che all'uomo siano tributati rispetto e protezione. Quest'immagine dev'essere apparsa a Rorty, oltre che inaccettabile a livello del suo personale itinerario filosofico, contraddetta pesantemente dalle crudeltà perpetrate dal genere umano nel corso dei secoli. D'altro canto, potrebbe ribattere il metafisico secondo Rorty, sembrerebbe impossibile basare la definizione di ciò che è un essere umano solo sulla nozione di linguisticità che lo contraddistingue, pena il venire meno dell'accordo solidale fra gli uomini, il collante sociale delle società democratiche, poiché, sempre secondo la prospettiva propria della metafisica, sarebbe impossibile raggruppare armonicamente tutti i vocabolari senza il ricorso ad un metavocabolario dal carattere universale. Ma un metavocabolario di questo tipo è proprio ciò di cui l'ironico nega insistentemente l'esistenza. Per questo, agli occhi del metafisico, l'ironico apparirà sempre come colui che rivendica un bizzarro estetismo elitario, perseguito tramite la continua creazione di nuovi vocabolari che egli usa nel proprio processo di autocreazione, processo le cui

---

21 Cfr. *ibid.* p. 107.

condizioni egli pretenderebbe essergli fornite dalla società in cui vive, nonostante la passività del proprio atteggiamento nei confronti di quest'ultima. Detto in breve, l'ironia non appare al metafisico come il veicolo adatto alla diffusione degli ideali liberali che caratterizzano una società democratica. Scrive infatti Rorty:

Ecco perché gli autori che, come Nabokov, dichiarano di disprezzare le «scioccaggini d'attualità» e di mirare alla «beatitudine estetica» sembrano moralmente sospetti e, forse, politicamente pericolosi. I filosofi ironici come Nietzsche e Heidegger sovente danno la stessa impressione, anche senza tener conto dell'uso che ne fecero i nazisti. Invece, anche quando abbiamo ben presente quello che è stato il marxismo nelle mani di bande di assassini che si definivano «governi marxisti», il Cristianesimo nelle mani dell'inquisizione e l'utilitarismo nelle mani di Gradgrind, non possiamo non parlare del marxismo, del Cristianesimo e dell'utilitarismo con rispetto. Ognuno dei tre in passato è stato veicolo di libertà. L'ironia non è certo che lo sia mai stata.

L'ironico è il tipico intellettuale moderno, e le uniche società che gli lasciano la libertà di esprimere la sua alienazione sono le società liberali. Per questo si ha la tentazione di inferire che gli ironici sono di natura antiliberali.<sup>22</sup>

Sembra dunque che, paradossalmente, l'ironico non sia adatto a diffondere la libertà che egli predica per sé, per questo egli sembra illiberale. Secondo Rorty, questa visione dell'ironia deriva dal fatto che le strutture de-costruttive impiegate dall'ironico mettono a disagio chi rimane fermo nelle sue credenze e non crede di aver bisogno di un arricchimento, o di un cambiamento del suo vocabolario. Tuttavia, se è vero che la ridefinizione ironica potrebbe, a livello puramente teorico, causare l'umiliazione di una persona distruggendo le sue credenze più intime, anche l'attività del metafisico, fa notare Rorty, non è immune dal rischio di esercitare violenza sugli individui. Infatti, anche il metafisico ridefinisce, ma egli, coerentemente con il suo impianto di pensiero che privilegia una serie di linguaggi, essenze e valori, in nome di una teoria della verità di tipo rappresentazionalista, definisce il suo operare non come una ridefinizione ma come un'argomentazione. Tuttavia, prosegue l'autore, non è l'argomentazione a fare, rispettivamente, del metafisico un liberale e dell'ironico un antiliberalista. Il punto centrale è, piuttosto, che l'argomentazione fornisce gli strumenti per giustificare il proprio ruolo come quello di educatori invece che di riprogrammatori nei confronti dei nostri simili. Di più, l'educazione, intesa in questo modo come processo del disvelamento della Verità, sembra conferire un maggior potere a chi viene educato. È proprio questo tipo di potere che l'ironico, tramite le continue ridefinizioni di sé e del mondo circostante, non può offrire. Egli non può infatti, detto in altri termini, offrire quel conforto metafisico contro il quale polemizzava Nietzsche, il quale costituisce, al contrario, un elemento imprescindibile delle concezioni di speranza sociale come quelle del "metafisico" Habermas. Il

---

22 Cfr. *ibid.* pp. 108-109.

liberale metafisico, infatti, desidera argomentare il desiderio di essere buoni con il prossimo e di non commettere crudeltà che sta alla base di ogni etica liberale, mentre il liberale ironico si accontenta, il che non è comunque poco, di ridescrivere sé stesso in modo da aumentare le possibilità reali di essere buono. Ciò riflette la divergenza delle definizioni di soggetto morale che forniscono rispettivamente il metafisico e l'ironico. Nel primo caso, si tratta di un individuo in contatto con un potere superiore come Dio, la Verità o la Razionalità al cui modello conformarsi, mentre nel secondo caso l'individuo, dal punto di vista dell'etica, è caratterizzato come colui che ha la possibilità di essere umiliato.

Dunque, mentre la solidarietà umana, per il metafisico, deriva dal possesso di un potere comune, per l'ironico deriva dalla percezione, altrettanto comune per il genere umano, del pericolo di subire crudeltà e sofferenza. Proprio per la coscienza dell'umiliazione che egli stesso può provocare tramite le sue ridescrizioni, l'ironico limita queste ultime al livello della sua etica individuale, conservando però anche un'etica pubblica simile a quella del metafisico liberale e improntata al medesimo desiderio di evitare la crudeltà. La differenza con il metafisico è che essere liberali non è, per l'ironico, il risultato della conoscenza di alcuni principi fondamentali, ma piuttosto un sapere pratico. Egli è infatti legato ai suoi simili non da un'educazione comune, almeno non principalmente, la quale si traduca nell'uso di un linguaggio comune, ma da quella speranza egoistica comune a tutti gli individui, la quale consiste nello sperare che il "proprio mondo" non venga distrutto. Questo fatto non significa, per Rorty, essere necessariamente degli antiliberali, ma riconoscere, in modo positivo, i limiti delle pratiche di ridescrizione di sé e degli altri. Esse, infatti, non conferiscono potere sulle cose o sulle persone, ma possono aiutare a liberarsi dal potere, riconoscendolo come contingente e finito. Per questo, l'ironico può riconoscere anche la contingenza del potere fornito dalla retorica democratica, intrisa di terminologia metafisica, senza per questo dichiararsi antidemocratico. Resta però vero, riconosce Rorty, che il filosofo ironico non è molto utile alla causa degli ideali di libertà e uguaglianza per come vengono intesi nella retorica politica propria delle democrazie occidentali contemporanee. Ma egli non è di aiuto non per il fatto che non voglia esserlo, ma poiché, diversamente, egli sospetta fortemente che il desiderio del metafisico di rispondere alla domanda sul perché occorra evitare la crudeltà trovi una risposta che non sia, ora sì, solamente retorica nel senso più vacuo del genere.

Tutto ciò sembrerebbe fare di Rorty un autore estremamente pessimista, ma io non credo che sia del tutto corretto attribuirgli questa caratteristica, fondamentalmente per due motivi. Il primo, più immediato è la sua posizione di intellettuale di sinistra negli Stati Uniti della fine XX secolo che, per quanto egli si sforzi di negarlo, non può non essere totalmente slegata da una riflessione sui misfatti di cui la società cui appartiene si è resa protagonista. Il secondo motivo è forse più



costruttivo in quanto se, per Rorty, la filosofia ha esaurito, attraverso l'operato degli ironici post-nietzschiani, le sue velleità di adempimento a dei compiti sociali, ed ha ripiegato su di una posizione terapeutica nei confronti dell'individuo, ciò non significa però abbandonare né l'idea di speranza sociale, né la fiducia che vi siano altri luoghi in luogo della filosofia (ironica o meno) cui rivolgersi per rintracciare tale speranza. Questo passo rortiano mi sembra, in conclusione, esemplificativo in proposito:

La connessione metafisica tra teoria e speranza sociale e tra letteratura e perfezione individuale nella cultura ironica è ribaltata. Nella cultura liberale metafisica le discipline in cui si confidava per unire gli uomini tra di loro, e in tal modo contribuire ad abolire la crudeltà, erano quelle incaricate di afferrare l'unica realtà generale e universale al di là delle molteplici apparenze individuali, cioè la teologia, la scienza e la filosofia. Nella cultura ironica questo compito è assegnato invece alle discipline specializzate nel descrivere con ricchezza di particolari il privato, l'individuale. In particolare, i romanzi e gli studi etnografici che acquiscono la nostra sensibilità al dolore di chi non parla il nostro linguaggio devono svolgere l'incarico che si pensava svolgessero le ricerche dell'essenza umana universale. La solidarietà umana dev'essere costruita pezzetto per pezzetto: non è già lì che ci aspetta, sotto forma di un linguaggio primo che al momento buono tutti possiamo riconoscere.<sup>23</sup>

---

23 Cfr. *ibid.* p. 109.



## CONCLUSIONE

### **Una possibile lettura del discorso filosofico rortiano: la speranza sociale come resistenza al potere**

Giunti a questo punto, vorrei chiudere questo itinerario all'interno della filosofia di Rorty riportando un esempio che l'autore stesso fornisce per giustificare l'esigenza di continuare conservare l'idea di speranza sociale, anche dal punto di vista della pratica filosofica di un ironico liberale come egli, credo di poter affermare, aspira a definirsi. Pur non distogliendo mai lo sguardo dai problemi che incontrano alla fine del XX secolo le democrazie liberali dell'Occidente, Rorty, durante la sua vita, ha speso infatti parte delle sue riflessioni al fine di riabilitare la società in cui ha vissuto, anche di fronte agli occhi del più disincantato degli intellettuali, come probabilmente anch'egli ha, a volte, avuto la tentazione di considerarsi. Nonostante questa tentazione però, Rorty ha messo in luce i problemi che l'abbandono della nozione di speranza sociale riverserebbe sulla pratica culturale delle società contemporanee. Una delle sue tesi più interessanti al riguardo è che un'intellettuale che abbandonasse la speranza sociale potrebbe prendere le sembianze che George Orwell, nel suo romanzo *1984*, attribuisce al membro del partito e torturatore nei confronti del protagonista: O'Brien. Ancora una volta, dunque, Rorty chiama a sé come consigliere morale un romanziere, ma, in questo caso, il ricorso ad un'opera di narrativa per affrontare delle questioni etiche si rivela, a mio modo di vedere, più carico di conseguenze pratiche di quanto non lo fosse ad esempio nel momento in cui il filosofo americano facesse riferimento, come ho mostrato, a Proust. Rorty, infatti, si dichiara in sintonia con la descrizione orwelliana del XX secolo come dell'epoca in cui l'uguaglianza degli uomini è divenuta tecnicamente possibile, ma, nello stesso momento, come di un'era caratterizzata dal ritorno in auge di pratiche violente, quali ad esempio la tortura, che sembravano ormai un retaggio del passato.<sup>1</sup> Inoltre, Rorty afferma che il modo in cui Orwell ha descritto la situazione politica del '900 non ha, purtroppo, ancora trovato eguali, e, inoltre, proprio grazie a tale descrizione, lo scrittore inglese continua inesorabilmente, tramite le sue "scioccaggini di attualità",<sup>2</sup> a far tornare al punto di partenza della propria riflessione tutti gli intellettuali liberali

---

1 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 193.

2 Come ho già ricordato in precedenza, l'espressione usata da Rorty ricalca quella coniata dallo scrittore Nabokov.

che provino ad elaborare un nuovo vocabolario che parli di uguaglianza fra gli uomini. Tuttavia, se tali intellettuali, seppure risultino sconfitti dalla potenza della descrizione orwelliana, hanno comunque il merito di tentare una via verso un pensiero attraverso il quale costruire una nuova e maggiore giustizia sociale, gli intellettuali come O'Brien hanno abbandonato questi nobili propositi. Proprio per quest'ultimo motivo, quindi, O'Brien è così terrorizzante. Infatti, egli è uno di quei personaggi che, come ebbe a dire lo stesso Rorty, possono tranquillamente leggere libri di filosofia al mattino e passare il pomeriggio ad eseguire le più atroci torture nei confronti dei propri simili. In altre parole, quando un intellettuale il quale abbia beneficiato dell'eredità culturale dell'Illuminismo, che Rorty non ha mai voluto screditare, si trova ad operare in una società tecnocratica, come quella dominata dal Grande Fratello di Orwell, un luogo dove sia quindi caduta ogni etica di tipo solidaristico, il risultato può essere (o sarà necessariamente) agghiacciante. O'Brien e quelli come lui, infatti, potrebbero compiere, secondo Rorty, un processo di "estetizzazione della tortura", in quanto tale attività rimarrebbe l'unica valvola di sfogo intellettuale in un mondo controllato da rigide procedure tecniche inespugnabili. In questo senso, l'autore interpreta infatti la famosa affermazione di O'Brien, contenuta in *1984*, secondo la quale il fine della tortura è la tortura stessa.<sup>3</sup> Il torturatore membro del *socing* orwelliano, infatti, non ha bisogno di esercitare della violenza sulle proprie vittime per ottenere da loro delle informazioni utili, o per riprogrammarle in base alle esigenze di un regime autoritario, scopi questi cui solitamente i processi di tortura sono orientati. L'apparato tecnologico di dominio che caratterizza un tale regime è infatti sufficiente a conseguire la perenne vittoria di quest'ultimo nei confronti di ogni opposizione. Le pratiche come la tortura divengono, allora, un *divertissement* per gli intellettuali come O'Brien. Egli infatti prova godimento, racconta Orwell nel corso della sua narrazione, nello studiare le sue vittime per anni, prima di «mandare in pezzi i loro cervelli» con un metodo di tortura che si conclude con l'estrema umiliazione, nozione sul significato della quale Rorty e Orwell concordano. Essa consiste, propriamente, nella cancellazione di quelle che, ad un soggetto, sembravano costituire le proprie credenze indubitabili, le quali permettevano, fungendo da punti fermi nella sua rete di credenze, di pensare ed agire liberamente, in altre parole di essere razionale ritenendosi tale.

Inoltre, la prospettiva della possibilità del realizzarsi di una figura come quella di O'Brien diventa ancora più inquietante se pensiamo al fatto che, se un tipo di società tecnocratica come quello descritto da Orwell veniva seriamente preso in considerazione da Rorty alla fine degli anni '80, al giorno d'oggi, agli inizi del XXI secolo, una tale prospettiva mi pare assumere un aspetto ancora più realistico. Ma vi è di più, nonostante Rorty non arrivi a considerare O'Brien un ironico nel senso da

---

<sup>3</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 205.

lui teorizzato, la figura del torturatore di *1984* si avvicina comunque pericolosamente all'ideale di intellettuale ironico del cui numero il filosofo nota la crescita nelle società contemporanee. A mio modo di vedere, infatti, con buona approssimazione O'Brien può essere equiparato ai pensatori non metafisici (se non antimetafisici). In questo senso, tenderei ad interpretare passi dell'opera di Orwell come quello in cui egli convince Winston, il protagonista di *1984* il quale è la vittima delle torture, del fatto che due più due faccia cinque, in aperta violazione alle leggi matematiche più elementari. Ancora più pertinente alla lettura antimetafisica di O'Brien, mi sembra il fatto che, in un altro momento della narrazione, egli si produca, a un certo punto, tanto in una contraddizione logica, quanto in una contraddizione performativa, più precisamente nel predicare l'uguaglianza di se stesso e Winston ma, nel contempo, affermando anche la loro differenza reciproca, apostrofando quest'ultimo come pazzo e conservando, invece, la ragione per la sua persona. Ad ogni modo, prescindendo dal mio suggerimento di leggere in O'Brien i tratti di un pensatore antimetafisico, sul fatto che egli non possa essere considerato un ironico i dubbi possono essere minori. Egli, infatti, non possiede la caratteristica fondamentale attribuita da Rorty a tutti gli ironici, il fatto cioè di dubitare continuamente del proprio vocabolario decisivo. Questo è possibile poiché O'Brien semplicemente non ha bisogno di dubitare, in quanto è il partito a fornirgli il vocabolario decisivo nel quale muoversi e in cui egli si trova più che a suo agio. Neppure Winston, il torturato, sembra nutrire dei dubbi sul suo vocabolario decisivo, tant'è che il fatto di essere stato costretto da O'Brien a credere all'affermazione che due più due sommati facciano cinque manda completamente in corto circuito la sua rete coerente di credenze e desideri, facendogli ritenere di essere divenuto un individuo. Questa mancanza di dubbi da parte di Winston, tuttavia, non è il segno che sotto le sue spoglie di torturato si nascondano quelle di un filosofo realista (come forse dietro il suo torturatore non si cela un pensatore antirealista), il quale si rifiuta di accettare il fatto di aver potuto credere ad un'affermazione che violasse apertamente il Vero stato delle cose. Per Rorty, non è utile vedere Winston sotto questa luce. Piuttosto, continua egli, è più utile per noi che siamo dei cittadini delle democrazie occidentali della fine del XX secolo, che abbiamo quindi imparato che cosa sia il potere, considerare Winston come una possibile chiave per resistere alle imposizioni violente nei nostri confronti. Dire infatti, come fa Winston nell'opera orwelliana, che dal fatto che due più due dia come risultato cinque discendono tutte le altre libertà della vita di un individuo, significa, per Rorty, non smettere mai di cercare negli altri l'assenso nei confronti delle proprie asserzioni, non smettere mai di allargare il *noi* della nostra comunità di liberali contrapposta a quella dei torturatori e dei tiranni in genere. Significa, in ultima analisi, non abbandonare mai la speranza.



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO Theodor W. e HORKHEIMER Max, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947, tr. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- BERLIN Isaiah, *Freedom and his Betrayal: Six enemies of human liberties*, Princeton University Press, Princeton 2002, tr. it. *La libertà e i suoi traditori*, Adelphi, Milano 2005.
- BRANDON Robert (a cura di), *Rorty and his critics*, Blackwell, Oxford 2000.
- BRANDON Robert, *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*, Harvard University Press, Cambridge 2011.
- BORRADORI Giovanna, *Il Pensiero Post-filosofico*, Jaca Book, Milano 1988.
- BORRADORI Giovanna, *Conversazioni Americane*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- CONANT James, *Rorty and Orwell on Truth*, in Gleason A., Goldsmith J. e Nussbaum M. (a cura di) *On Nineteen Eighty-four. Orwell and our future*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- DANTO Arthur C., *Philosophy as/and/of Literature*, in Rajchman J. e West C. (a cura di), *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985.
- DAVIDSON Donald, *Two Paradoxes of Irrationality*, in Wollheim R. e Hopkins J. (a cura di), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- DAVIDSON Donald, *Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984. tr. it. *Verità e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994.
- DAVIDSON Donald, *A Nice Derangement of Epitaphs*, in Lepore E. (a cura di), *Truth and Interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1986, tr. it. *Una graziosa confusione di epitaffi*, in Perissinotto L. (a cura di), *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica*, Unicopli, Milano 1993.
- DAVIDSON Donald, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in Rajchman J. e West C. (a cura di), *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1989, tr.it. *Sull'idea stessa di uno "schema concettuale"*, in Egidi R. (a cura di), *La svolta relativistica dell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano 1988.
- DAVIDSON Donald, *Truth, Language, and History*, Oxford University Press, Oxford 2005, tr. it. *Sulla verità*, Laterza, Bari-Roma 2006.

- DERRIDA Jacques, *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, tr. it. *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- DERRIDA Jacques, *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.
- DEWEY John, *Experience and Nature*, Open Court, Chicago 1925, tr. it. *Esperienza e Natura*, Mursia, Milano 1990.
- GOODMAN Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing, Indianapolis 1978, tr. it. *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- HABERMAS Jurgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1985, tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2011.
- HEIDEGGER Martin, *Brief über der «umanismus»*, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt 1976, tr. it. *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2002.
- IBANEZ Tomas, *Contra la Dominación*, Gedisa, 2005, tr. it. *Il libero pensiero. Elogio del relativismo*, Eleuthera, Milano 2007.
- JAMES William, *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*, Longmans, Green & Co., New York 1907, tr. it. *Pragmatismo*, Aragno, Torino 2008.
- JAMES Williams, *Essays in Radical Empiricism*, Courier Dover Publications, New York 2003.
- KUHN Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962, tr. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999.
- MacINTYRE Alasdair, *After Virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.
- MARCHETTI Giancarlo, *Verità e valori. Tra pragmatismo e filosofia analitica*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- MARCONI Diego, *Per la Verità. Relativismo e Filosofia*, Einaudi, Torino 2007.
- MURPHY John, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Westview Press, 1990, tr. it. *Pragmatismo*, Il Mulino, Bologna 1997.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ober Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873, tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Frammenti Postumi Vol.III*, Adelphi, Milano 2005.
- NIETZSCHE Friedrich, *Götzen Dämmerung, oder Wie wam mit der Hammer philosophirt*, Naumann, Leipzig 1889, tr. it. *Crepuscolo degli Idoli, ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1968.
- ORWELL George, *Nineteen Eighty-Four*, Secker & Warburg, 1949, tr. it. *1984*, Arnoldo



- Mondadori, Milano 2000.
- PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu*, 1913-1927, tr. it. *Alla Ricerca del Tempo perduto*, Bur, Milano 2006.
- PUTNAM Hilary, *After Empiricism*, in Rajchman J. e West C. (a cura di), *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1989.
- PUTNAM Hilary, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, tr. it. *Ragione, Verità, Storia*, Il Saggiatore, Milano 1985.
- PUTNAM Hilary, *The Craving for Objectivity*, in *New Literary History; a Journal of Theory of Interpretation*, 15, 1983, tr. it. *L'ardente desiderio di oggettività*, in Egidi R. (a cura di), *La svolta relativistica dell'epistemologia contemporanea* Franco Angeli, Milano 1988.
- PUTNAM Hilary, *Pragmatism: an open question*, Blackwell, Oxford 1995, tr. it. *Il Pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- PUTNAM Hilary, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2004, tr. it. *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- QUINE Willard V.O., *Two Dogmas of Empiricism*, in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1953, tr. it. *Due dogmi dell'Empirismo*, in *Da un punto di vista logico*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- QUINE Willard V.O., *Ontological Relativity*, in *Ontological Relativity and Other Essays*, University of Columbia Press, New York 1969, tr. it. *La relatività ontologica*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986.
- QUINE Willard V.O., *On Empirically Equivalent Systems of the World*, in *Erkenntnis*, 9, 1975.
- QUINE Willard V.O., *Has Philosophy Lost Contact with People?*, in *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981,
- RAJCHMAN John, *Philosophy in America*, in Rajchman J. e West C. (a cura di), *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1989.
- RAWLS John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1971, tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1997.
- RAWLS John, *Justice as fairness: political not metaphysical*, in *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985.
- RESTAINO Franco, *Filosofia e Post-filosofia in America: Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Franco Angeli, Milano 1990.
- RORTY Richard, *Pragmatism, categories and language*, in *Philosophical Review*, 70, Duke University Press 1961.
- RORTY Richard, *The Limits of Reductionism*, in Lieb E.C. (a cura di), *Experience, Existence*,

- and the Good*, Souther Illinois University Press, Carbondale 1961.
- RORTY Richard (a cura di), *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago 1967, tr. it. *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1994.
- RORTY Richard, *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, in *Journal of Philosophy*, 67, 1970.
- RORTY Richard, *In Defense of Eliminative Materialism*, in *Review of Metaphysics*, 24, 1970.
- RORTY Richard, *Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy*, in *Journal of Philosophy*, 74, 1977.
- RORTY Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, tr. it. *La Filosofia e lo Specchio della Natura*, Bompiani, Milano 1986.
- RORTY Richard, *Freud, Morality, and Hermeneutics*, in *New Literary History*, 12, 1980.
- RORTY Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minnesota University Press, Minneapolis 1982, tr. it. *Conseguenze del Pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.
- RORTY Richard, *What are Philosophers for?*, in *Center Magazine*, 16, 1983.
- RORTY Richard, *Philosophy without Principles*, in *Critical Inquiry*, 11, 1985.
- RORTY Richard, *From Logic to Language to Play*, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59, 1986.
- RORTY Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, tr. it., *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- RORTY Richard, *Philosophy and Post-modernism*, in *Cambridge Review*, 110, 1989.
- RORTY Richard, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, tr. it. *Scritti Filosofici I*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- RORTY Richard, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, tr. it. *Scritti Filosofici II*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- RORTY Richard, *What can you expect from Anti-Foundationalist Philosophers? A reply to Lynn Baker*, *Virginia Law Review*, 78, 1992.
- RORTY Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers Vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, tr. it. *Verità e progresso: scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano 2003.
- RORTY Richard, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge 1998, trad. it. *Una Sinistra per il nuovo secolo*, Garzanti, Milano 1999.
- RORTY Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York 2000.
- RORTY Richard, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers Vol. IV*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- SELLARS Wilfried, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Harvard University Press 1997, tr. it

- Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.
- SHUSTERMAN Richard, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, Routledge, New York 1997.
- TARSKI Alfred, *The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 1944, tr. it. *La concezione semantica della verità*, in Linski L. (a cura di), *Semantica e filosofia del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano 1969.
- WEST Cornel, *The politics of American Neo-pragmatism*, in Rajchman J. e West C. (a cura di), *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1989.
- WHITE Morton, *Social Thought in America: the Revolt against Formalism*, Viking, New York 1949, tr. it. *La rivolta contro il formalismo*, Il Mulino, Bologna 1956.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; tr. it. *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 2009.