

PURSUIT OF HAPPINESS E SPERANZA POST-MODERNA RORTY SU HAVEL, PATOČKA (E OLTRE)

VALERIO MORI

*Dipartimento di Scienze politiche
Università "Sapienza" di Roma
valerio.mori@uniroma1.it*

ABSTRACT

In this paper I examine Rorty's article *The Seer of Prague*, in which He reflects on Václav Havel's speech at the US Congress - February the 21st, 1990 - and analyzes Havel's approach to politics in the light of Martin Heidegger's and Jan Patočka's Philosophy. Rorty appreciated Havel's and Patočka's engagement in defense of democracy and civil rights in Seventies' Czechoslovakia (Carr-Saunders), despite He criticizes their philosophical aptitude as a political task. On the one hand, I try to argue that Rorty's claim about freeing liberal-democracy from the problem of metaphysical foundation - as a matter of private life of the philosopher - is incoherent; on the other hand, I try to enhance Rorty's distributive justice argument (in *Achieving our Country*) in the light of nowadays populist's challenge to liberal democracy.

KEYWORDS

Political Philosophy and Metaphysics; Rorty and Heidegger, Patočka, Liberal Democracy, Distributive Justice.

1. PERCHÉ HAVEL: LA DEMOCRAZIA COME ORIZZONTE¹

Il 1° luglio del 1991 Richard Rorty (1991c)² firma un articolo-recensione nel quale presenta e discute il discorso tenuto da Václav Havel al Congresso statunitense il 21 febbraio 1990 (Havel 1990b), ponendolo in relazione a testi del filosofo cecoslovacco Jan Patočka (che Rorty legge in inglese e francese)³. Come nello stile dell'Autore, *The Seer of Prague* è l'occasione per una riflessione di ampia portata, che annoda temi distinti di politica, cultura e filosofia secondo l'idea rortyana per la

¹ Si veda in generale Ferrara (2014).

² Questo scritto si citerà indicando i riferimenti di pagina, fra parentesi tonde, nel corso del testo.

³ Rorty qui recensisce Patočka (1983a; 1983b; 1989). Cfr. in generale Lom (1999), che si impegna a mostrare le 'incomprensioni' di Rorty rispetto alla filosofia di Patočka (ma vedi *infra*) e - più di recente, e più utilmente - Malachowsky (2020: 469 ss.). Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

quale la filosofia non dovrebbe godere di alcuno statuto speciale: linguaggio fra linguaggi, voce fra voci.

Rorty, nel 1991, era già un intellettuale di punta dell’America “leftist”⁴; e il discorso di Havel al Congresso statunitense rappresentava un evento a suo modo storico – e tanto più per Rorty -: un intellettuale anti-comunista che, da ex dissidente, più volte incarcerato, è eletto presidente da un Parlamento di ex comunisti. Havel poneva il tema della fine dei due blocchi contrapposti, se non come fine della storia, senz’altro come fine di *una* storia⁵; inoltre, nella sua autobiografia intellettuale, egli stesso si dichiara vicino a istanze liberal-socialiste, ancorché vagamente adombrate⁶: altro tratto che raccoglie, inizialmente, la simpatia rortyana – salvo poi indurre Rorty alla delusione, per la svolta sostanzialmente filo-capitalistica e solidale con il presidente George Herbert Walker Bush (Bush ‘padre’) impressa da Havel alla sua politica, soprattutto estera (Natalizia 2021: 115-120; Žižek 1999)⁷.

Havel tiene di fronte al Congresso un discorso diviso in due sezioni, sottolineando in premessa la straordinaria velocità dei mutamenti politici di vasta portata allora in atto (fra l’89 e i primi anni Novanta, in Europa centrale e centro-orientale, obiettivamente notevole) nonché l’esigenza di una nuova identità europea – tema delicato, quest’ultimo, sia in rapporto alla presenza della Nato (Rorty 1999a), sia in rapporto all’allora amministrazione americana (Bush ‘padre’, si era insediato alla Casa bianca nel 1989), intenzionata a capitalizzare politicamente al massimo la fine ‘ufficiale’ della Guerra fredda (Havel 1994). Sullo sfondo, inoltre, si situavano i temi della riunificazione tedesca, del disfacimento della ex Urss e del ‘destino’ dell’imponente arsenale atomico di cui disponeva.

Nel suo intervento, Havel inserisce dette questioni nel quadro dell’imminente insorgere, a suo dire, “irreversibile”, di un nuovo ordine multipolare, che accosta – forse per *captatio benevolentiae* – a un vago e ‘irenistico’ cosmopolitismo lì desunto da Abraham Lincoln e avendo già menzionato, a proposito del rapporto Usa-Europa, con particolare riferimento a Masaryk come “epigone” della tradizione politica statunitense⁸, Woodrow Wilson.

⁴ Cfr. Habermas (2007). Rorty (1998: 58) si è sempre proclamato un “anticomunist leftist”.

⁵ Rispettivamente: Fukuyama (1989; 1992). Si veda anche Fukuyama (1995: 36), in cui critica – non senza un velo di sarcasmo – la definizione rortyana di Havel come “politico post-moderno”. Cfr. Hughes (2012).

⁶ Cfr. Havel (1990a: 32-33). Tale aspetto – l’idea di un umanesimo politico de-ideologizzato partendo da Havel – sarà valorizzato da Rorty (1992; 2013a: 218 ss.).

⁷ Proprio riferendosi ad Havel, Rorty confesserà di lì a qualche tempo la sua delusione per la semplice sovrapposizione, di sapore hayekiano, fra ‘capitalismo’ e ‘democrazia’ che iniziava a intravedere nell’esercizio della presidenza haveliana, delusione che condivideranno numerosi altri intellettuali, sodali di Havel negli anni della dissidenza (Bělohradský 2011).

⁸ Così Havel (1990b): “Ha fondato [il nostro stato], come sapete, sui medesimi principi sui quali furono fondati gli Usa, come i manoscritti di Masaryk, conservati nella Library of Congress, attestano”.

Nella seconda parte del suo discorso Havel si diffonde su questioni che definisce “filosofiche” – che riconosce essere alla base del suo impegno politico iniziale – concernenti i cambiamenti che andavano maturandosi nel quadro di una ‘impossibile’ democrazia del tutto compiuta; in breve: “da quando i popoli sono popoli, la democrazia, nel senso pieno del termine, non sarà mai altro se non un ideale. Lo si può assumere [...] come *orizzonte*, ma non può essere mai compiutamente raggiunto”⁹.

Sotto questa formula Havel introduce alcune riflessioni conclusive: dalla denuncia del peso della tecnica nella vita e nella politica, non senza risonanze husserliane, heideggeriane, andersiane – “l’anonimo impianto macchinale [anonymous megamachinery] che abbiamo creato [...] ci ha sottomessi” (cfr. Findlay 1999: 405 ss.) –, alla necessità di collocare lo sviluppo morale alla guida delle scelte politiche: “ancora non sappiamo come porre la moralità alla guida della politica, della scienza e dell’economia. E ancora non siamo stati in grado di intendere che la vera, unica spina dorsale del nostro agire, se vogliamo che sia morale, è la *responsabilità*” (cfr. Elshtain 1995). Quest’ultima dovrebbe guidare, in modo speciale, l’agire pubblico di un ‘intellettuale’: “se subordino ogni mia azione a quell’imperativo, mediato dalla mia *coscienza*, non posso sbagliare. [...] Non sono io il primo e non sarò l’ultimo”. Anche tale tematica è da Havel posta in parallelo con il significato di due secoli di libertà ‘americana’ e di democrazia in regime di federalismo.

Rorty coglie l’occasione per rimarcare un’affermazione che suonava al pubblico statunitense come una suggestiva quanto oscura ‘massima sapienziale’, che ha la sua importanza nel nostro discorso: “la coscienza precede l’essere e non, come sostengono i marxisti, viceversa”, e rimarca la correlazione da Havel stabilita fra l’uso pubblico della coscienza e la tesi di Jefferson sul governo, trascritta nella *Dichiarazione di indipendenza*: “[per garantire questi diritti] vengono istituiti tra gli uomini dei governi che derivano dal consenso dei governati il loro giusto potere”¹⁰.

Mentre le osservazioni sulla attualità politica (peraltro significative, scandite per punti) non attirano qui l’interesse di Rorty, a catturare la sua attenzione è il rapporto con la filosofia (mediato sempre da Patočka) che Havel (2011) intrattiene, così come il *trait d’union* che Havel individua fra politica e responsabilità, comune – nella sua assunzione – alle due sponde dell’Atlantico: “non furono forse le migliori menti del vostro paese, persone che a buon diritto potreste definire ‘intelletuali’, che scrissero la celebre *Dichiarazione di indipendenza*, la vostra *Carta dei diritti dell’uomo* e la Costituzione, e che – soprattutto – si sobbarcarono la responsabilità di agire per garantire a tutto ciò attuazione?”.

Il rapporto fra pensiero politico statunitense e filosofia ‘continentale’ è senza dubbio un tema focale dell’‘ultimo’ Rorty, così come lo è il concetto stesso di democrazia, assunto come prioritario rispetto alla filosofia, che ne è strumento e non

⁹ Dove non diversamente indicato, i corsivi sono miei.

¹⁰ Cfr. Graziani (2016: 115 ss.).

viceversa – *phlosophia ancilla democratiae*, si potrebbe chiosare (Rorty 1990)¹¹ – e come orizzonte regolativo, in sé auto-validante, che riecheggia nel già citato passo del discorso di Havel, sul carattere ‘parenetico’ dell’impegno democratico.

Ora, il tema della non necessità di fondazione dell’istituto democratico ha a lungo impegnato interpreti simpatetici e critici di Rorty (i secondi più numerosi) ed emerge qui alla luce di una particolare angolatura prospettica: la *ricerca della felicità* come elemento motivazionale, ‘ispirazionale’ – si è parlato a proposito di Rorty di *inspirational liberalism* (Bernstein 2020[1993]) –, dell’istituto democratico in regime di liberalismo politico, pensato quale calco della tradizione politica statunitense – osservata, qui, dal suo versante jeffersoniano – che Rorty tende a valorizzare per il suo potenziale anti-autoritario (cfr. Chin 2019; Rondel 2011), *lato sensu* anti-metafisico (pur essendo Jefferson un giusnaturalista, *infra*) nel suo svolgimento storico, rivolto – questa la veloce attualizzazione che ne ricava Rorty – ad un liberalismo ‘basico’ dei sentimenti: un liberalismo della ‘compassione’ e della speranza per una svolta politica di *fin de siècle*, anche negli Usa – ma che da sé, sarà questa la preoccupazione del Rorty ‘finale’, non può bastare (*infra*)¹².

2. DUE ASSOLUTI, UNA CONTINGENZA

“Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza” (Marx 1969: 34). Rorty muove da questa citazione – evocata da Havel – per introdurre la questione che gli pare più rilevante: il nesso fra azione politica e obbligazione morale. Va detto che Rorty è un lettore selettivo, in modo particolare quando si rivolge alla filosofia europea, rispetto alla quale impiega un lessico (e schemi concettuali ed ermeneutici) sostanzialmente modellati sulle sue esigenze, più che sulla ricerca dell’accuratezza filologica (e talvolta a scapito di quella filosofica)¹³. Non si tratta – naturalmente – di trascuratezza, ma di una istanza ermeneutica che per Rorty è tematica. In breve: a ricoprire importanza, qui, è il principio di carità ermeneutica di Davidson, autore caro a Rorty, impiegato nella comunicazione interculturale – e anche

¹¹ Si vedano fra gli altri Hirsch (2008); Donatelli (2019).

¹² Cfr. Rorty (1998); Deneen (1999).

¹³ È solo tenendo presente tale *caveat* che si può comprendere perché Rorty assuma Hegel, ad esempio, come portatore di una visione orientata alla comprensione della contingenza con il pensiero, estrapolando tale plesso dal quadro della dialettica dello ‘spirito assoluto’ il che, chiaramente, appare quanto meno discutibile sul piano della ricostruzione dello ‘storicismo’ hegeliano. *The Seer of Prague* non fa sotto questo aspetto eccezione: l’assunzione rortyana di alcune posture filosofiche haveliane – la cui fondatezza appare discutibile – avviene secondo una concezione della storia della filosofia per la quale l’utilizzabilità in vista di uno sviluppo ‘contingente’ giustifica la ri-calibrazione di concetti e lessici filosofici. Si veda per esempio (p. 35): “Havel e i suoi sodali hanno speso decenni a resistere all’accusa per la quale la loro opposizione alla brutalità criminale e alla corruzione fosse mera *cattiva coscienza borghese*, perciò hanno dovuto opporsi all’idea che la coscienza fosse un prodotto circostanziale della storia”.

transgenerazionale¹⁴ – in vista di una sua messa a buon frutto politico: un dialogo è tale unicamente se paritario, ciò è possibile solo nella misura in cui non si abbia da alcuna delle parti pretesa *pregiudiziale* di supremazia, il che vale anche nel dialogo diacronico che il pensiero intrattiene con sé; del resto: se lo ‘smantellamento’ dell’apparato metafisico appare a Rorty fondamentale al fine di destituire le pretese autoritative della filosofia nel senso del suo *autonomo* ‘farsi’, immaginata nell’atto di crescere su sé stessa per *Aufhebung*, allora la lettura deliberatamente omissiva di aspetti, pure fondamentali, di un autore o di un pensiero risulta non solo legittima, ma per Rorty *necessaria* da un punto di vista pragmatistico, per il quale non ha senso accettare o respingere *en bloc* una tesi speculativamente organica, se l’obiettivo è renderne ripensabili e disponibili aspetti peculiari, in base a nuove e diverse esigenze (cfr. Chin 2018: 83 ss.; Tamborrino 1997: 60 ss.).

Rorty ricostruisce dunque in quest’ottica il percorso intellettuale di Patočka, così influente su Havel, fra Masaryk, Husserl e Heidegger, in particolare sul crinale tracciato dalla *Krisis* husserliana e dalle tesi heideggeriane dell’immediato Dopoguerra che – tenuta presente la natura ellittica e selettiva dell’appropriazione rortyana della filosofia europea – incontrano tutto l’interesse e in larga parte la solidarietà di Rorty. In particolare egli apprezza temi heideggeriani quali la denuncia dello scientismo esasperato, interpretato come volontà di potenza che determina l’epoca della tecnica e della spersonalizzazione quale ‘portato’ della metafisica, suo coronamento ‘destinale’, già tutto implicito – secondo Heidegger – nell’opera del suo ‘iniziatore’ Platone (pp. 35-36)¹⁵.

Rorty accede a Patočka tramite i volumi che in *The Seer of Prague* (formalmente) recensisce e che sostanzialmente per così dire rimodula; non conosceva – né, nel 1991, avrebbe potuto conoscere – l’intera produzione patockiana, ma la sua acuta sensibilità di filosofo quasi *malgré soi* gli fa cogliere la radicale divergenza di Patočka dai suoi maestri Husserl e Heidegger. A Husserl Patočka rimprovera il razionalismo di sapore settecentesco che ne innerva, con particolare riferimento al tema politico, soprattutto la produzione finale, che culmina col tentativo di restaurare la filosofia come “scienza rigorosa”¹⁶; a Heidegger di aver dato a sua volta corso ad una metafisica del destino (*negativo*) dell’Occidente, cui non si riconosce alcun possibile ‘finale’ se non la catastrofe: una storia dell’*Ab-Gründ*, che qui vale più che altro ‘baratro senza riscatto’, *explicit* storicisticamente ‘dialettico’ dal quale “solo un Dio ci può salvare” (Heidegger 1987).

¹⁴ Cfr. Rorty (1979: 318), dove si afferma che essere razionale significa, anzi tutto, “la volontà di assumere il ‘gergo’ (jargon) dell’interlocutore anziché tradurre il suo nel nostro”.

¹⁵ Cfr. Heidegger (1976; 1997). Cfr. Arendt (2015: 30 ss.) e Mori (2017; 2018b: 39 ss.).

¹⁶ Cfr. Mori (2018a: 111 ss.) e l’analisi lì affrontata della produzione più specificatamente fenomenologica di Patočka.

Per Rorty (1991d)¹⁷ una simile veduta è affetta dall'idea della fuga dal tempo in quanto indebita soppressione dell'incertezza e della contingenza: "Heidegger, a conti fatti, ha ceduto alla medesima tentazione che ha soggiogato Marx: sostituire la *previsione* alla *speranza*" (p. 37), oltre che essere per sua natura anti-democratica. Rorty capta perfettamente questo segnale e ne soppesa a pieno le ricadute, destinate a creare una politica per soli filosofi, poeti e menti visionarie (p. 37) - rortyanamente, l'ironismo 'radicale' Curtis (2015) -; e infatti - così chiosa Rorty - la questione della "*felicità umana*" e quella "*dell'armonia sociale* [...]" provocavano ad Heidegger né più né meno che "repulsione"¹⁸. Ragion per cui Heidegger - così Rorty - dopo il nazismo, non tornerà più nella 'caverna': giudicherà la differenza fra democrazia e tirannide filosoficamente irrilevante dinanzi al 'dramma' dell'auto-disfacimento della metafisica, ossia del tentativo, impossibile, di 'dominare' l'essere indentificandolo con un assoluto determinato: "una idea platonica, Dio in cielo, un io autentico, interiore e razionale" (p. 36).

Patočka, pur non discostandosi dalla tradizione fenomenologica centro-europea, ribalta il quadro con una sua personale opzione antimetafisica: Platone, secondo lui, non è per nulla un metafisico, se con metafisico s'intende *grosso modo* ciò che intese Heidegger, e cioè pensatore sistematico la cui opera tenda a racchiudere il 'reale' nel 'principio'. Il platonismo che coltiva Patočka è un "platonismo negativo"¹⁹, per il quale l'idea non è un *oggetto*, e per questa ragione non è un possesso che si possa in qualche modo ottenere, razionalmente o meno (p. 36)²⁰. Concorda dunque con Heidegger sul fatto che la metafisica sia un progetto autocontraddittorio, ma differentemente da Heidegger non pensa affatto che non si diano valori degni di essere perseguiti nella 'caverna' (Ferrara 2019). In altre parole, Patočka non cede alla tentazione dello scetticismo sulla prassi - e ancor meno a quella della 'filosofia privata' -: Rorty apprezza molto la critica di Patočka alla metafisica, per la quale la filosofia non svolge a pieno il suo *ruolo pubblico* limitandosi a confutare la tesi trasimachea con *argomenti razionali* - non deve, cioè, *dimostrare* che la giustizia è un valore in sé e che, malgrado le apparenze, l'ingiustizia sia un disvalore in sé (p. 37) -, deve svolgere semmai un compito differente (Chin 2018: 77), ciò che Patočka definisce "cura dell'anima".

In tale enigmatica formula Patočka individua la radice di una pedagogia della vigilanza morale, una *Bildung* dell'"uomo spirituale" - figura altra e distinta da quella

¹⁷ Cfr. soprattutto Rorty (1991b: 34): "Questa ricerca della chiarezza [...] può essere intesa solo come tentativo di fuga dal tempo, di vedere il *Sein* come qualcosa che non ha molto a che vedere con lo *Zeit*".

¹⁸ Su questo si veda Habermas (2007: 428).

¹⁹ Il gruppo di scritti che compongono il 'blocco' al quale Rorty fa qui riferimento è tradotto in italiano in Patočka (2015: 87 ss.); Rorty li ha letti in traduzioni inglesi nella raccolta a cura di E. Kohak (Patočka 1989).

²⁰ Si vedano i versi da *Ulysses* di Alfred Tannynson a cui Rorty fa riferimento in *The Seer of Prague* (p. 36).

dell'“intellettuale”²¹ – che si schiera dalla parte giusta senza alcun bisogno di doverlo *dimostrare* con *argomenti deduttivi*. Perciò: rispetto a Husserl la distinzione è sul *segno* di tale *Bildung*, mentre rispetto all'ultimo Heidegger, che aveva mosso critiche analoghe a Husserl, la divergenza è sull'*explicit*: Rorty infatti prende congedo dalla 'storia della metafisica' heideggeriana come storia del decadimento da un presunto 'regno dell'essere'. È dunque in questi termini che Rorty pone la questione sollevata da Havel – la coscienza (individuale) precede l'essere (sociale)²² – posizione che gli appare ambigua: un richiamo coscienziale che avesse la pretesa di porsi al di là dello spazio (sociale) e del tempo (storico) gli sembra coincidere con un assunto metafisico che, in quanto tale, sarebbe da respingere²³.

Ora, il crinale su cui si gioca l'accettazione della contingenza della scelta politica, senza per questo inclinare a forme radicali di scetticismo, su cui Rorty tenta di edificare la sua proposta liberal-democratica, esibisce su questo tema una duplicità, che secondo Rorty risulta oscurata dal “recente” (1991) “clamore” a proposito di ‘assolutismo’ e ‘relativismo’. In tale discussione (Bernstein 1994: 240 ss.) accade, secondo Rorty, che chi evochi tale dicotomia “tipicamente sovrapponga due distinti significati di *assoluto*”, essendo il primo il modo in cui Patočka e Havel hanno schierato le proprie vite a difesa della propria coscienza ed essendo il secondo quello invocato da chi afferma che sia doveroso contrapporre argomenti logici alla tesi di Trasimaco (“il [...] cinico fascista [*sic!*] della *Repubblica* di Platone”, p. 37) sulla moralità e immoralità, in termini assoluti, dell'ingiustizia. Nel primo caso ‘assoluto’ significa rifiuto pubblicamente *praticato* di una vita estranea alla propria coscienza, e perciò – “incondizionatamente” – agire in funzione di quel richiamo interiore; nell'altro significa (secondo Rorty) postulare l'esistenza di ‘oggetti metafisici’ – “da qualche parte, là fuori” – sottratti al divenire delle cose umane (cfr. Pasquali, 2013). Tale dicotomia rappresenta un nodo problematico dello stesso impianto rortyano: Rorty non intende cedere ad una interpretazione del relativismo come scetticismo radicale (Penales 2006: 214-216), e infatti apprezza l'“assoluto” nella prima declinazione, ma non può giustificare tale apprezzamento con un argomento *normativo* (à la Rawls, secondo la formula “most reasonable *for us*” o à la Habermas, secondo la sua assunzione della validità del migliore argomento in condizioni ideali), perché il suo quadro di riferimento non vi si adatta. Resta però il fatto che la scelta per la versione coscienziale dell'“assoluto” non è una scelta equivalente: è ciò che *permette* al pluralismo, doxastico come epistemico, di potersi esprimere, il

²¹ La citata antologia a cura di Kohák non riporta il testo che in Italia conosciamo con il titolo *L'intellettuale e l'“uomo spirituale”*, Patočka (2012: 157-170).

²² Havel, dal ‘canto’ suo – che era poi la cella di un carcere – aveva parlato di “ordine dell'essere”: tutto ciò pare alludere a forme di assolutismo morale, strutturate sulla posizione di valori ‘sostantivi’ collocati in un ‘non-tempo’ e prescindenti da giustificazione sociale.

²³ E Patočka non esita – negli scritti per Charta77 AA.VV. (1978) – a difendere la natura incondizionata dei principi morali, i quali non dipendono “da vantaggi, svantaggi e circostanze” (pp. 37-38). Rorty aveva presumibilmente letto solo quelli riportati in Patočka (1989: 340 ss.).

che non è, per un impianto liberale, ancorché ‘minimale’ come quelle rortyano, *solo* un fatto, ma un valore (Ferrara 2019: 391 ss.)²⁴.

Sarà piuttosto un accesso estetico, quello che Rorty prediligerà nel suo discorso sull'immediato ‘post-89’: è da questa angolatura che Rorty propende per il primo senso di ‘assoluto’ – *sentimento* coscienziale senza alternativa –, e si impegna alacremente per ‘sostenere’ la spinta democratica, ancorché sottratta alla ‘tesi del fondamento’.

In questo senso è la differenza rortyana fra *verità* e *giustificazione* a dover essere qui considerata, essendo il significato della ‘prima persona’ ad essere in quel plesso determinante (Ferrara 2014: 196 ss.): centrale è allora il riconoscimento del carattere *strumentale* dell'espressione simbolica che, non esprimendo una corrispondenza oggettiva fra individuo e mondo (*verità*), è un contingente (e però necessario) veicolo di scambio (*giustificazione*). Detto altrimenti: contingente la *lingua*, necessario un *linguaggio*, senza il quale non si dà alcuna *comunicazione* e quindi alcuna *comunità* politica – conflittuale o meno (Fraser 1990: 314-315) –; una “normatività senza fondazione”²⁵, per la quale la lingua non si decide ‘a tavolino’, ma nel momento in cui si impone nell'uso – e si impone per iniziativa sia pure involontaria di qualcuno –, essa assume carattere ‘normativo’, che si costituisce nella sfera della contingenza in quanto ‘luogo’ nel quale è possibile sperimentare la libertà ed esercitare la solidarietà²⁶.

Ora, stando alle ‘categorie’ rortyane, è certamente un problema di linguaggi e ‘posture’, ma immaginare un nuovo linguaggio per persuadere altri a perseguire la realizzazione di una nuova ri-descrizione del mondo politico è ragionevolmente obiettivo perseguibile da chi padroneggi una ampia possibilità di canali espressivi e di capacità di ‘gestione’ positiva del contrasto: cioè di elaborare una lingua che possa ‘ristrutturare’ il linguaggio per comunicare nuovi contenuti (Ferrara 2019). La comunicazione, secondo il principio di carità di Davidson (e di Quine), caratterizzandosi per la valorizzazione dell'empatia come disposizione ermeneutica ‘aperta’ ed egualitaria è da Rorty assunta quale adesione spontanea, ‘estetica’, all'altro sofferente, che diviene “one of us”, soprattutto in quanto si mostra individuo soggetto all'esercizio della crudeltà (Ferrara 2014: 46; Bernstein 1990), ma con una

²⁴ Ferrara (2019), in contesto platonico, svolge una accurata analisi del dilemma del pluralismo per le filosofie normativistiche di orientamento liberale, che da un lato non possono ammettere la forzosa riduzione *ad unum* del pluralismo e dall'altro non possono ‘funzionare’ se non sulla base di principi di rispetto dell'uomo, nel senso di Larmore (1999; cfr. Ferrara 2019: 398 ss.). Tuttavia: la postulazione di un iper-valore (qui il rispetto) ripropone il problema dell'assunzione del dilemma del pluralismo ad un altro livello. Non diverso l'esito del pluralismo di Berlin (1992; Ferrara 2019: 398 ss.): ammettendo il pluralismo come una verità ‘metafisica’, si pone il problema del pluralismo che non ammette interpretazioni *pluralistiche*.

²⁵ Su questo si veda la perspicua analisi di Koopman (2011).

²⁶ Cfr. Habermas (2007: 429); per l'importanza del versante empatico del principio di carità di Davidson si veda di recente Rainone (2019: 59 ss.); Ferrara (2014: 201 ss.).

problematicità che, nello specifico della discussione che qui si sta tentando si seguire, non per questo si dissipa del tutto²⁷.

Certo: le “ondate di gioia del 1989” (p. 40) che suscitano l’adesione generale (anche quella di Rorty) in definitiva sembrano aver fatto a meno di una fondazione teorica: hanno piuttosto avuto a che fare con l’uso pubblico della ricerca della felicità (*infra*) che, per essere perseguita, ha bisogno di un contesto di agibilità. Questo, a sua volta, costituendo la ‘condizione’ per la spinta alla realizzazione di sé, perseguimento di un progetto di vita, assume carattere necessariamente politico sia in senso istituzionale – potendosi svolgere compiutamente solo nella forma liberal-democratica – sia, in senso maggiormente complesso, in direzione dell’apertura come condizione per il perseguimento del progresso. Ora, dal punto di vista di Rorty la ‘felicità’ è sostanzialmente ciò che ‘per me’, qui ed ora, rileva; e tolto l’appello alla ‘natura umana’ in astratto, il tema che si pone è la necessità del mutuo accordo sul diritto reciproco alla ricerca della felicità che si sostanzia nel dovere di non ostacolare la altrui ricerca; diritto che, essendo il ‘portato’ storico di una circostanza, e potendosi esercitare unicamente in uno spazio istituzionale dato, non può *sic et simpliciter* avere carattere universale (Penales 2006). E infatti, il discorso rortyano inclina piuttosto alla valorizzazione del ‘sentimento’ quale molla per l’impegno politico teso alla riduzione della sofferenza dell’altro quando questa sia conseguente all’esercizio della crudeltà (Shklar 1984: 44; Donatelli 2019: 625).

Si presenta allora la questione del ruolo dell’‘intellettuale’, questione peraltro ampiamente ‘haveliana’: da un lato è la vicinanza al senso comune che garantisce la coesione sociale necessaria a promuovere la spinta al cambiamento, tale spinta non può essere maturata attraverso la tensione teorica, specie se declinata in un lessico esoterico (Ballacci 2017), ma facendo appello alla speranza di un futuro più felice, e cioè attraverso un accorto esercizio della retorica; ma dall’altro entra in gioco la capacità di “ridescrizione” linguistica, plesso canonico della filosofia rortyana. In ciò si innesta una questione topica per il Rorty politico: la ‘scissione’ fra pubblico e privato anche per quanto riguarda il ruolo dell’‘intellettuale’, in quadro in cui il pluralismo non è solamente delle ‘dottrine comprensive’, ma anche di modalità espressive. Come osserva Marjorie C. Miller, “il punto cruciale è rappresentato dall’esigenza che la morale privata resti privata – affinché ciascun individuo possa seguire la propria spinta verso la felicità sin tanto che questa non riduca le altrui possibilità di fare lo stesso” (Miller 2020: 180; cfr. Ballacci 2017); che nei termini del presente tema implica una riflessione circa il problema della filosofia privata e impegno pubblico negli stessi termini rortyani.

²⁷ Anche la dimensione ‘estetica’, se non è sostenuta da un *sensus communis*, perde la sua efficacia: è il richiamo a un comune universo di valori che fa sì che il fatto sia un *esempio*, e non appunto un mero *fatto*; ma su cosa si strutturi tale sostrato comune è aspetto da Rorty lasciato eccessivamente in ombra (Donatelli 2019: 619-620).

Il tema della carenza di fondazione *discorsiva*, e cioè *non metafisica* del ragionamento rortyano si riverbera anche su quest'ultimo punto. In breve: se l'*intellettuale* Havel, che scrive le sue meditazioni heideggeriane e il *fenomenologo* Patočka, che erige il suo monumento alla filosofia fenomenologica, non hanno (immediatamente) contribuito a far progredire la libertà e la solidarietà, l'*attivista politico* Havel e il *portavoce di Charta77* Patočka evidentemente sì. La distinzione pubblico\privato, su cui Rorty ha molto insistito, ne risulta messa in questione (Llanera, 2016; Donatelli 2019) se non altro nella sua declinazione rigidamente dicotomica, per la quale il privato/esistenziale (l'edificazione di un sé migliore nella cultura) sta da un lato, il pubblico impegno dall'altro, perché si dovrebbe poter assumere che un ipotetico Havel digiuno di letture heideggeriane avrebbe *comunque* esercitato il suo ruolo di intellettuale, disponendosi a subire la carcerazione pur di non deflettere dall'assoluto coscienziale e che un ipotetico Patočka, eventualmente molto più disincantato sul ruolo della filosofia nella costruzione dell'Europa, si sarebbe *comunque* esposto, mettendosi a diffondere materiale propagandistico illegale, a settant'anni, nelle strade della Praga 'normalizzata' della seconda metà degli anni Settanta, ben consapevole che ne avrebbe subito drastiche conseguenze. Ma cosa autorizza una simile assunzione? In altre parole: l'ironia quale forza di dissimulazione dell'esistente nella forma del potere politico in vigore - l'ironia 'radicale' - è altra cosa, nel caso Havel-Patočka, dalla prassi dissidente o non vi è fra di esse uno stretto legame? Rorty, che assume le dimensioni della *self-creation* e del *public engagement* come entrambe cruciali ancorché non commensurabili rispose (in *Contingency, Irony and Solidarity*) di no; lo stesso Rorty che pone la questione del ruolo dell'intellettuale in politica, che ci ricorda che "una gran varietà di persone diverse, hanno collaborato nella creazione di una tale comunità [*scil.* la "comunità più libera e felice", *infra*] [...]" (p. 40) pare in vero attenuare tale radicalità (p. 35).

3. "UNA COMUNITÀ PIÙ LIBERA E PIÙ FELICE": LIBERTÀ, CONTINGENZA, VULNERABILITÀ

"A molti questo [*scil.* l'assenza di fondazione metafisica] sembrerà insufficiente. Straussiani come Allan Bloom, filosofi analitici che si esaltano con ciò che chiamano 'realismo morale' insistono sulla fondazione metafisica dell'opzione politica" (p. 37). Patočka pare sfuggire a tale dicotomia: assume che la libertà non è un oggetto della filosofia in quanto e soprattutto perché essa non è 'oggetto', quanto piuttosto un 'orizzonte', che si sostanzia nella presa di distacco dal 'fatto' - dal 'dato' anche come sistema di rapporti sociali, giuridici e politici - e contemporaneamente nella impossibilità di dominare detto orizzonte - ciò che Patočka chiama 'trascendenza'. Se la libertà non è un 'ente', e quindi neppure un guadagno che si possa definitivamente ottenere così da poterlo 'detenere', essa è piuttosto una 'postura', uno *status* del quale si può solamente fare esperienza, che in quanto tale è

individuale e pienamente radicata nell’orizzonte entro cui “la speranza non è previsione” (p. 36)²⁸. Patočka, così Rorty, “non è un filosofo della democrazia e diritti umani, se con ciò s’intende il tipo di filosofo che intende assicurare alla democrazia e alle speranze democratiche una ‘stabile fondazione filosofica’ [...] se si rifiuta la metafisica [...] si respinge l’idea che vi siano, da qualche parte, là fuori [...] oggetti come ‘legge morale’ e ‘diritti umani’” (p. 37). La libertà è perciò perseguimento della speranza (recisamente) *contro* le apparenze e non, semplicemente, *al di là* delle apparenze: “Patočka è un filosofo della speranza infondata, Heidegger è un filosofo della fondata disperazione” (p. 37).

Patočka, nel suo rifiuto radicale dell’orizzonte metafisico, tematizza la libertà come impegno etico per la comunità senza alcuna pretesa di poter superare la contingenza come orizzonte fattuale. Si tratta dell’“impegno per un progetto di comunità armoniosa e felice”, che si connette (p. 36) con “l’esperienza dell’insoddisfazione” e appunto con “l’esperienza della libertà”: trascendimento dell’immediato senza per questo ‘abolire’, fatto del resto di per sé impossibile, la contingenza. Esclusa dunque la via dell’“assoluto” metafisico – ed era su questa base che Rorty aveva individuato, tanto in Marx che in Heidegger, tale tentazione – rimane la via dell’“assoluto coscienziale” nei termini già indicati (*supra*), dato che la presa in carico della dimensione contingente coincide con il commiato dal quadro di ‘mitologie escatologiche’ di varia natura (p. 36). Se ciò rappresenta secondo Rorty motivo di disagio per gli intellettuali europei e statunitensi di orientamento radicale del ‘post-89’²⁹, non costituisce in alcun modo una menomazione, quanto piuttosto lo specifico della condizione umana, la quale impone di spingersi fino all’estremità del “salto nel vuoto” (p. 39), se s’intende conferire senso alla vita in comunità.

La ricerca di una normatività senza metafisica, non potendo risolversi, dato l’impianto rortyano, in una argomentazione *à la* Rawls e neppure nel ‘pluralismo metafisico’ *à la* Berlin (1992: 80 ss.), valorizza il potenziale di ‘chiamata’ all’azione, più che di riflessione teorica, implicito in quella posizione e reso esplicito dall’impegno personale di Havel e dell’“ultimo” Patočka, che assume la leadership pubblica di Charta77 come atto finale della sua vita (p. 36), azione che è però presso di lui conseguenza della sua tematizzazione della filosofia come esercizio della libertà a contatto con il reale dell’esperienza totalitaria; e questo costituisce un tema specifico.

Ora, l’accettazione della contingenza come orizzonte insuperabile implica la presa d’atto di ciò che è il correlato della contingenza dell’“umano”: la sua vulnerabilità. È su questo aspetto che Rorty fa perno per tentare di superare gli aspetti problematici che abbiamo già osservato circa la pretesa di non fondazione della

²⁸ Cfr. Havel (1991: 181), ove ricorre la formula menzionata da Rorty, qui – p. 36 – e in Rorty (2013a).

²⁹ Si veda ad esempio Rorty (2013a: 210; 1998). Cfr. Mari, Marsonet, Vitale (2001: 199 ss.), ove si argomenta a proposito della presa di distanza da parte di Rorty dalla “sinistra culturale” americana.

democrazia. In *The Seer of Prague* tale elemento è infatti largamente enfatizzato. In parole di Rorty:

ciò che ci spinge ad agire e ci *rende felici* è la convinzione condivisa che le persone debbano godere del diritto di dire ciò che pensano, che non debbano essere costrette a mentire e a *prostrarsi* perché i figli possano avere pane e dei libri”; “[quel]la convinzione condivisa è stato ciò che ha acceso una euforica ondata di fraternità in giro per il mondo negli ultimi mesi dell’89” (p. 39)³⁰.

Il binomio che Rorty identifica alla base della spinta di liberazione dell’89 è dunque chiarissimo: libertà civili e politiche e lotta contro l’umiliazione (“prostrazione”) che deriva dalla privazione, in quanto lesione dello specifico umano: nel primo caso appunto come facoltà di mettere in questione l’esistente perché ritenuto insoddisfacente, nel secondo come esigenza di opporre rifiuto all’inflizione dell’umiliazione, temi che caratterizzano il pensiero rortyano che si basano sulla percezione dell’umiliazione e dell’assoggettamento violento dell’altro come fatto *di per sé* esecrabile perché crudele. Il liberalismo rortyano è del resto un liberalismo dell’empatia (cfr. *supra*, a proposito del concetto di empatia di Davidson): a questo va aggiunto che Rorty inclinerà progressivamente a una interpretazione anche economica dell’egualianza (*infra*).

Nel discorso patočkiano ciò che Rorty non considera condivisibile è la pretesa di renderlo in senso tecnico ‘filosofia’ e con ciò patrimonio esclusivo di una ‘tradizione’, di un linguaggio cui si riconosca una priorità teoretica e storico-politica. E questo, rortyanamente, è ciò che lo rende inadatto – in certo modo ‘soverchiante’ – a dar conto delle “ondate di gioia” del 1989, che hanno una spiegazione meno soggetta alle idiosincrasie del filosofo (Rorty 1982: 202; 2003: 46), più legata all’antropologia della sofferenza che alla ricerca teoretica (Marchetti 2019: 636). In parole di Rorty: “la preoccupazione dell’essere ha troppo spazio nella filosofia della storia di Patočka, mentre l’empatia troppo poco”; e “la suggestione cristiana per la quale guardiamo all’altro come ad un eguale sofferente, piuttosto che un eguale viandante-ricercatore nelle lande dell’essere, dovrebbe avere maggior peso di quel che Patočka gli concede [...] la diffusione della carità e della compassione quali virtù ha contribuito ad erigere l’Europa” ben più che la filosofia (p. 40). Il distacco rispetto all’apparato filosofico continentale – “le meditazioni carcerarie di un Havel inglese o americano avrebbero tutt’altro tenore, e userebbero altre parole” (p. 39), non sarebbero, cioè, “meditazioni heideggeriane” (p. 36)³¹ – assume la coloritura dell’ironia, del resto tematizzata da Rorty quale elemento centrale della sua ‘proposta’ liberale (che più che una teoria, è un *ethos* determinato da una tradizione). La figura del ‘liberale ironico’ andrebbe qui presa, più che ‘alla lettera’, ‘sul serio’:

³⁰ Cfr. Ferrara (2014: 58).

³¹ Si tenga presente che Rorty propone una netta distinzione fra esercizio privato e pubblico del pensiero filosofico, e il contesto nel quale si colloca l’epistolario di Havel è pensato quale privato, non pubblico.

ironia (*irony*) da εἰρωνεία – ‘dissimulazione’, ‘domanda’ – e quindi solo dopo ciò lo si potrebbe mettere in relazione all’‘ironista’ *par excellence* della storia filosofica occidentale: Socrate. E si pone allora (di nuovo) la questione Socrate, che però è qui l’uomo che interroga l’uomo essendo a sua volta disposto a farsi interrogare, nell’orizzonte insormontabile del linguaggio, e cioè prima che i suoi connotati venissero trasformati in quelli dell’eroe metafisico del ‘platonismo positivo’³². Quel Socrate si avvicina alla figura del liberale ironico rortyano poiché – tolto l’incombere dell’idea platonica come contenuto causale ‘epistemocratico’ (Ferrara 2019) – resta l’interrogazione che avviene nel perimetro del *comune* orizzonte contingente, senza la tentazione di dover riscontrare un ‘dominio dell’oggettivo’, perciò nella inevitabile circostanza di non poter eludere la scelta: e per tanto di dover esercitare la responsabilità (Rorty 1979: 375-376)³³. Di là dalla metafisica (che Rorty tende a valutare come una forma di passività che richiede adesione a parametri non umani)³⁴ non si apre il baratro del ‘nulla’, ma la difesa attiva di valori che, non avendo pretesa di essere eterni, non di meno possono essere normativi – se non altro: parenetici – poiché motivano l’agire nel pericolo immediato in vista del superamento del presente di una concreta comunità senza per questo pretendere di ‘abolire’ per decreto (filosofico) il contingente (Vattimo 2007: 440-441). Nei termini di *The Seer of Prague*: “La confusione tra questi due sensi [*scil.* di ‘assoluto’], ossia di assolutezza come ‘obbligazione *individuale* incondizionata’ e assolutezza come ‘certezza obiettiva’ si presenterà ogni qualvolta un metafisico dirà che se Dio, o l’idea del bene, o un autentico sé, o l’essenza della natura umana non esistono, allora tutto è permesso” (p. 39). Una “comunità più libera e felice” è infatti quella in cui:

“libera discussione” [...] [significa] quella che ha luogo quando stampa, potere giudiziario, il processo elettorale, le università sono libere, la mobilità sociale è frequente e rapita, l’alfabetizzazione è universale, l’istruzione di livello superiore è diffusa, ci sono pace e benessere necessari a disporre del tempo libero per ascoltare una amplissima varietà di persone a proposito di ciò possano avere da dire [...]. [e si tratta qui di] istituzioni politiche democratiche e le condizioni necessarie a renderle concretamente funzionanti (Rorty 1989: 84).

Del resto: la filosofia che si interessa *ab externo* della vita (ossia la filosofia che postula un senso ulteriore della vita umana: religioso, o anche ideologico) è una filosofia che si dispone a trovare una ragione fondante extra-umana del male sociale ed esistenziale (Rorty 1989: 92-94)³⁵. Ma non ogni filosofia è scissione dalla vita, non ogni filosofia elude la dimensione contingente e perciò *vulnerabile* dell’umano: Patočka ne è un esempio, che Rorty per un verso accoglie e per l’altro respinge.

³² Cfr. Patočka (1999); testo al quale Rorty non aveva potuto avere accesso.

³³ Su questo si veda di recente Voparil (2019: 587).

³⁴ Cfr. Ramberg (2008: 444).

³⁵ In questo Rorty valorizza una radice nietzscheana (Donatelli 2019).

4. *PURSUIT OF HAPPINESS* E ‘PRINCIPIO SPERANZA’: UNA CONCLUSIONE

Rorty è stato più volte accusato di essere un sostanziale apologeta dello *status quo* politico (Bernstein 1994: 250-252), di depotenziare le possibilità di contrasto al potere riducendo il fattore agonale della democrazia (Mouffe 1996), possibile anche con l’uso dell’ironia³⁶, conseguenza del suo confinare le questioni di principio nel ‘privato’, e dunque di condurre il suo discorso verso una sterile “de-teorizzazione della politica” e “de-politicizzazione della filosofia” (McCarthy 1990: 366-367).

Non è forse irrilevante osservare, oggi, che le critiche al Rorty ‘politico’ risalgono ad una fase punto differente, non solo perché distante un ventennio dalla odierna vicenda politica statunitense ed europea. Si pensi all’esperienza dell’amministrazione Trump – e la sua ‘fragorosa’ conclusione, con i fatti di Capitol Hill del 6 gennaio 2021 – e all’insorgenza di regimi a vocazione autoritaria nell’Europa centrale – esemplare l’Ungheria di Orban – temi che intanto suggeriscono, ad opinione di chi scrive, di ripensare con occhio maggiormente benevolo al ‘tiepido’ liberalismo *bourgeois* rortyano, che si colorerà di tinte più marcatamente ‘leftist’ in *Achieving our Country*. Soprattutto il Rorty di fine anni Novanta si attira non poche critiche per la sua orgogliosa rivalutazione della tradizione della ‘sinistra’ statunitense, più attenta alle questioni sociali della riduzione delle diseguaglianze, dell’accettazione della convivenza fra *welfare state* ed economia di mercato che alle tematiche più care all’ala ‘intellettual-radical’ (definizione rortyana) del movimento progressista post-Sessantotto. In altri termini: senza trascurare la questione dei diritti civili, le istanze del femminismo, la questione razziale, dal punto di vista del Rorty ‘finale’ il tema in ogni caso dirimente resta quello dei diritti sociali ed economici in quanto necessari per l’eguaglianza sostanziale.

Può valere la pena, allora, tanto alla luce di *The Seer of Prague* e dei richiami haveliani alla tradizione statunitense della *Dichiarazione d’indipendenza* che vi si incontrano³⁷, quanto in rapporto ad alcune delle questioni che i critici di Rorty sollevano, considerare il tema della *pursuit of happiness* in relazione a quello della difesa della *social hope*. Il recupero dell’esperienza jefferonsiana avviene presso Rorty previa depurazione dalle sue matrici giusnaturalistiche originarie³⁸, quindi

³⁶ Cfr. Ferrara (1990); Curtis (2015: 96-98) che propone l’ulteriore distinzione fra ironia pubblica (tesa a recuperare la disponibilità ad attenuare le questioni di ordine valoriale) ed un uso privato, maggiormente radicale. In questo senso può tornare buona la duplice possibile interpretazione del Socrate ironista proposta (*supra*).

³⁷ Ed essa compare anche nel ‘giovane’ Patočka (1936 – ventinove anni) già tematizzata nella figura di Masaryk e delle sue suggestioni americane. Lo scritto giovanile al quale Rorty allude (p. 35) e che ha letto nella citata ‘antologia’ curata da Kohák, è *Spiritual Crisis of European Humanity in Husserl and Masaryk*. Cfr. Findlay (1999: 417 ss.); Tucker *et al.* (2000).

³⁸ Sulla formazione di Jefferon, *inter alios*, cfr. Graziani (2016: 52 ss., 60-64); Bassani (2002: 23 ss.); Barbato (1999, *passim*).

attraverso una “ridescrizione” (o appropriazione selettiva, *supra*) di ciò che in quella posizione appare rilevante ai fini di ciò che Rorty considera essere progresso sociale e politico. E cioè non le “verità evidenti per sé stesse” o le “leggi della natura e di Dio”³⁹, bensì la messa a frutto del carattere non sostantivo della nozione jeffersoniana di “happiness” che, infatti, nella *Dichiarazione*, non è definita se non come oggetto di una ricerca individuale cui si ha diritto, ma non nei termini di una idea determinata (Rorty 2000: 7). Al netto dalle considerazioni heideggeriane sul destino dell’Occidente e dall’esaltazione del primato del ‘filosofico’ di Havel e Patočka, su cui ci siamo già diffusi, dal punto di vista di Rorty la connessione fra scelta del governo da parte dei governati – in buona sostanza, la democrazia secondo gli istituti tipici della *rule of law* – e riduzione delle diseguaglianze sociali come questione eudeimonologica appare il più compiuto e fruttuoso lascito della tradizione americana⁴⁰. Il governo come conseguenza dell’accordo di una società umana, a cui Havel aveva fatto riferimento citando appunto Jefferson, è centrale nella postura anti-autoritaria rortyana perché unita al tema della “social hope”; e ancor più lo sarà nel Rorty di fine anni Novanta (Rorty 1999b: 237), per il quale la presenza degli istituti liberal-democratici sul piano istituzionale da sé non basta a mettere la democrazia al sicuro.

Ciò ci porta a concludere il presente contributo riprendendo alcune delle critiche a Rorty cui si è fatto testé cenno. Per il Rorty che inneggia al cambiamento sociale un regime politico che comprimesse la libertà, annullasse la speranza sociale sostituendo ad essa un calcolo costi-benefici, che esibisse solamente il *baculum*, impedendo così la ricerca della felicità, non è uno *status quo* degno di essere conservato. Proprio la presenza di una pluralità vasta, presa sul serio, di regimi politici possibili porta a concludere che Rorty non è un apologeta di ‘qualunque’ *status quo*, ma un intellettuale ‘schierato’ perché consapevole che ciò che è frutto di circostanze storiche, non essendo destinato a permanere identico a sé, immortalato una ipotetica atemporalità costitutiva, non può solo *progredire*, ma può ben *regredire*. Perciò, il liberalismo *bourgeois* postmodernista (Rorty 1983), che appare a chi sostenga tesi radicali tiepido e *naïf*, rappresenta, visto con gli occhi di oggi e comparato alle svolte autoritarie nel cuore dell’Europa, o alle esplosioni di radicalismo cui di recente si è assistito negli Usa, di per sé un elemento interrogante rispetto al concetto di *status quo*. Rorty ne discute (per tempo) per esempio rispetto al ‘caso Foucault’, mettendo in luce il rischio dell’eterogenesi dei fini, implicito in un radicalismo astratto e ‘marxisteggiante’, se non nelle conclusioni, nella pretesa ‘parossistica’ di

³⁹ *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d’America*, oggi in Graziani (2016: 122 ss.).

⁴⁰ La postura giusnaturalistica jeffersoniana appare qui superata, oltre che per le ragioni già viste e attinenti all’abbandono della pretesa extra-temporale – tipica delle assunzioni metafisiche –, che si sostanzia nel carattere ‘aperto’ della ricerca della felicità, anche sul piano storico, per la sua insufficienza nel proteggere i neri americani dalla brutalità della schiavitù prima, dalle discriminazioni razziali poi (Graziani, 2016: 86 ss.). Cfr., su democrazia e felicità in America, anche Scuccimarra (1997: 11; 184).

universalità come discorso sul potere *in quanto potere*, più che come discorso su *quale potere*, opzione ben più cara a Rorty (2005: 40; 1991a: 175; 1993: 63 ss.).

In questo senso, calandoci per un attimo nel contingente attuale, avendo a mente il Rorty di *Achieving Our Country*, potrebbe forse valere la pena prendere in considerazione le questioni, varie e variegate, che vanno sotto il nome di ‘populismo’, non ultimo il tema del rapporto masse-*élites* (Urbinati 2019; Fabrizzi 2021). Gli anni della prosperità economica, dell’‘escatologia’ della crescita costante hanno lasciato il posto alle angosce della classe media americana (ed europea) e delle classi economicamente più deboli, fatto che interroga particolarmente l’intellettualità e la politica ‘liberal’, pesantemente (al di là dei giudizi di dettaglio che se possono dedurre) posta sotto accusa nei processi elettorali, politici, non meno che culturali (Maffettone 2020: 14 ss.).

La proposta di Rorty, in *Achieving Our Country*, sembrava ‘prevedere’ il rischio profondo del distacco dalla base storica del movimento progressista americano, consumatosi particolarmente sul piano dell’accresciuto peso delle diseguaglianze economiche e quindi di mancate risposte sul terreno della giustizia distributiva, più che su altri crinali della vicenda politico-sociale. Una analisi di tale tematica eccede le possibilità e le ambizioni del presente contributo; che si può quindi chiudere qui, nella convinzione che il ‘capitolo Rorty’ può, a distanza di tre decenni da *The Seer of Prague* e di due da *Achieving Our Country*, essere riaperto, poiché proprio Rorty, che non teneva poi molto ad essere ‘filosofo’, pare aver presentato prima di altri che la *pursuit of happiness*, interpretata nella sua pienezza, non si chiude nella sola posizione dell’eguaglianza formale: necessaria, certamente, ma non sufficiente; ma implica lo sforzo per la promozione dell’eguaglianza sostanziale, nella convinzione che le questioni di giustizia non sono solo questioni di ‘solidarietà’ innanzi al comune orizzonte dell’incertezza, ma elemento rilevante per la tenuta degli assetti democratici.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV. 1978. *Charta77*, Bologna: Cseo.
- Arendt, Hannah. 2015. *Socrate*, a cura di I. Possenti, A. Cavarero e S. Forti, 23-70. Milano: Raffaello Cortina.
- Ballacci, Giuseppe. 2017. “Richard Rorty’s Unfulfilled Humanism and the Public/Private Divide”, *The Review of Politics*, 3: 427-450.
- Barbato, Maurizio. 1999. *Thomas Jefferson o della felicità*, Palermo: Sellerio.
- Bassani, Marco L. 2002. *Il pensiero politico di Thomas Jefferson*, Milano: Giuffrè.
- Bělohorský, Václav. 2011. “The Postcommunist Manifesto”, *Human Affairs*, 21: 62-69.
- Berlin, Isaiah. 1992. *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Random House.
- Bernstein, Richard J. 1990. Rorty’s Liberal Utopia, *Social Research*, 1: 31-72.

Bernstein, Richard J. 1994. *La nuova costellazione: gli orizzonti etico-politici del moderno/post-moderno*, Milano: Feltrinelli.

Bernstein, Richard J. 2020. “Rorty’s Inspirational Liberalism”, 1^a ed. 2003 (ora in *A Companion to Rorty*. 2020. Ed. A. Malachowski, 135-146, Hoboken (NJ): John Wiley & Sons Ltd.).

Chin, Clayton. 2018. *The Practice of Political Theory. Rorty and Continental Thought*, New York: Columbia University Press.

Chin, Clayton. 2019. “Rorty’s Political Theory. Between Liberal Norms and Continental Critique”, *Iride*, 3: 601-615.

Curtis, William M. 2015. *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*, New York: Cambridge University Press.

Deneen, Patrick J. 1999. “The Politics of Hope and Optimism: Rorty, Havel and the Democratic Faith of John Dewey”, *Social Research*, 2: 577-609.

Donatelli, Piergiorgio. 2019. “Rorty and Democracy”, *Iride*, 3: 617-630.

Elshtain, Jean B. 1995. “A Performer of Political Thought: Václav Havel on Freedom and Responsibility”, *Nomos*, 37: 464-482.

Fabrizzi, Valerio. 2021. “Tra liberalismo politico e populismo. Riflessioni sul costituzionalismo contemporaneo”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 23: 511-528

Ferrara, Alessandro. 1990. “The Unbearable Seriousness of Irony”, *Philosophy & Social Criticism*, 16: 81-107.

Ferrara, Alessandro. 2014. *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* New York: Cambridge University Press.

Ferrara, Alessandro. 2019. “Sideways at the Entrance of the Cave: A Pluralist Footnote to Plato”, *Philosophy and Social Criticism*, 45: 390-402.

Findlay, Edwar F. 1999. “Classical Ethics and Postmodern Critique: Political Philosophy in Václav Havel and Jan Patočka”, *The Review of Politics*, 3: 403-438.

Fraser, Nancy. 1990. “Solidarity or Singularity: Richard Rorty between Romanticism and Technocracy”, in *Reading Rorty*, ed. A. Malachowski, 307-322. Oxford: Balckwell.

Fukuyama, Francis. 1989. “The End of the History?”, *The National Interest*, 16: 3-18.

Fukuyama, Francis. 1992. *The End of the History and the Last Man*. New York-London-Toronto-Sydney: The Free Press.

Fukuyama, Francis. 1995. “Reflections on the End of History, Five Years Later”, *History and Theory*, 2: 27-43 (1^a ed. in *After History? Francis Fukuyama and His Critics*. 1994. ed. T. Burns. Lanham: Rowman & Littlefield).

Graziani, Enrico. 2016. *Giudice del proprio benessere. Happiness and Wretchedness: Thomas Jefferson, David Walker*. Roma: Nuova Cultura.

Habermas, Jürgen. 2007. “‘Qualcosa [...] che vi spieghi l’America e la sua atletica democrazia’. Nel ricordo di Richard Rorty come filosofo, scrittore, intellettuale politico”, *Iride*, 3: 423-437.

Havel, Václav. 1990a. *Interrogatorio a distanza*. Milano: Garzanti.

Havel, Václav. 1990b. *Speech to Congress* (<https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1990/02/22/text-of-havels-speech-to-congress/df98e177-778e-4c26-bd96-980089c4fcb2/>).

- Havel, Václav. 1991. *Disturbing the Peace*, New York: Vintage.
- Havel, Václav. 1994. "A Call for Sacrifice: The Co-Responsibility of the West", *Foreign Affairs*, 2: 2-7.
- Havel, Václav. 2011. "Remembering Jan Patočka. Opening Speech at the Conference in Prague, April 23, 2007", *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary papers*, eds. I. Chvatík, E. Abrams, XV-XVI. Dodrech-Heidelberg-New York-London: Springer.
- Heidegger, Martin. 1976. "La questione della tecnica", in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano: Mursia, 5-27.
- Heidegger, Martin. 1987. *Ormai solo un Dio ci può salvare: intervista con lo Spiegel*, Parma: Guanda.
- Heidegger, Martin. 1997. *L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, Milano: Adelphi.
- Hirsch, Eric D. 2008. "Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy", *New Literary History*, 1: 35-52.
- Hughes, Christopher. 2012. *Liberal Democracy as the End of History. Fukuyama and Post-Modern Challenges*. London-New York: Routledge.
- Koopman, Colin. 2011. "Rorty's Linguistic Turn: Why (More Than) Language Matters to Philosophy", *Contemporary Pragmatism*, 1: 61-84.
- Larmore, Charles. 1999. "The Moral Basis of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, 96: 599-625.
- Llanera, Tracy. 2016. "Rethinking Nihilism: Rorty vs. Taylor, Dreyfus and Kelly", *Philosophy and Social Criticism*, 42: 937-950.
- Lom, Peter. 1999. "East Meets West-Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom. A Czech Philosopher Brought into Dialogue with American Post-Modernism", *Political Theory*, 4: 447-459.
- McCarthy, Thomas. 1990. "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's Pragmatism", *Critical Inquiry*, 16: 355-370.
- Maffettone, Pietro. 2020. *Populismo e filosofia politica*, Napoli: Liguori.
- Malachowsky, Alan (ed.). 2020. *A Companion to Rorty*. Hoboken-New York: Wiley-Blackwell.
- Marchetti, Sarin. 2019. "Irony and Rescription", *Iride*, 3: 631-643.
- Mari, Giovanni; Marsonet, Michele; Vitale, Ermanno. 2001. "Discussione su *Una sinistra per il prossimo secolo* di Richard Rorty", *Iride*, 1: 195-207.
- Marx, Karl. 1969. *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori riuniti.
- Miller, Marjorie C. 2020. Rorty, Pragmatism and Ethics: The Value of Hope, *A Companion to Rorty*. ed. by A. Malchowskj, 178-193. Hoboken-New York: Wiley-Blackwell.
- Mori, Valerio. 2017. "Di una singolare meraviglia: il Socrate (heideggeriano?) di Hannah Arendt", in *Filosofia, politica e diritto: questioni di confine*, a cura di G. Sorgi e P. Savarese, 153-164. Milano: FrancoAngeli.
- Mori, Valerio. 2018a. *Mondo naturale e «regnum hominis». Bacone, Patočka e il ripensamento fenomenologico del 'politico'*. Roma: Gangemi.

Mori, Valerio. 2018b. "Post-Europa e lotta nell'idea". Una introduzione ad Europa e post-Europa e alla "Conferenza di Varna" di Jan Patočka", In J. Patočka, *Europa e post-Europa*, 19-58. Roma: Gangemi.

Mouffe, Chantal. 1996. "Deconstruction, Pragmatism and Politics of Democracy", in *Deconstruction and Pragmatism*, ed. S. Critchley, C. Mouffe, 1-12. London: Routledge.

Natalizia, Gabriele. 2021. *Renderli simili o inoffensivi. L'ordine liberale, gli Stati Uniti e il dilemma della democrazia*. Roma: Carocci.

Pasquali, Francesca. 2013. "Richard Rorty: l'inconcludenza della verità", in *Verità e politica: filosofie contemporanee*, a cura di A. Besussi, 161-175. Roma: Carocci.

Patočka, Jan. 1983a. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier.

Patočka, Jan. 1983b. *Platon et l'Europe*. Lagrasse: Verdier.

Patočka, Jan. 1989. *Philosophy and Selected Writings*. Chicago-London: The University of Chicago Press (ed. E. Kohak).

Patočka, Jan. 1999. *Socrate*. Milano: Rusconi.

Patočka, Jan. 2012. *La superciviltà e il suo conflitto interno. Saggi filosofico-politici*, a cura di F. Tava, 51-126. Milano: Unicopli.

Patočka, Jan. 2015. *Platonismo negativo*, trad. it. F. Tava, Milano: Bompiani.

Penales, Federico. 2006. "Il caso Rorty. Relativismo, etnocentrismo e cambiamento socio-politico", *Ragion pratica*, 1: 209-225.

Rainone, Antonio. 2019. *Capire il comportamento umano. Azione, razionalità, empatia*, Roma: Carocci.

Ramberg, Bjørn T. 2008. "Rorty, Davidson and the Future of Metaphysics in America", in *The Oxford Handbook of American Philosophy*, ed. C. Misak, 430-448. New York: Oxford University Press.

Rondel, David. 2011. "Anti-Authoritarianism, Meliorism, and Cultural Politics: On the Dewan Deposit in Rorty's Thought", *Pragmatism Today*, 1: 56-67.

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Rorty, Richard. 1982. "Method, Social Sciences and Social Hope", in Id., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, Richard. 1983. "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy*, 80: 583-589.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1990. "The Priority of Democracy to Philosophy". In Id., *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, 175-196. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1991a. "Habermas and Lyotard on Postmodernity", in Id., *Essays on Heidegger and Others*, 164-176. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1991b. "Heidegger, Contingency and Pragmatism", in Id., *Essays on Heidegger and Others*, 27-49. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1991c. "The Seer of Prague", *The New Republic*, July 1, 35-40.

- Rorty, Richard. 1991d. "Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language", in Id., *Essays on Heidegger and Others*, 50-65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1992. "For a More Banal Politics", *Harper's Magazine*, May: 16-21.
- Rorty, Richard, 1993. "Paroxysms and Politics", *Salmagundi*, 97: 61-68.
- Rorty, Richard. 1998. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Rorty, Richard. 1999a. "Coraggio, Europa!", *Iride*, 2: 241-243.
- Rorty, Richard. 1999b. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rorty, Richard. 2000. "Universality and Truth", in *Rorty and His Critics*, ed. R Brandon, 1-31. Cambridge: Blackwell.
- Rorty, Richard. 2003. "Some American Uses of Hegel", in *Das Interesse des Denkens*, Hrsg. von W. Welsch, K. Vieweg, 33-46. München: Willem Fink Verlag.
- Rorty, Richard. 2005. *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, ed. by E. Mendieta, Stanford: Stanford University Press.
- Rorty, Richard. 2013a. "La fine del leninismo, Havel e la speranza sociale", in Id., *Verità e progresso. Scritti filosofici*, 210-224. Milano: Feltrinelli.
- Rorty, Richard. 2013b. *Verità e progresso. Scritti filosofici*. Milano: Feltrinelli.
- Scuccimarra, Luca. 1997. *Kant e il diritto alla felicità*. Roma: Editori riuniti.
- Shklar, Judith. 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Tamborrino, John. 1997. "Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty", *Polity*, 1: 57-78.
- Tucker, Aviezer *et al.*, 2000. "From Republican Virtue to Technology of Political Power: Three Episodes of Czech Nonpolitical Politics", *Political Science Quarterly*, 3: 421-445.
- Urbinati, Nadia. 2019. *Me the People. How Populism Transforms Democracy*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Vattimo, Gianni. 2007. "Neopragmatismo e solidarietà", *Iride*, 3: 439-446.
- Voparil, Christopher. 2014. "Taking Other Human Beings Seriously: Rorty's Ethics of Choice and Responsibility", *Contemporary Pragmatism*, 11: 83-102.
- Voparil, Christopher. 2019. "Contingency and Responsibility in Rorty's Ethics", *Iride*, 3: 585-600.
- Žižek, Slavoj. 1999. "Attempts to Escape the Logic of Capitalism", *London Review of Books*, 21: 3-7.