

Politica, immaginazione, verità nell'ultimo Rorty

Pierpaolo Marrone
Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia
marrone@units.it

ABSTRACT

The paper is devoted to a discussion of Rorty's *Truth and Progress*. Some Rorty's core ideas are discussed: ethnocentrism, pragmatism, liberalism, cultural differences, darwinism, feminism. The conclusion is that his idea of moral judgment as expression of our ethnocentrism does not allow a rational defence of liberal societies.

Qualche tempo fa sarebbe stato facile dire che il paradigma predominante nella filosofia politica contemporanea è quello liberale. Questo è grosso modo ancora vero, almeno nel senso che il liberalismo è ciò che ancora adesso detta l'*agenda* teorica. Tuttavia, le questioni si sono così complessificate che quella affermazione rischia di rimandare a un indirizzario in gran parte inutilizzabile. Il liberalismo ha a che fare, certo, con il primato della libertà, ma la maggior parte degli autori ritengono che questo vada temperato con altre necessità: la rappresentanza – ossia con la questione tipica della democrazia -, l'eguaglianza – ossia la questione tipica della distribuzione del reddito -, il problema della collocazione iniziale di ciascuno nelle società liberali – ossia la questione tipica dell'accesso non discriminante alle opportunità. Sono tutti problemi, per altro, che non per la prima volta si pongono nella storia del pensiero. Mi pare anche evidente che è il fenomeno della globalizzazione che a questi problemi conferisce uno spessore nuovo e forse precedentemente sconosciuto.¹

Da questo punto di vista, la riflessione etico-politica di molti autori americani è paradigmatica per almeno tre motivi: a) perché è quella società e quel sistema politico che ha l'ambizione di porsi come modello alternativo e, talvolta, storico, a ciò che liberale non è (nella prassi questo non esclude affatto e, anzi, spesso comporta il compromesso con visioni non-liberali o francamente anti-liberali, assunte come contingenze problematiche); b) perché la democrazia liberale è, dal punto di vista teorico, talvolta considerata come una manifestazione della tradizione filosofica precipuamente americana.² Su questa con-

¹ E. Greblo, *A misura del mondo. Globalizzazione, democrazia, diritti*, Bologna, Il Mulino, 2004.

² S. Anders, *Destino manifesto. L'espansionismo americano e l'Impero del Bene* (1995), trad. it. Milano, Feltrinelli, 2004.

siderazione si è modulato il tema della *american evasion of philosophy*,³ ossia della sostituzione della filosofia con la democrazia, ovvero del predominio in chiave anti-epistemologica della tradizione pragmatista; c) perché in quella tradizione permane un elemento immaginativo, se non utopico, che parrebbe in contrasto con a) e b), ma, in realtà, ne rappresenta il complemento necessario. In questo senso, ad esempio, il principio di differenza di Rawls assolve a tutti i tre criteri che ho indicato in quanto 1) fornisce un criterio generale della distribuzione in accordo con la libertà; 2) non si riferisce ad alcun criterio epistemologico di discriminazione e di determinazione della stratificazione sociale in classi; 3) è anche un criterio ideale e trascendentale dal quale guardare *sub specie aeterni* a quanto siamo capaci di realizzare dal punto di vista di una società liberale. Lo stesso varrebbe per la teoria del titolo valido di Nozick o per l'idea di Dworkin dei diritti presi sul serio o di quella di Scanlon di ciò che realmente reciprocamente ci dobbiamo.

In altre parole, non credo si possa dire che la riflessione politica americana, almeno nei suoi esponenti principali e più noti, rientri nella tradizione occidentale del realismo politico, ossia in quella tradizione – sto parlando ovviamente per paradigmi e consapevole che queste cose, se dettagliate, mostrerebbero molte interessanti sfumature - che inizia con Tucidide e che nella modernità è inaugurata da Machiavelli e Hobbes. Piuttosto, un certo alone utopico assieme al sapore pragmatista e anti-fondazionalista, cioè anti-epistemologico, vanno nella direzione di un *romanticismo politico realista*. Con questa espressione intendo precisamente sintetizzare quanto espresso sopra in a), b), c), ossia una torsione utopica della riflessione politica liberale americana. Si tratta però di una torsione non mistica, bensì realistica, perché almeno alcuni elementi della riflessione fanno presa su qualcosa che è considerato realtà umana.

Richard Rorty costituisce una parziale eccezione a questo modello generale. Rorty non ha mai nascosto la sua simpatia e fondamentale adesione al paradigma politico liberale.⁴ La sua collocazione all'interno di questo paradigma mira piuttosto a eliminare l'aggettivazione 'realista' dalla definizione che ho proposto e fa della teoria politica un genere letterario romantico. Come è noto, Rorty non ha mai consegnato a una riflessione sistematica le sue riflessioni etico-politiche. Questo aspetto apparentemente secondario o di occasione ha invece secondo me la sua importanza. La ragione per cui non abbiamo una teoria della giustizia rortiana o volumi di scritti etici o di teoria politica dotati di

³ C. West, *American Evasion of Philosophy*, University of Wisconsin Press, 1989.

⁴ Utilizzerò le seguenti sigle per le opere di Rorty: *FSN* = *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), trad. it. Milano, Bompiani, 1986; *CP* = *Conseguenze del pragmatismo* (1982), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1986; *FDP* = *La filosofia dopo la filosofia* (1989), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1991; *SF I* = *Scritti filosofici, vol. 1* (1991), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1994; *SF II* = *Scritti filosofici, vol. 2* (1991), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1993; *VP* = *Verità e progresso* (1998), trad. it. Milano, Feltrinelli, 2003.

una certa sistematicità non è perché non vi è stata occasione o perché la riflessione sistematica fosse lontana dalle corde di Rorty (cosa che sarebbe ben difficile da sostenere per l'autore de *La filosofia e lo specchio della natura*), ma semplicemente perché, dal suo punto di vista, non ve n'era affatto bisogno.⁵

In altre parole, la filosofia politica di Rorty – l'espressione suona inusuale, me ne rendo conto, ma spero risulti giustificata dal resto del mio discorso – segna all'interno del paradigma liberale la netta prevalenza della condizione c). Cercherò di argomentarlo attraverso un'analisi di una certa estensione di una delle sue ultime raccolte di saggi, *Verità e progresso*. Questo titolo sembra essere nettamente anti-romantico – a meno di dire che credere al progresso è in realtà una forma nascosta di romanticismo, il che può, talvolta, ben essere - e non anti-epistemologico. Si scopre ben presto che così non è e direi che questo risulta chiaro nella prima pagina della sua raccolta di scritti.

Rorty è stato a più riprese accusato di aver adottato posizioni scettiche, relativistiche, anti-realistiche. Va detto a suo onore, ce ne fosse casomai bisogno, che Rorty non si è affatto sottratto a queste accuse e che in certo modo questo rientra anche nel suo stile filosofico. Tutto questo pone il problema delle concezioni metafisiche che Rorty abbraccia ed è del tutto significativo che nella prima pagina di *Verità e progresso* si affronti proprio la questione della verità, ovvero anche la questione del criterio di verità. Rorty nega che lui o altri abbiano mai affermato che non c'è verità.⁶ La questione della verità gli sembra o banale o irrilevante.⁷ Quello che lui e altri mettono in questione è l'utilità della distinzione apparenza e realtà: “pensiamo che delle cose che accadono si possa parlare in molte maniere e che nessuna di queste maniere si avvicini più di un'altra qualsiasi a come sono in sé le cose: addirittura non abbiamo idea di che cosa dovrebbe significare ‘in sé’ nell'espressione ‘la realtà così com'è in sé’”.⁸ Il richiamo alla coppia apparenza e realtà non è innocente ed al lettore avvertito probabilmente risveglia alla mente il titolo della più celebre opera dell'idealista Bradley.⁹ In effetti, io penso che il richiamo sia pertinente. Secondo l'idealismo di Bradley la realtà è la totalità delle relazioni. Solo per un prospettivismo tanto ingenuo quanto unilaterale giungiamo a pensare che i singoli oggetti e i singoli soggetti esistano in sé in una realtà irrelata, mentre non sussistono affatto al di fuori delle relazioni che li definiscono. Dal punto di vista metafisico di Rorty tale idea si declina con l'abbandono dell'identificazione tra filosofia e teoria della conoscenza fondata. E tale abbandono non è nient'altro che l'idea idealistica di Bradley che le relazioni costituiscono il tessuto connettivo della realtà. Il corollario rortiano a questa

⁵ VI, pp. 3-15.

⁶ Una brillante messa a punto è offerta da D. Marconi, *Per la verità*, Torino, Einaudi, 2007.

⁷ *FDF*, pp. 217-228; *SF I*, pp. 29-43.

⁸ *VP*, p. 3.

⁹ F.H. Bradley, *Apparenza e realtà* (1930), trad. it. Milano, Rusconi, 1984.

tesi è che noi non siamo nelle condizioni di specificare *quali* relazioni debbano essere privilegiate. Non siamo in grado di specificare in maniera giustificata, ad esempio, che debbano essere privilegiate quelle relazioni che chiamiamo ‘corrispondenza con la realtà’, a meno di non avvolgerci in un ragionamento inevitabilmente ed inestricabilmente circolare. ‘Vero’ significa sempre “‘vero in *L*’ per un linguaggio naturale *L* dato attraverso una ‘teoria della verità’ alla Tarski per quel linguaggio. È questa per Rorty la grande lezione di Davidson, il quale “ci ha aiutato a capire che *la stessa assolutezza della verità è una buona ragione per concludere che non sia possibile una teoria della sua natura e che ‘vero’ sia indefinibile.*”¹⁰

In altre parole, dobbiamo fare tesoro di tutte quelle posizioni filosofiche, in primo luogo quella dello stesso Davidson, che ci avvertono che al di fuori di una qualche traduzione ‘vero’ è una sorta di concetto indefinibile ed ineffabile. Il concetto di vero è una sorta di monoteismo epistemologico, osserva Rorty, noioso al pari del monoteismo teologico. Se la realtà è la totalità delle relazioni, si comprende come non esista un punto di vista privilegiato, nemmeno quello dell’epistemologia.¹¹ L’antirappresentazionalismo che Rorty aveva introdotto in *La filosofia e lo specchio della natura* è una concezione metafilosofica della filosofia così come noi l’abbiamo finora conosciuta.¹² Non c’è alcun motivo di privilegiare l’epistemologia rispetto, poniamo, all’estetica o alla teoria della letteratura una volta introdotto il concetto di ineffabilità della verità ossia di verità dipendente dalla traduzione (a sua volta una ritraduzione dal punto di vista della filosofia del linguaggio della posizione di Bradley sulle relazioni). E non c’è alcuna ragione sistematica e fondativa per preferire l’epistemologia al dialogo edificante che Rorty pensa dovrebbe sostituirla.¹³ Questo dialogo edificante è null’altro che una filosofia politica che abbandoni la prospettiva epistemologica della rappresentazione come compito epistemologico dell’attività intellettuale e la sostituisca con la ricerca di ciò che utile per una data comunità umana.

La sfida dello scettico è quindi una sfida che non trova risposta, semplicemente perché la domanda dello scettico – ‘come fai ad avere credenze giustificate su *x*?’ – presuppone una assenza di reti di relazioni che la rende in definitiva insensata. L’epistemologia è solo una delle reti che la nostra tradizione ha costruito. Una rete che ha avuto la più grande rilevanza in determinati momenti dello sviluppo del pensiero occidentale, ma non tanto per i risultati che l’epistemologia è in grado di offrire – una teoria della verità, ad esempio, generalmente accettata – quanto piuttosto perché in uno specifico segmento di

¹⁰ *VP*, p. 5.

¹¹ È la chiave dell’interpretazione rortiano di Heidegger e Derrida. *SF II*, pp. 34-40; pp. 125-130.

¹² *FSN*, pp. 101-125.

¹³ *FSN*, pp. 274-304.

quella tradizione, il segmento illuminista, l'epistemologia era anche una promessa di progresso dell'umanità. Questa convinzione illuministica è tramontata. Il motivo è abbastanza semplice da spiegare. La verità come idea di rappresentazione sempre maggiormente adeguata della realtà, non garantisce affatto il progresso dell'umanità.¹⁴ Ossia, quel progetto illuministico inevitabilmente si autocertificava attraverso il legame tra verità e tecnica. Il legame è storicamente inevitabile ed accertato ma non analiticamente necessario, per così dire. È un legame, tuttavia, che ci appare plausibile. Ritenere 'vero in x' una garanzia del possibile successo di x, presuppone precisamente che tutte le proprietà che possiamo predicare di x siano rappresentazioni adeguate di x stesso. Altrimenti perché ciò che nel mondo possiamo ricavare da x dovrebbe funzionare? Ecco: la stessa pretesa della superiorità dell'epistemologia, il suo rappresentazionalismo – il suo essere una manifestazione dell'«epoca dell'immagine del mondo» come avrebbe detto Heidegger – è una pretesa pragmatista. Tale pretesa è utile in vista di determinati obiettivi, ma può essere messa in mora quando gli obiettivi e i nostri fini prioritari si indirizzano verso una strada diversa.

Quindi, quando Rorty proclama se stesso come appartenente alla medesima tradizione pragmatista di James e di Dewey sta in definitiva dicendo due cose: 1) che la migliore descrizione della filosofia passata come attività sociale è quella pragmatista; 2) che è questa descrizione quella che può essere maggiormente utile a costruire comunità tolleranti e liberali. La metafilosofia, in altre parole, è tanto una descrizione quanto un compito. Non dovrebbe, del resto, stupire che il livello descrittivo e quello prescrittivo siano intrecciati nel pragmatista Rorty. Il pragmatista semplicemente non vede ragioni plausibili per tenerli distinti. Non è quindi tanto importante rintracciare in maniera acriticamente esaustiva se Rorty abbia interpretato correttamente Dewey o James. In effetti, Rorty stesso confessa che talvolta interpreta Dewey secondo lo schema del 'ciò che avrebbe dovuto dire e in effetti non ha detto' (che è a sua volta un tema che Heidegger utilizzava per giustificare con queste stesse parole la sua interpretazione di Kant). In questo non c'è nulla di male, tanto più se la tattica interpretativa è al servizio di una strategia di carattere generale esplicita. Questa strategia generale, di carattere etico-politico, è fornire supporto e buoni argomenti – sebbene non argomenti fondativi, che sarebbero impossibili e inutili dal punto di vista della persuasione dei nostri avversari (chi mai è stato mai persuaso a credere in Dio dagli argomenti avanzati dai filosofi?) – alle pratiche delle comunità liberali.¹⁵

Del resto, va probabilmente ricercato nella sua adesione alla tradizione pragmatista il suo rifiuto di essere considerato semplicemente un ennesimo esponente della *wave* post-modernista, o un relativista rilassato o uno scettico

¹⁴ *VP*, pp. 157-163.

¹⁵ *VP*, pp. 227-239; *CP*, pp. 11-38.

estetizzante. Non mancano forse, soprattutto nei saggi raccolti in volumi precedenti, elementi per supportare almeno in parte alcune di queste caratteristiche.¹⁶ Va detto, tuttavia, che *Verità e progresso* segna, se non certamente una svolta, almeno una diversa accentuazione dei temi su queste problematiche. Penso che uno dei punti centrali di tale diversa accentuazione vada ricercato in un diverso interesse, metafilosofico, per la conoscenza. Rorty, infatti, non si colloca tra gli scettici radicali, ammesso ce ne siano, che sostengono che la conoscenza non c'è. La sua posizione non è tanto scettica, quanto anti-fondazionalista. L'anti-fondazionalismo è una posizione che naturalmente è innanzitutto definita in termini di negazione. E la negazione è operata rispetto alla posizione epistemologica cartesiana della ricerca di una *opinio firma et inconcussa* che ci garantisca che quello che conosciamo in maniera derivata sia altrettanto fermo di qualcosa che avremmo occasione di conoscere in maniera non derivata e autenticamente intuitiva. È una fondamentale adesione a questa concezione cartesiana che pone il relativista in una situazione in cui si avvolge ripetutamente in asserzioni autoreferenziali poco convincenti. “In breve: la mia strategia per sfuggire a quelle difficoltà autoreferenziali nelle quali continua a cacciarsi ‘il relativista’ consiste nello spostare tutto dall’epistemologia e dalla metafisica alla politica culturale, dalla pretesa di sapere questo e quello e dagli appelli all’autoevidenza alle proposte pratiche.”¹⁷ Del resto, l’appello all’intuizione può essere sempre contestato e nei rari casi in cui non sembra interessante farlo – *cogito, ergo sum*, ad esempio – rispetto all’enunciato, è però possibile farlo nel senso che le proprietà dell’intuizione non sembrano trasmettersi ad altri enunciati che da quella si pretenderebbe di derivare – una qualche forma di realismo, ad esempio. In altre parole, non possiamo dar mostra di non avere grande fiducia nell’intuizione in certi casi – l’esistenza di una qualche attività di pensiero nella nostra scatola cranica che ci è inevitabile pensare come nostra attività di pensiero – e attribuirle grandi meriti in altri – quando si tratta di giustificare criteri epistemologici a fini realistici quali l’asseribilità garantita.

Questa idea della rappresentazione accurata di ciò che sta lì fuori è il correlato di una filosofia morale e politica monoteistica che interpreta i valori come oggetto di giudizi corretti, veri, coerenti e non invece come una delle maniere possibili di interpretare la nostra esperienza. Molti hanno letto queste idee in senso metafisico anti-realistico ed, in effetti, sembra che questa lettura sia quella che con maggiore facilità si accorda con molta lettera dei testi di Rorty. Quindi, là fuori non esisterebbe una realtà, secondo Rorty, indipendente dalla nostra mente. In realtà, questa posizione non è mai stata sostenuta da Rorty. C’è, piuttosto, un senso in cui il realismo è banalmente vero, ossia quel senso che afferma che dire che esiste una realtà indipendentemente da noi equivale a

¹⁶ Soprattutto *CP*, pp. 107-123.

¹⁷ *VP*, p. 54.

dire che esistono catene causali che non sono causate dagli atti mentali degli uomini.¹⁸ Su questo vi è un accordo aproblematico, secondo Rorty, che semplicemente prende atto che l'uomo è una parte della natura e che alcuni suoi atti non hanno né possono avere rilevanza sulla struttura causale di parte della realtà. In un senso banale, l'uomo non inventa i buchi neri, la struttura subatomica della materia, i neuroni e le sinapsi. Quindi, vi è una divergenza tra Rorty e il mantra che è stato – o forse è ancora – diffuso tra certe elites intellettuali, quello che affermava che “tutto è interpretazione”. A propria volta, tuttavia, questa è una concessione apparente che deve essere, in realtà, letta alla luce della critica e della negazione davidsoniana tra schema e contenuto. L'affermazione che ‘sulla spiaggia c'è una determinata quantità x di sabbia’ è vera perché è fatta all'interno del linguaggio umano e non perché sia vera in virtù di come le cose stanno.¹⁹ Questa è una posizione abbastanza sorprendente e non comprendo bene come possa non essere ritenuta un'espressione di una posizione anti-realista. Certamente, il vero e il falso non stanno nelle cose, ma nel giudizio che sulle cose diamo e questo giudizio è fatto all'interno del linguaggio. Ma perché è così peregrino pensare che proprio da un punto di vista evoluzionistico il linguaggio sia anche uno strumento di presa sulla realtà? In fondo, molte, la maggior parte delle nostre usuali descrizioni del mondo hanno successo. Cosa si guadagna a negarlo e a distinguere tra un uso impegnativo di ‘è’ in ‘quel tale x è y’ e un uso stipulativo nello stesso contesto? Ovviamente, molte circostanze sono vincolate ad usi stipulativi, ma pare essere piuttosto una civetteria l'affermazione di Rorty che vero è una sorta di complimento che attribuiamo a una sentenza che pare accordarsi bene con una costellazione di altre sentenze.

Rorty riprende qui ciò che chiama l'argomento della fallacia naturalistica di Putnam.²⁰ Questo argomento afferma che dal momento che vero significa giustificato per un uditorio dato, noi siamo sempre nelle condizioni di immaginare un diverso uditorio dove non sia invece giustificato. In definitiva, ‘giustificato per’ significa giustificato per un uditorio ideale, ma disgraziatamente questo uditorio ideale non esiste. Anche Peirce parlava della comunità ideale dei ricercatori e Rorty stesso presenta alcune delle sue tesi come accettabili da una comunità via via più vasta. In realtà, questa idea presenta evidenti tratti relativistici, ma vi è certamente un duplice senso in cui Rorty non è relativista. In un primo senso, Rorty non è relativista rispetto a enunciati che gli sembrano banalmente veri. ‘L'acqua bolle a 100 gradi in determinate condizioni di pressione’, ‘Giove non è un satellite di Saturno’, ‘abbiamo più di 10 neuroni nel cervello’. Si tratta di enunciati che Rorty non reputa interessanti e che certamente non mette in questione. Ora, questi enunciati secondo me non

¹⁸ *VP*, pp. 90-111.

¹⁹ *SF I*, pp. 5-14.

²⁰ *VP*, pp. 42-58.

sono, invece, privi di interesse. Se, come ammette Rorty, vero significa ‘vero in L ’, allora esiste un intero sistema di credenze espresse da L , dove questi enunciati risultano veri. Questo sistema di credenze ha un tratto importante, che non dovrebbe essere sottovalutato, anche perché, ma certamente non solo perché, è del tutto in accordo con il senso comune, il quale può certamente essere questionato, ma deve esserlo a ragion veduta. Questo tratto è la credenza giustificata che tali credenze e sistemi di credenze esprimano una referenza che è indipendente da noi, dalle nostre espressioni di credenze su tali referenze, dal fatto addirittura che noi esistiamo. In un qualche senso, è ovviamente vero ritenere che poiché vero significa ‘vero in L ’ allora se non c’è nessuno che si esprime in un sistema linguistico l’enunciato ‘Giove non è un satellite di Saturno’, allora tale enunciato non sarà vero. Ma questo esprime semplicemente il fatto banale che il vero e il falso non sono nelle cose, bensì nei giudizi, come già aveva rilevato Aristotele. Ora, qualcuno può ritenere legittimamente che questi sistemi di credenze siano descrittivamente banali – magari sono meno banali quando, ad esempio, descrivono le coincidenze che dobbiamo prendere quando facciamo un viaggio oppure la presenza di una massa tumorale nel nostro stomaco –, ma dire che sono ‘veri in L ’ è cosa ben diversa dal sostenere che sono veri perché esiste L , ossia che la loro verità dipende contestualmente dall’esistenza di un qualsiasi L . Quindi, che Rorty non si proclami relativista rispetto a questi enunciati avrebbe dovuto, forse, portarlo a riconsiderare la stessa portata dell’assunzione relativistica del modulo schema-contenuto.

In un altro senso, per lui ben più rilevante Rorty non è stato relativista in un modo sorprendente. Ad esempio, quando commenta l’affermazione di Sartre che se ci potrà ben essere un tempo futuro in cui il fascismo potrà tornare ad essere un sistema politico accettato, per vigliaccheria o acquiescenza di una certa comunità, allora il fascismo sarà la verità dell’uomo. Rorty approva questa affermazione di Sartre, chiosandola tuttavia con l’osservazione che non esiste alcuna verità dell’uomo. Questo, del resto, avrebbe potuto essere detto anche da Sartre, a partire dalla celebre affermazione che nell’uomo l’essenza coincide con l’esistenza. “Sartre non avrebbe dovuto dire che il fascismo sarà ‘la verità dell’uomo’, perché la verità dell’uomo non esiste; avrebbe dovuto dire che la verità su certe cose molto importanti, per esempio chi può uccidere e chi è permesso uccidere, potrebbe essere dimenticata, diventare invisibile, perdersi – e tanto peggio per *noi*. Qui però ‘noi’ non significa ‘noi esseri umani’ (infatti anche i nazisti sono tali), ma qualcosa come ‘noi liberali tolleranti e accomodanti’.”²¹ Si tratta di un’affermazione che non è relativista in un senso profondo, perché ipotizza che una parte rilevante della nostra realtà – ad esempio, quella realtà che costituisce tutte le coordinate del nostro vivere associato – non sia altro che l’effetto di una capacità creativa, che non può essere

²¹ *VP*, p.50.

altro che un nostro patrimonio – non esistono tucani nazisti, né possiamo rimproverare alle api un'organizzazione totalitaria degli alveari – che costituisce la nostra responsabilità, alla quale non possiamo sottrarci. La sua affermazione che la sua filosofia non è relativista quanto etnocentrismo, certamente attenua questa conclusione, ma solo nel senso che la tradizione che si coagula nel centro della comunità liberale alla quale sentiamo di appartenere – tanto Rorty, ovviamente, quanto chi non considera se stesso un relativista o un etnocentrismo – è essa stessa una specificazione territoriale e temporale di una responsabilità, alla quale però non siamo vincolati in un senso assoluto – altrimenti non si comprenderebbero, ad esempio, le battaglie anti-schiavistiche di attivisti che si trovavano a vivere in società che ampiamente contemplavano o accettavano la schiavitù come dato naturale. L'etnocentrismo di Rorty è però ironico. Assunto, infatti, seriamente avrebbe delle implicazioni realistiche, che Rorty rifiuta. Noi dovremmo però fingere un realismo che non possiamo avere, per il semplice fatto che un dialogo di un qualche significato può avere luogo solo all'interno di credenze condivise. In questo senso, esiste per Rorty un etnocentrismo scientifico. Si tratta di una rete di credenze condivise che è poco interessante per chi si occupa di filosofia morale e politica? Non credo che la questione possa essere liquidata in poche battute. Il realismo come il relativismo può essere tanto locale quanto globale. Uno può essere realista in materia di credenze sugli atomi ed essere relativista in estetica. Ci saranno pure dei casi in cui uno è realista, magari in qualche forma disposizionale, in filosofia morale e non lo è in filosofia della scienza. Ma è possibile un completo relativismo della tolleranza? Credo di no. La tolleranza è quel comportamento che qualifica un'opinione come falsa, ma si impegna a non distruggere l'interlocutore, anzi a garantirgli le migliori condizioni per esprimerla.²² Per quale motivo, però questo accade nel caso ideale? Non perché si pensi da parte di chi mette in atto il comportamento tollerante che l'altra opinione non sia controversa o futile o addirittura dannosa, bensì perché ritiene che una qualche forma di verità possa emergere, in assenza per ora di criteri certi di discriminazione del vero dal falso, solo dal confronto tra le idee.²³ Naturalmente, il comportamento tollerante deve avere delle garanzie di reciprocità e di parziale simmetria per esercitarsi efficacemente. Tale simmetria è parziale nel caso di comportamenti tolleranti verso comunità minoritarie. Non si potrà infatti dire che il comportamento minoritario tollera quello maggioritario, mentre è vero l'inverso.

I vantaggi che associamo al nostro essere tolleranti derivano per altro verso dall'antirappresentazionalismo. Allo stesso modo in cui non dobbiamo pensare che i quark descrivano la realtà come la realtà è in se stessa, così dobbiamo pensare ai diritti umani, ad esempio. Si tratta in entrambi i casi di costrutti

²² Questo principio è chiamato da B. Ackerman, *La giustizia sociale nello statoliberalismo* (1980), trad. it. Bologna, Il Mulino, 1984 principio di razionalità.

²³ Si tratta del celebre argomento di J.S. Mill a favore della libertà.

sociali che si rivelano particolarmente utili per le cose che vogliamo fare o ottenere. Se si tratta di costrutti sociali tanto nell'un caso quanto nell'altro, questa sarà anche una buona ragione per non appiattare i secondi sulle esigenze che riteniamo appropriate per i primi.²⁴ L'esempio di Rorty è però piuttosto estremo. Lo è in questo senso: i quark non sembrano aver nulla a che fare con la nostra esperienza quotidiana, al contrario dei diritti umani. Qualsiasi cosa si intenda per costrutto sociale – cosa effettivamente non semplice da comprendere – si tratta di costrutti sociali ben diversi. Nel primo caso, il costrutto teorico ha una valenza esplicativa e previsionale che invece nel secondo caso è assente. Nel secondo caso, il costrutto è una struttura esplicativa e normativa. Ovviamente, una volta che questa sia accettata o largamente condivisa potremmo anche dire che si è previsto che chi la viola commette un illecito e un atto moralmente esecrabile, ma non attenersi alla struttura del costrutto sociale 'diritti umani' non comporta che tale costrutto sia stato falsificato. Accade invece diversamente per quei costrutti che costituiscono strutture di spiegazioni scientifiche. Se le anomalie esplicative raggiungono una massa critica – la cui determinazione dipende da molte circostanze, anche sociali –, allora il costrutto teorico deve essere abbandonato o riformato. Nel caso dei diritti umani, le cose stanno in maniera completamente diversa propria per la portata normativa che generalmente vi accordiamo. Su questa struttura normativa le spiegazioni possono differire quanto alla natura della cosa, ma non rispetto alla normatività stessa. Ossia, possiamo fornire tanto resoconti fondazionalista quanto resoconti anti-fondazionalisti sulla natura dei diritti fondamentali, ma la normatività dei diritti ne rimane inalterata. La differenza tra quark e diritti umani non va perciò ricercata tanto e soltanto sul loro differente statuto ontologico, come dice Rorty,²⁵ quanto in una normatività che nel secondo caso è intrinseca alla struttura esplicativa, mentre nel primo caso, sebbene probabilmente non si possa dire che, in un qualche senso, sia assente, non costituisce parte essenziale della struttura del costrutto sociale stesso.

Sulla nozione di costrutto sociale quello che si dovrebbe dire è che si tratta di un concetto piuttosto ambiguo. Se lo intendiamo nel senso che ogni costrutto, poiché è espresso in *L*, deve avere una dimensione sociale, affermiamo una banalità e una tautologia. È certamente vero che qualsiasi cosa pensiamo per descrivere porzioni di realtà nel momento in cui la comunichiamo in una qualche forma linguistica si serve di un medium che per sua stessa natura presuppone forme altamente strutturate di socialità. In questo senso, per usare una metafora che probabilmente a Rorty non sarebbe spiaciuta, noi non siamo tanto in cammino verso il linguaggio, ma già-da-sempre immersi nella sua dimensione. Una posizione ben diversa è però sostenere che questa sola dimensione esaurisce quello che possiamo dire sulla realtà, negando la natura di me-

²⁴ *VP*, pp. 157-173.

²⁵ *VP*, p. 7.

dium al linguaggio stesso. Apparentemente, tuttavia, non è nemmeno questa la posizione di Rorty. C'è un senso in cui noi possiamo parlare di montagne, fiumi, elettroni, roditori attribuendo cause ed effetti, nel senso preciso che tale attribuzione esclude un intervento delle nostre strutture mentali nella causazione. Ma non esiste un senso in cui sia possibile descrivere qualcosa al di fuori della nostra capacità di costruire descrizioni. Il punto centrale non è tanto la descrizione, bensì piuttosto, lo si sarà ben compreso, quanto nella descrizione pensiamo esser vero in quanto corrispondente alla realtà. Quanto usiamo la copula 'è' per sostenere una attribuzione di proprietà o una identità o una relazione causale, facciamo una mossa che non è per nulla innocente, dando per scontata l'insussistenza della distinzione tra descrizione per noi e realtà dell'oggetto in sé. Questa insussistenza – almeno relativamente ai predicati di verità – è però precisamente il punto da dimostrare e sembra a Rorty che non sia possibile farlo collocandoci al di fuori della nostra capacità di descrivere.²⁶ Certamente, Rorty può continuare a usare il termine 'vero' in modo analogo al suo uso comune, senza cioè dover specificare ogni volta 'vero per noi in base alla nostra capacità di descrivere'. Ma si tratta di un uso che non ha un valore teorico quanto pratico.

Quando diciamo di un enunciato che è vero stiamo facendo qualcosa di simile a un complimento. 'Vero' non ha uso esplicativo, ma possiede un uso principalmente giustificativo, ossia rivolto idealmente a un possibile uditorio. "In un articolo su Davidson [...] proponevo di interpretare questo autore sia come una specie di pragmatista sia come una specie di minimalista – uno che, come James, pensava che sulla verità ci fosse meno da dire di quanto avevano sempre creduto, in genere, i filosofi. Più specificamente, la mia lettura di Davidson era questa: secondo lui la parola 'vero' non aveva un uso esplicativo ma solo un uso devirgolettante, un uso elogiativo e – questo era il mio termine – un uso 'cautelare'. [...] facevo anche l'ipotesi che la ragione per cui sulla verità c'era da dire meno di quanto si sarebbe potuto pensare fosse che i termini usati per approvare o mettere sull'avviso – termini come 'bene!', 'giusto!', 'vero!', 'falso!', 'per di qua!', 'attenzione!' – non avevano bisogno di grandi definizioni o esplicazioni filosofiche".²⁷ La cosa interessante è che l'uso 'cautelare' è in definitiva la versione più convincente di 'vero' come 'credenza giustificata'. Infatti, la giustificazione è tale per un uditorio attuale, possibile o ideale. Il problema sorge con l'idea di uditorio ideale, che pare essere una versione di 'fallacia naturalistica', poiché noi possiamo sempre immaginare, a parere di Rorty, un uditorio diverso, più vasto, con migliori capacità immaginative e creative per il quale non sarà giustificato quello che per noi lo è. L'uso cautelare è perciò un uso rivolto a un uditorio reale o che noi siamo costretti a immaginare reale, magari nel futuro, poiché un uditorio ideale, viceversa, non esiste. È biz-

²⁶ *FSN*, pp. 106-113.

²⁷ *VP*, p. 23.

zarro che Rorty faccia riferimento a un uditorio con maggiori capacità creative delle nostre e non si ponga invece il problema di un uditorio che abbia minori capacità creative. Il fatto è che sulla base dell'idea dell'insussistenza di un uditorio reale non ha nemmeno molto senso dire che potrebbe esistere un uditorio migliore sotto un qualche punto di vista. Far questo equivale infatti a sostenere che sia possibile un confronto di natura qualitativa tra due uditori, il che sembra smentito dall'idea che vero significhi semplicemente 'vero in L '. Se vero non è nient'altro che vero in L , perché migliore, maggiormente creativo, liberale, democratico non potrebbero significare nient'altro che 'migliore in L ', e così via? La risposta di Rorty è che 'migliore in L ', così come liberale, democratico, preoccupato per la salvaguardia dei diritti umani, non maschilista, tollerante hanno un uso etnocentrico, ossia hanno *chances* di essere giustificati e di solito sono giustificati con successo unicamente nei confronti di quella comunità alla quale ci rivolgiamo. Si tratta di una giustificazione etnocentrica perché è convinzione di Rorty che una credenza possa essere giustificata solo da un'altra credenza.

Così le credenze scientifiche hanno in generale uno scarso interesse – al di là delle loro applicazioni tecniche – perché si rivolgono già per la loro stessa struttura alla comunità di coloro che per professione edificano costrutti analoghi. L'unico altro realismo che rimane è quello che lo interpreta come la capacità di acquisire credenze in maniera non-inferenziale come risultato di una riconfigurazione neurologica del rapporto tra il cervello e il mondo. Anche questa forma di realismo viene giudicata da Rorty poco interessante, senza per altro fornire eccessive giustificazioni, sebbene invece lo potrebbe essere perché non etnocentrica. Si porrebbe allora il problema della possibile riduzione della prima forma di realismo alla seconda. Il problema non viene invece affrontato da Rorty e lo si comprende. Il suo interesse non è uscire dall'etnocentrismo – ammesso questo sia concettualmente distinguibile dal relativismo e non ne rappresenti invece semplicemente una sua manifestazione – quanto piuttosto distinguere tra etnocentrismo interessante e etnocentrismo privo di interesse.

La prima forma di etnocentrismo è quella che concepisce le nostre credenze come una rete che è legata ad altre reti da nodi particolari, ritenuti particolarmente importanti. Questi nodi privilegiati rappresentano sia le nostre interazioni con il resto del mondo sia i nostri legami con le altre persone. Questi nodi non hanno un'importanza intrinseca, ossia non sono importanti in sé, ma lo sono perché sostengono una varietà di altre credenze che noi giudichiamo importanti. Tuttavia, possono essere sottoposti a sfida critica ed essere abbandonati. Un nodo importante per molta parte degli europei a partire dal discorso di Urbano II al concilio di Clermont e fino alle soglie dell'età moderna era il dovere di sostenere la guerra santa finalizzata alla riconquista di Gerusalemme e del Santo Sepolcro. Questo nodo per la maggior parte di noi si è talmente indebolito da essere insussistente. Dov'è però mai stato il nodo che ad esempio

concepisce tutti le altre persone al di fuori di me stesso come degli zombie? Oppure quello che immagina che gli oggetti che definisco come appartenenti al mondo esterno sono in realtà varietà di un'unica specie di caramella al cioccolato? Ovviamente questi nodi non sono mai esistiti, ma sulla base di quanto dice Rorty non possiamo escludere che entrino a far parte a titolo qualificato della conversazione del genere umano. Si tratta di considerazioni eccessivamente ironiche? Non lo penso, perché se siamo disposti a concedere che le credenze che si potrebbero esprimere in tali nodi potrebbero maturare sino al punto da diventare credenze condivise del genere umano, dovremmo anche pretendere che il genere umano si comporti coerentemente a tali pretese, che sarebbero credenze con potere causale e con capacità esplicativa. Possiamo bensì immaginare un mondo nel quale il genere dia un morso compiaciuto alla suocera anche senza attendere che quelle credenze costituiscano parte rilevante della conversazione del genere umano, ma non al prezzo di rinunciare all'idea stessa di genere umano e all'insieme di credenze causali e esplicative che a questo associamo. Tali credenze possono senz'altro essere sottoposte a revisione critica e miglioramento, ma di tale miglioramento non fa parte l'accoglimento di quelle credenze. L'idea che l'antifondazionalismo ci debba persuadere che non esiste alcuna differenza rilevante tra i quark e i diritti umani, non pone affatto i diritti umani – che nella prospettiva di Rorty dovremmo considerare più interessanti dei quark – in una posizione migliore. Entrambi sono costrutti culturali che riteniamo idealtipici solo per una difficoltà a considerare la nostra condizione intellettuale e storica qualcosa di più di una contingenza.²⁸

Parliamo di diritti umani o di quark, non perché abbiamo finalmente avuto accesso alla vera realtà o alla porzione maggiormente rilevante della conoscenza morale, ma semplicemente perché la nostra tradizione culturale ha prodotto la credenza che esista qualcosa come la realtà vera e la conoscenza morale. Da un lato, si potrebbe dire che questa credenza non ci fa perdere nulla in ricchezza nella nostra esperienza anche se è falsa; ma, da un altro lato, alimenta illusioni irrealistiche sulla nostra capacità di fondazione delle credenze. Credenze alle quali Rorty ritiene però disastroso rinunciare. Ma per quale motivo allora? Rorty ha sostenuto che l'eredità più importante del darwinismo è averci resi familiari con l'idea che non esiste differenza di natura tra noi e gli altri animali, ovvero con l'idea che noi siamo soltanto animali eccezionalmente dotati.²⁹ Questa persuasione diffusa sarebbe all'origine del fatto che per noi, a differenza dei nostri cugini illuministi, la preoccupazione di fondare le nostre motivazioni morali su universali transculturali ha un'importanza decisamente minore. E questo perché l'eccezionale progresso che ha sperimentato l'occidente ci renderebbe maggiormente pronti ad accettare il paradigma darwiniano. Mi

²⁸ *VP*, pp. 234-239.

²⁹ *VP*, pp. 270-273.

sembrano affermazioni eccessivamente ingenua. È vero che l'occidente affluente ha sperimentato un innalzamento di tutti gli indici rilevanti nel campo dell'istruzione, della sanità, del tenore di vita. Che questo sia accaduto perché siamo maggiormente pronti ad accettare il paradigma darwiniano è una premessa discutibile dalla quale francamente mi pare non conseguano le conclusioni di Rorty. Anche perché non è affatto chiaro che cosa Rorty intenda con accettazione del paradigma darwiniano. La mia impressione è che Rorty intenda dire che le nostre prospettive individuali sono divenute sempre maggiormente determinate dall'insieme di quei fenomeni che raggruppiamo sotto l'etichetta di 'secolarizzazione'. A sua volta questo non è un termine innocuo e penso debba essere precisato.

Per 'secolarizzazione' io credo debba intendersi – per lo meno io mi comporterò così – l'abbandono di giustificazioni trascendenti sia nella spiegazione della realtà esterna sia nelle motivazioni all'azione. In questo senso, il significato di 'secolarizzazione' è affine a un altro termine al quale Rorty è stato affezionato, ossia quello di 'post-moderno'. Rorty pensa che la secolarizzazione – intesa quindi come termine equivalente ad altri del discorso rortiano – abbia procurato numerosi vantaggi. Questi vantaggi sono relativi a dei fini, ovviamente, per cui è importante chiedersi quali fini Rorty abbia in mente. Mi pare siano sostanzialmente due: una maggiore consapevolezza delle conseguenze negative, soprattutto a livello politico, della crudeltà e l'estensione di quella che talvolta si chiama 'cultura dei diritti umani'.³⁰ Io non so precisamente quanta di questa consapevolezza altro non sia che un insieme di espedienti retorici che *elites* al potere utilizzano nel gioco politico. Non intendo certo sostenere la visione pessimista che tutto il nostro parlare di diritti umani altro non sia che un effetto indotto da questa retorica. Ma non vedo nemmeno eccessive ragioni per essere entusiasti di una consapevolezza che mi sembra essere patrimonio, caso mai, di una piccolissima minoranza di intellettuali *liberal*. Sempre meglio di niente, ben inteso, ma penso occorra non confondere quello che accade in un illuminato dipartimento universitario con quello che esiste nel mondo della politica. Soprattutto a livello internazionale questo mondo sembra ancora essere governato da un paradigma di tutt'altra natura che risponde meglio alla descrizione che Hobbes faceva dello stato di natura. Non credo si ricavi nulla di quanto Rorty abbia a cuore - estendere quelli che chiamiamo diritti umani e limitare sempre di più la crudeltà - dalla sua epistemologia anti-rappresentazionalista e dalla sua metaetica. Sapere che finalmente non esiste nessuna dimostrazione su una differenza di natura tra la mia scrivania, il mio computer, gli alberi che vedo dalla finestra e i diritti umani non rende né i diritti umani maggiormente pervasivi né la crudeltà meno presente nella nostra quotidianità e nelle relazioni internazionali. Quindi, possiamo mettere fi-

³⁰ *FDF*, pp. 217-220.

nalmente in mora tutte le nostre discussioni di epistemologia e di metaetica – a chi è mai interessata la disputa sugli universali, se non a filosofi di professione, del resto? – e rivolgerci al compito che ci rimane quando tutte le preoccupazioni sulla realtà si sono proficuamente e senza alcuna nostalgia dissolte, per lasciarci con un fatto culturale contingente che Rorty reputa quello rilevante, ossia che noi viviamo in una cultura dei diritti umani.

La convinzione di Rorty è davvero facilmente criticabile ed è di una imbarazzante ingenuità. Una delle fonti della sua idea che noi siamo una cultura dei diritti umani è la conservazione della memoria dell'Olocausto. Certamente questa memoria ancora adesso si sta, fortunatamente, conservando, non senza contraddizioni, per altro. In maniera egualmente valida, tuttavia, potremmo dire, guardando al secolo trascorso, che l'umanità e l'Occidente affluente non si è davvero risparmiato nelle pratiche di genocidio e di sterminio anche occasionale, e tuttavia spesso pur sempre su vasta scala. Gli esempi sono innumerevoli e farne uno sarebbe nel medesimo tempo far torto agli altri che non si citano. In qualche modo, commettiamo sempre un colpevole attentato alla memoria delle vittime che è sempre degna di essere conservata. Noto quindi che anche nel nome dei diritti umani si sono commessi crimini. Si pensi all'embargo che venne imposto all'Iraq dopo la fine della prima guerra del Golfo. Quell'embargo, proclamato contro una nazione che indubbiamente non era rispettosa di molti e rilevanti aspetti della cultura dei diritti umani a noi così cara, si risolse in danni eccezionali nei confronti della popolazione civile e venne anzi giustificato col proposito di fiaccare il morale delle popolazione e il sostegno al regime. Non sarei così sicuro che gli storici del futuro guarderanno alla nostra epoca come a quella che ha esteso il dominio dei diritti umani e non privilegeranno piuttosto un'altra dimensione interpretativa, meno irenica ma maggiormente rispettosa di quello che è accaduto. Chiaramente, la nozione stessa di 'quello che è accaduto' è essa stessa soggetta a interpretazione in certa misura; non tuttavia nella misura di negare a coloro che sono morti e che sono stati vittime lo status ontologico di morti. Almeno lo spero.

Il darwinismo irenico di Rorty è fallace anche per altre ragioni specifiche. Ad esempio, Rorty ritiene che quello che ci distingue dagli animali siano solo fatti culturali contingenti. Si tratta di una affermazione che io trovo sinceramente difficile da comprendere. Ci sono dei fatti culturali che alla loro origine sono contingenti nel senso dell'evoluzionismo darwiniano – casualità e *fitness* adattiva – ma non lo sono affatto quando vengono usati per interpretare degli artefatti umani in quanto umani. Ad esempio, il linguaggio è un universale transculturale che non è affatto contingente all'esistenza delle comunità umane. La medesima capacità di cooperare, senza la quale evidentemente non esisterebbe nemmeno qualcosa come una 'cultura contingente dei diritti umani', resa possibile nella sua complessità dagli strumenti comunicativi umani, è

qualcosa di specie-specifico e non di contingente in senso culturale, sebbene lo rimanga, come tutto ciò che riguarda la vita, in senso evolutivo.

Linguaggio e capacità di cooperare contribuiscono a formare dei vincoli più o meno efficaci alla nostra estrema capacità di recarci danno e di recare danno alle altre specie e al nostro stesso ambiente. In questo senso, vi è un universale transculturale al fondo della nostra cultura dei diritti umani, ossia la capacità di pensare dei vincoli alle azioni e alle motivazioni. Si noti che in questo modo non si entra affatto nella discussione sulla natura della realtà dei diritti umani. Si afferma semplicemente che i diritti umani esistono come oggetti sociali. In questo senso fanno parte integrante della realtà. Ne deriva che l'affermazione che non esistono diritti umani è falsa. Quindi, sulla base di alcuni universali transculturali che stanno alla base dell'idea di diritti umani, dovremmo essere condotti a sostenere un moderato realismo ontologico rispetto a questi. Con l'aggettivo 'moderato' intendo che non è necessaria alcuna preliminare assunzione oltre a quella del complesso contesto umano del linguaggio e della capacità di cooperare.

Ovviamente, i diritti umani sono, come ripetutamente sottolinea Rorty, contestuali in un senso diverso da quello concesso dall'idea che abilità a base evolutiva li permettono. Nulla da contestare su questo punto, ma parecchie cose da aggiungere a complemento. E in primo luogo questa: che la stessa idea della contestualità dei diritti rende conto del conflitto tra diritti negativi – ad esempio, i diritti di non interferenza – e diritti positivi – le condizioni materiali necessarie all'esercizio dei diritti fondamentali –, conflitto potenziale spesso risorgente, ma che non suscita grande interesse in Rorty. Questo non deve stupire più di tanto. Rorty non ha tra i suoi antecedenti filosofici né filosofi della politica né la tradizione del realismo politico. Quello che a lui sembra interessare è il fatto che la nostra comunità liberale – o qualsiasi cosa Rorty immagini sia la nostra comunità liberale – sia sempre maggiormente capace di inclusione rispetto a individui e comunità differenti. In questo senso, fondare questo progetto inclusivo su metafisiche platoniche o kantiane o aristoteliche o sull'esperienza osservativa è inefficace e sbagliato per Rorty, per il semplice fatto che ognuna di queste strategie è parziale e non generale. Sarebbe generale invece il richiamo alla negatività della crudeltà. A questo rilievo di Rorty penso si possa rispondere dicendo che le strategie di difesa dei diritti umani possono essere varie. Alcuni potranno trovare maggiormente rispondente alla loro formazione un richiamo all'imperativo categorico, altri alla tradizione religiosa della regola d'oro. Semplicemente noi non lo sappiamo a priori. Possiamo però pensare che alcune di queste strategie siano migliori di altre. Ecco, quelle basate sul richiamo alla crudeltà mi paiono efficaci solo se sono affiancate dal richiamo all'universalità tendenziale dei diritti. Altrimenti, temo che possano ridursi a un nobile, ma transitorio richiamo emotivo.

La visione della crudeltà può produrre cambiamenti nei propri pattern di valutazione morale. Questo è noto. È però anche noto che i nuovi pattern che subentrano sono solidificati dall'esibizione nella coscienza morale del soggetto di nuove ragioni, maggiormente adeguate. Se si limitano a sussistere come nuovi sentimenti, rischiano di essere fragili e transitori. Questa del resto è la storia della diffusione di tutti i movimenti di liberazione – antirazzisti, di liberazione della donna, anti-colonialisti, anti-specisti e ambientalisti –: una volta che sono stati in grado di diffondere e far penetrare nelle masse una varietà di argomentazioni a favore della propria battaglia si sono trasformati in senso comune, modificando la nostra sensibilità. Non è mai stata sufficiente la semplice esibizione del comportamento crudele per guadagnare a una causa di liberazione il sostegno dell'opinione pubblica.³¹

Quello che Rorty identifica come progresso morale, ossia il cammino verso la costruzione di comunità sempre più inclusive, ha evidentemente a che fare con una particolare concezione del progresso culturale e Rorty a questo tema dedica un saggio specifico: *Diritti umani, razionalità, sentimento*.³² La tesi è enunciata chiaramente ed è tipicamente in linea con il pensiero di Rorty: “se un progresso intellettuale importante abbiamo fatto in questo secolo, è stato il costante declino dell'interesse per questa baruffa fra Platone e Nietzsche su ciò che noi siamo veramente. Si diffonde sempre di più la tendenza a trascurare una domanda come ‘Qual è la nostra natura?’ per sostituirla con un'altra, ‘Che cosa possiamo fare di noi stessi?’. Siamo molto meno inclini dei nostri antenati a prendere sul serio le ‘teorie della natura umana’, a fare dell'ontologia, della storia o dell'etologia una guida al vivere, a porre una domanda ontologica come ‘Che cosa siamo?’; questo perché abbiamo capito che la principale lezione sia della storia, sia dell'antropologia è che siamo straordinariamente malleabili. Stiamo imparando a pensarci come l'animale versatile, proteiforme, capace di plasmare se stesso, e non più come l'animale razionale – o crudele”.³³

Da questa citazione piuttosto lunga si possono trarre due indicazioni: una riguarda il generale tenore anti-fondazionalista di Rorty, che è già noto; l'altra è, però, piuttosto sorprendente e riguarda il fatto che mentre Rorty censura ogni tentativo di formulare una filosofia della storia – nella forma di una conoscenza del bene e del vero, del progresso, dello spirito – che costituirebbe il contenuto cognitivo delle nostre intuizioni e le guiderebbe dalle forme confuse a quelle sempre maggiormente adeguate, tuttavia, mostra sorprendentemente di averne una lui stesso. L'uso della prima persona plurale che si riscontra in molte di queste formulazioni di Rorty, infatti, non è un semplice espediente retorico, bensì segnala due cose allo stesso tempo: una è l'indirizzarsi verso un

³¹ Per un chiaro esempio di questa strategia si veda T. Regan, *Gabbie vuote*, trad. it., Casale Monferrato, Sonda, 2009.

³² *VP*, pp. 157-174.

³³ *VP*, pp. 159-160

uditorio che Rorty pensa sufficientemente omogeneo – immagino si tratti di quello della sinistra liberale –, uditorio che è sensibile alla ricapitolazione delle “nostre intuizioni – culturalmente condizionate – di quale sia, in tutta una serie di situazioni, la cosa giusta da fare”³⁴; ma l'altra è il contenuto piuttosto preciso di tale filosofia della storia, che è un contenuto esistenzialista. È per la sua fondamentale aderenza a questo contenuto esistenzialista che Rorty può proclamare la sua fiducia nell'idea che la nostra specie è composta enti che continuamente plasmano se stessi. La nostra esistenza precede la nostra essenza, per ripetere uno slogan esistenzialistico che godette di una certa fortuna.

Sfortunatamente, Rorty si rende colpevole di una disanalogia che, se non è sospetta, è per lo meno piuttosto imprecisa. Infatti, mentre il contenuto di specie umana è relativamente univoco e fa parte dei concetti scientifici, consentendoci precise identificazioni e altrettanto precise reidentificazioni, quello di ‘individui di questa stessa specie che continuamente plasmano se stessi’ è un contenuto che si dirige in una direzione precisamente opposta. In realtà, Rorty potrebbe dire che non è così, o meglio sarebbe così se noi riproponessimo la frustra distinzione tra natura e cultura. Però, lui stesso non sarebbe certo pronto a seguire sino in fondo il supposto tramonto di questa distinzione. Mi sembra alquanto improbabile che sarebbe disposto a sostenere sulla base del suo concetto di individui che plasmano continuamente se stessi, che noi possiamo decidere di plasmarci e di viverci come degli astici o come dei ricci. E, tuttavia, va riconosciuto all'argomento di Rorty che c'è qualcosa di attraente nella sua idea. Che cosa precisamente? Non tanto una certa volontà di potenza che deriva dalla possibilità di plasmare continuamente noi stessi, quanto il fatto che effettivamente per noi i confini dei nostri spazi culturali non sono mai precisamente delineati. Questo perché il concetto di cultura individua fenomeni molto diversi. Individua sia le pratiche della riproduzione sociale che si sono rivelate necessarie e sufficienti, ma non individua affatto quelle che invece sono sufficienti senza essere necessarie. Individua le forme culturali che durano da secoli, ma non individua affatto se alcune forme culturali alle quali noi siamo particolarmente affezionati – i diritti umani, ad esempio, o i Beatles – possano essere persistenti o siano invece delle forme di breve durata. Ha l'effetto positivo di valorizzare culture del passato o culture minoritarie, ma non fornisce affatto alcun criterio per discriminare fra le culture che desideriamo preservare e quelle che vogliamo invece lasciarci alle spalle. Perché, a meno che non si sostenga che tutte le culture stanno sul medesimo piano – quella illuministica e quella delle cinque famiglie mafiose di New York – ci ritroviamo sempre di fronte alla responsabilità di una scelta. Tale responsabilità ha declinazioni relativamente nuove per noi di fronte alle culture minoritarie. Dovremmo esporle o non esporle all'influenza della cultura occidentale? Fa-

³⁴ *VP*, p. 161

chendolo non si rischia di farle inevitabilmente morire? È di un qualche conforto narrare agli esponenti della cultura minoritaria la storia di una specie che continuamente plasma se stessa? Non penso sia una strategia di difesa dialettica della filosofia della storia di Rorty che avrebbe molte possibilità di successo.

In realtà, Rorty ha in mente una determinata cultura che parrebbe sia da lui ritenuta superiore alle altre in quanto potrebbe incarnare le virtù della tolleranza che ci sono trasmesse dalle nostre tradizioni umanistiche e illuministiche. Questa cultura – la nostra culturale liberale e democratica e affluente – riguarda ai costituenti del suo passato o incorporandoli nell'attualizzazione – i diritti umani e la tradizione umanistica, ad esempio – o distanziandosene nella tradizione – le guerre di religione e la nascita dell'idea di tolleranza – e riguarda alle culture minoritarie o opponendosi ad esse – l'estremismo islamico o l'estremismo della destra estrema e xenofoba in occidente – oppure adottando un atteggiamento di *pietas* – quello che potrebbe essere l'atteggiamento verso una cultura quale quella aborigena. Si tratta, in quest'ultimo caso, di un atteggiamento che non è corretto definire come incorporazione né tanto meno come opposizione. Piuttosto, l'atteggiamento verso culture ancora percepite come 'altre' è analogo alla conservazione di un reperto museale. Si tratta di una traccia che è giunta sino a noi, che noi non intendiamo consapevolmente far morire, ma neppure rivivere e che speriamo che esponendola alle nostre tradizioni e alle nostre possibilità tecniche possa rimanere, appunto, una traccia incorporabile nel nostro patrimonio intellettuale.³⁵ Gli effetti complessivi di questi atteggiamenti, che sono ovviamente contemporanei, dovrebbero inclinare la nostra cultura secolarizzata e secolarizzante verso una dimensione di ancor maggiore tolleranza e di inclusione sempre maggiormente vasta di ciò che è estraneo. Naturalmente, c'è qualcosa di paradossale nell'incorporare l'estraneo a patto che sia incorporabile – desideriamo che rimangano vestigia della antica cultura precolombiana maya, ma non desideriamo ravvivare la tradizione dei sacrifici umani –; ma questo incorporamento è per Rorty frutto di una sorta di negoziazione tra culture conflittuali.³⁶ Tale negoziazione è l'autobiografia vivente di individui che fanno parte di almeno un'altra tradizione culturale oltre alla nostra. Questa è un'idea senz'altro nobile di Rorty, ma ci sarebbe da discutere sul fatto che questa autobiografia sia il risultato di una reale negoziazione fra attori paritetici, presenti in una medesima persona. Lo stesso fortunato evento che tale negoziazione possa concludersi con l'incorporamento di una ennesima biografia nella nostra cultura occidentale, laica, liberale, tollerante, affluente indica una maggiore forza di una delle due parti. Se fosse in atto una reale negoziazione tra attori paritari, non si potreb-

³⁵ Sugli equivoci di questo atteggiamento si veda L. Osborne, *Il turista nudo* (2006), trad. it. Milano, Adelphi, 2006.

³⁶ *VP*, p. 12.

be escludere che la tradizione culturale occidentale sia incorporata nella tradizione culturale minoritaria, ovvero che la nostra tradizione divenga l'elemento minoritario al quale guardare con condiscendente *pietas*. Ma nessuno di noi pensa a una cosa del genere. Nessuno pensa che la cultura occidentale possa divenire l'elemento minoritario, sebbene accudito con particolare cura, di un rinascimento aborigeno o maya che sostituisca la nostra cultura. Non sto dicendo che questi eventi siano impossibili. Per quanto improbabili, tali eventi o altri simili rientrano tra le possibilità della storia. Sto dicendo invece che noi non ne contempliamo la possibilità pragmatica, quando ragioniamo di negoziazione tra tradizioni culturali potenzialmente configgenti nei termini di Rorty. L'autobiografia frutto di una negoziazione è anche il risultato di una parziale capitolazione di chi coltiva più identità culturali, inutile nasconderselo, a favore di quella più forte, sebbene con i più nobili intenti.

La coerenza degli intenti anti-fondativi credo sia una caratteristica che vada riconosciuta a Rorty, sebbene generi notevoli aporie. Queste aporie si ritrovano in maniera particolarmente evidente, a mio modo di vedere, soprattutto nel saggio che Rorty dedica al femminismo, *Femminismo e pragmatismo*.³⁷ Le lotte di liberazione della donna, che hanno condotto a una sostanziale parità nell'Occidente affluente e liberale, non dovrebbero essere interpretate secondo Rorty come un esempio di universalismo morale che chiarifica sempre maggiormente se stesso. "I filosofi universalisti come Kant postulano che tutto lo spazio logico indispensabile alla deliberazione morale sia già dato, che sia possibile non solo formulare ma rendere plausibili, in un linguaggio già disponibile, tutte le verità sul giusto e l'ingiusto" (p. 191).³⁸ Questa idea è per Rorty in palese contraddizione con l'idea di progresso morale, che è appunto l'idea stessa di comunità sempre più inclusive, e tale contraddizione è un eccellente motivo per abbandonare l'universalismo a favore dello storicismo. Si tratta, però, proprio di un buon motivo? Non penso sia così, per il semplice fatto che non siamo affatto obbligati da nessuna ragione logica ad accettare assieme all'idea dell'universalismo – che, incidentalmente, non è affatto detto debba coincidere con forme di deontologismo stretto – anche l'idea che il linguaggio della deliberazione morale sia già dato ora in maniera completa. Hart a proposito del sistema del diritto affermava l'esistenza di una zona grigia del diritto, ossia di un'area dove non è chiaro come i principi del diritto debbano essere applicati.³⁹ Questa zona grigia è ineliminabile per il semplice fatto che il diritto ha a che fare con la vita umana e questa non è prevedibile in tutte le sue implicazioni future. Al medesimo modo e forse a maggior ragione, penso dobbiamo guardare all'esperienza morale. L'esperienza morale è realmente onnipervasiva e credo che solo dei fondamentalisti potrebbero pensare di essere già in possesso di

³⁷ *VP*, pp. 190-209.

³⁸ *VP*, p. 191.

³⁹ Hart H., *Il concetto di diritto* (1961), trad.it. Torino, Einaudi, 1992.

un linguaggio perfettamente adeguato alla descrizione di ogni realtà possibile. Quindi, quanto Rorty imputa all'universalismo kantiano non è un'accusa realistica, più di quanto sia imputare allo storicismo, senza ulteriori specificazioni, una incapacità di riconoscere generalità nell'esperienza morale. Al medesimo modo di quanti Rorty accomuna sotto l'etichetta forse un po' troppo comoda di 'storicisti', anche l'universalista può ben pensare che l'esperienza morale sia l'ampliamento dello spazio logico della grammatica morale. Del resto, la storia dell'emancipazione femminile potrebbe essere scritta da questa prospettiva, così come la storia dei movimenti anti-schiavistici. È da sottoscrivere l'affermazione di Rorty che "Può accadere, per esempio, che le ingiustizie non siano percepite come tali nemmeno da quelli che le subiscono, finché qualcuno non inventa una nuova parte mai recitata fino ad allora; solo se qualcuno ha un sogno, ma anche una voce per descrivere il suo sogno, ciò che sembrava natura comincia a sembrare cultura e ciò che sembrava destino comincia a sembrare un abominio morale".⁴⁰ Ma non occorre farlo perché si condivide la sua affermazione che 'vero' significa 'vero in *L*'. Una spiegazione altrettanto buona è che noi non avevamo mai serie ragioni per escludere dal godimento di determinati diritti chi aveva il colore della pelle diverso dal nostro o chi non era un maschio bianco adulto.

Se l'intento è quello di assicurare il maggior sistema totale di libertà a ciascuno compatibilmente con il godimento di un eguale sistema per ogni altro, allora l'onere della prova ricade per chi propone delle restrizioni. La spiegazione universalista nei termini che indicavo sopra pare non esserne intaccata, e anzi ne viene rafforzata. Il fatto è che per Rorty plaudere all'estensione dei diritti – a una maggiore inclusività della comunità umana – ha sempre, inevitabilmente, un sapore etnocentrico. Siamo noi che parliamo, in fin dei conti, e questo aspetto ineliminabile ci dovrebbe far sospettare che l'intrascendibilità del 'noi' – in definitiva, del nostro linguaggio – sia molto più semplicemente, ancora una volta, l'intrascendibilità di un pregiudizio. Fortunatamente, nessuna delle nostre credenze è, nel suo contenuto specifico e non nel suo orizzonte universale – quello del linguaggio che permette che 'vero' significhi 'vero in *L*' –, intrascendibile. Ma per mezzo di che cosa le nostre credenze, anche quelle più disgraziate, vengono trascese? Rorty ha in mente un meccanismo analogo a quello evolutivo, caro a certi pragmatisti – ad esempio, Dewey –. Secondo questo meccanismo come i geni che attualmente esistono sono quelli che sono sopravvissuti per la loro maggiore *fitness* ai cambiamenti, allo stesso modo l'analogo dei geni nel mondo delle credenze – che alcuni chiamano, come anche Rorty, 'memi' – sopravvive perché è in grado con maggior successo di lottare per acquisire spazio culturale, maggiore successo riproduttivo e così via. Geni o memi che siano, nell'un caso come nell'altro, la sopravvivenza di costituenti

⁴⁰ *VP*, p. 191.

naturali o culturali non costituisce affatto una prova della loro maggiore aderenza né a un fine – poiché la natura non ha teleologia – né a una natura essenziale – poiché l'uomo si autoproduce –. Come non esiste *telos*, insomma, così non esiste natura umana.

Una delle parole chiave in questo discorso credo sia 'successo'. Il successo evolutivo è fundamentalmente diverso dal successo dei prodotti culturali. Nel primo caso, la sopravvivenza è la semplice evidenza del successo riproduttivo di una mutazione. Nel secondo caso, il successo di un'idea da che cosa è prodotto? Sarebbe sensato dire che la sconfitta del nazismo è la prova della inadattabilità riproduttiva di un determinato insieme di credenze razzistiche, misticismo neo-pagano, politiche di rapina e guerre di sterminio? A me questa non sembra una grande spiegazione, almeno per il fatto che presuppone quanto, appunto, si deve spiegare – la sconfitta del nazismo –. Non è una spiegazione buona anche perché noi abbiamo evidenze di altri episodi noti nella storia dove il miscuglio di almeno alcune di queste credenze ha prodotto un risultato vantaggioso per chi le professava. Infatti, fatta eccezione per l'elemento neo-pagano, alcuni interpretano la conquista europea delle Americhe come un episodio guidato da quelle credenze e da quelle politiche. Ma vi è un altro motivo per il quale l'analogia tra evoluzione biologica e evoluzione culturale non mi sembra molto persuasiva. Le mutazioni genetiche sono mutazioni casuali, per questo non manifestano nessuna teleologia. L'unica teleologia possibile implicherebbe un altro genere di giudizio, non conoscitivo, bensì estetico, quella teleologia senza *telos* di cui parla Kant. Ci ritornerò sopra tra un attimo. Le mutazioni dei memi, gli analoghi culturali dei geni, invece, non sono casuali, bensì introdotte come elementi strutturali della riproduzione sociale e sono volontarie e, talvolta, esplicitamente deliberate, sebbene non lo debba altrettanto essere la loro diffusione. Senza scomodare i grandi avvenimenti storici, si pensi alla nozione di marketing virale. Quindi, i memi manifestano non l'assenza, ma piuttosto la presenza costante di un *telos*. Del resto, l'importanza del femminismo è per Rorty precisamente questa, ossia aver creato un linguaggio per plasmare un nuovo genere di personaggio sulla scena sociale, la donna emancipata e portatrice di diritti peculiari. Si tratta di una vera e propria creazione e non della scoperta di una dimensione, finora ignota, di quella categoria naturale che pur sempre continuiamo a chiamare donna. Per Rorty qui non esistono generi naturali, dei quali scopriamo eventualmente proprietà, bensì enti che noi plasmiamo con la capacità creativa del linguaggio. Siamo in presenza di una estetizzazione della dimensione morale e della dimensione politica che ancora una volta utilizza, più che strumenti pragmatistici, strumenti esistenzialistici.

Penso che ci siano implicazioni paradossali e forse sgradevoli in questa idea di Rorty. Se davvero 'donna' non indica affatto un genere naturale, allora dobbiamo semplicemente pensare che 'donna' per noi e 'donna' per un'altra

epoca storica antecedente la nostra vogliono dire cose diverse e incommensurabili. Si dovrebbe, allora, coerentemente sostenere che quelli che per noi ora sono torti, violenze, violazioni di diritti inviolabili, un tempo non lo siano stati. La possibilità del giudizio etico rimarrebbe così confinata alla puntualità del presente e avrebbe scarse possibilità addirittura di estendersi al futuro prossimo. Tuttavia, come notava anche Hume, il contenuto di un giudizio morale non è vincolato né dalla distanza nello spazio né da quella nel tempo. Un atto esecrabile rimane tale sia che lo si commetta a Ulan Bator, sia che sia stato commesso quattro secoli fa. Altrimenti si dovrebbe ammettere che uno stupro commesso in Italia sia un atto immorale, mentre se è commesso in Sudan ora o molto tempo fa non lo è o non lo è stato. Queste considerazioni fanno parte dell'esperienza morale di ciascuno di noi, ma per quale motivo ci sembrano così forti? Io credo che questo accada perché tendiamo a investire il nostro giudizio morale di una portata generale o universale, ma non perché siamo stati affetti irrimediabilmente da un pregiudizio etnocentrico, eurocentrico, antropocentrico che la terapia rortiana, pragmatista e storicista, finalmente ci consente di dimettere, quanto per una qualità intrinseca allo stesso giudizio morale. Il giudizio morale infatti ha ambizioni di imparzialità, nel senso preciso che fa parte della sua stessa struttura di giudizio morale il tentativo di incorporare un punto di vista superiore a quello di chi lo enuncia. È questa, del resto, la differenza tra il giudizio morale e il giudizio di gusto. Senza questa differenza semplicemente il giudizio morale non esisterebbe. Possiamo anche ammettere che tutti quelli che finora sono stati enunciati dagli esseri umani non siano nient'altro che giudizi di gusto, ma allora rimarrebbe da spiegare perché continuiamo a costruire giudizi che hanno quella pretesa.

La terapia che propone Rorty non è una terapia di riforma del giudizio morale, ma una cura che uccide il malato. Bisogna, viceversa, riconoscere che il giudizio morale è soggetto inevitabilmente a molteplici distorsioni. Inevitabilmente, perché non può che essere enunciato che da un soggetto. La terapia però dei pregiudizi che molto spesso sono incorporati nei nostri giudizi, non è fare a meno delle caratteristiche di generalità, universalità, imparzialità del giudizio morale, ma mettere alla prova il nostro giudizio con i giudizi degli altri. Questi altri non sono altri soggetti indeterminati, ma sono appunto la comunità vivente dei soggetti con i quali dialoghiamo, le conoscenze trasmesse dal passato, la costruzione di esperimenti mentali rivolti al futuro e a situazioni ancora poco chiare. Non riesco a vedere altro sistema per rendere i nostri giudizi sempre più completi, raffinati e maggiormente aderenti alla nostra esperienza. Perché, se da un lato, la nostra esperienza è creatrice di nuovi fatti, e ciò avviene indubbiamente, da un altro lato, la nostra esperienza è riconoscere qualcosa che già c'è o che già c'era. In questo senso, l'idea di Rorty che prima che il femminismo prendesse la parola non c'erano molte donne in senso completo è davvero singolarmente e intenzionalmente equivoca. Da una parte,

infatti, suggerisce che il linguaggio del femminismo ci ha aiutato a riconoscere delle potenzialità. E questa è cosa che nessuno potrebbe essere in grado di negare ragionevolmente. Da un'altra parte, invece, gioca con la sua idea che è stato il femminismo a creare le donne, nel senso che le ha inventate dando loro una voce che prima non esisteva. Il termine latino 'inventio' ha un significato duplice, come è noto. Significa tanto 'invenzione' quanto 'scoperta'. Ma questa ambiguità non dovrebbe essere giocata in questo caso, perché gli esiti cui si presta sono letteralmente paradossali. Noi non diciamo di aver inventato i neuroni, oppure le foci del Nilo. Perché mai dovrebbe essere più sensato dire che abbiamo inventato le donne? Una nota di Rorty mi pare particolarmente interessante a questo proposito. "I pragmatisti non negano che gli enunciati veri siano sempre tali (anche se purtroppo in passato ho ipotizzato che potessero non esserlo [...]). Stout [...] mi critica, giustamente, per questa posizione e afferma che i pragmatisti dovrebbero riconoscere, come chiunque altro, che un enunciato come 'La schiavitù è assolutamente ingiusta' è sempre stato vero, anche in quelle epoche in cui sarebbe apparso pazzesco a tutte le persone interessate, compresi gli schiavi (i quali speravano che la propria tribù tornasse in forze e facesse schiavi i loro padroni). Ai pragmatisti basta una cosa sola: che questo enunciato non sia *reso* vero da qualcosa di diverso dalle credenze che useremmo in suo appoggio, e in particolare da qualcosa sul tipo della Natura degli Esseri Umani".⁴¹ Credo, tuttavia, non sfugga che se sono esclusivamente le credenze che rendono vero un giudizio su uno stato di cose, allora siamo ricondotti precisamente al punto di partenza, poiché quando non avevamo determinate credenze non avremmo potuto formulare il corrispondente giudizio che sarebbe stato il solo a esprimere quelle credenze adeguate a rendere vero lo stato di cose corrispondente.

In un certo senso, quindi, Rorty non soltanto è costretto ad ammettere che lo stato di cose corrispondente non esisteva per noi – cosa di per sé dubbia, ma che si potrebbe anche sostenere con parecchie clausole –, ma anche che potrebbe non esistere in futuro. La posizione è ambigua. Certamente, poiché il vero e il falso esistono nel giudizio, si può anche dire, come faceva Aristotele, che era un realista, che i giudizi rendono vere delle credenze. Se per vero però intendiamo esistente, allora la cosa non funziona più e dobbiamo dire che c'è stato un tempo – la maggior parte del tempo storico, in effetti – in cui la schiavitù non era sbagliata, in cui le donne, come sono concepite dal femminismo, non esistevano e, quindi, non potevano essere conculcate. Ma allora chi veniva ridotto in schiavitù, conculcato, represso, stuprato? Qualcosa che adesso non fa semplicemente più parte di quel linguaggio che rende vero in L , quanto una volta era sbagliato in L_1 ? Rorty precisa che quando sosteniamo che delle credenze sono vere indipendentemente da noi, come ad esempio le

⁴¹ *VP*, p. 362.

leggi della fisica, le quali sono sempre vere, stiamo dicendo che sono causalmente indipendenti dalle nostre credenze. Se diciamo che la schiavitù è sempre sbagliata, stiamo dicendo che è possibile immaginare un tempo dove la schiavitù sarebbe stata sbagliata per una comunità, se tale comunità avesse avuto le capacità immaginative di formulare i giudizi corrispondenti. Per questo la verità atemporale delle leggi della fisica è una verità concettuale, mentre la verità dei giudizi morali è una verità di fatto. A me anche questa concessione sembra equivoca. Da una parte, è evidente che i giudizi morali vengono messi alla prova nella storia – ma questo pare essere in un certo senso vero anche dei giudizi che riguardano gli oggetti fisici –; da un'altra parte, sembra impossibile conservare l'idea di progresso morale, alla quale Rorty e molti di noi sono affezionati, senza avere una posizione in qualche modo realista. Non inventiamo che la schiavitù sia sbagliata, che la sottomissione della donna sia ingiusta, e, magari un domani, che saremo capaci di ammettere che ci comportiamo verso gli animali in maniera tale da aver creato un'«eterna Treblinka».⁴²

La carenza di strumenti immaginativi non comporta affatto che non esista la realtà che in futuro sarà adeguata a giudizi maggiormente raffinati. «Maggiormente raffinati» significa che sono capaci di tenere in conto condizioni più complete di descrizione della realtà rispetto a giudizi concorrenti e/o antecedenti. Questa preoccupazione è assente in Rorty, perché ci impegnerebbe in una qualche ontologia, la quale ci darebbe l'illusione che sia possibile svincolarci dal nostro irrimediabile etnocentrismo. La stessa convinzione liberale che non pone tutte le tradizioni sul medesimo piano e che, quindi, ci consente di nutrire un giudizio positivo ad esempio sull'estensione dei diritti umani e sulla costruzione di comunità sempre più inclusive, è essa stessa un prodotto etnocentrico. Il liberale post-moderno, ossia il liberale anti-rappresentazionalista, non dovrebbe semplicemente curarsi del fatto di essere incappato in un paradosso e limitarsi a dire che anche se c'è il paradosso, allora tanto meglio per noi. Io penso, invece, che il liberale dovrebbe esporre tutte le ragioni, che certamente non mancano, per sostenere le sue evidenze a favore di determinate convinzioni sull'eguaglianza. Ovviamente, queste ragioni potrebbero essere molto estese e, di fatto, non esaurirsi una volta per tutte. Per quale motivo? Il liberalismo è una concezione anti-autoritaria e sospettosa di ogni pregiudizio e di ogni etnocentrismo – anche, eventualmente, del proprio – ed è, quindi, nella natura stessa della pratica liberale che le ragioni che si portano a sostegno ad esempio dell'imparzialità, della limitazione del potere statale, dei diritti individuali, delle condizioni materiali che potrebbero permettere lo sviluppo pieno dei diritti non siano mai esaurite, sia per il fatto che la vita stessa e la storia ci riservano sempre nuove condizioni di esercizio della libertà e nuove tentazioni per l'esercizio di efferate crudeltà, sia perché l'interlocutore che contesta il li-

⁴² C. Patterson, *Un'eterna Treblinka* (2002), trad. it. Roma, Editori Riuniti, 2003.

beralismo è una persona in carne ed ossa, le cui ragioni non possono essere ignorate e vanno discusse, e casomai, confutate.

Il nostro rapporto con altre tradizioni deve essere precisamente di questo genere, di tolleranza inclusiva e non di semplice tolleranza dispositiva. Per ‘tolleranza inclusiva’ intendo quell’atteggiamento che discute le tradizioni alternative o antagoniste al liberalismo per giungere a un giudizio di compatibilità in tutto o in parte con quelle stesse tradizioni. Per ‘tolleranza dispositiva’ intendo, invece, quell’atteggiamento che si limita a rilevare l’esistenza di tradizioni alternative e/o confliggenti. A me pare che quello di Rorty sia un atteggiamento dispositivo che abdica alle responsabilità del prendere posizione e che è, al medesimo tempo, irrealisticamente e irenicamente, distante dalla situazione drammatica della storia. L’idea stessa che il compito di una sinistra riformata post-leninista e post-moderna sia alleviare la crudeltà e ridurre l’avidità è singolarmente indeterminata e lasciata a buone intenzioni piuttosto superficiali, mentre il programma politico e ideologico di queste buone intenzioni rimane del tutto vago. Forse che questi buoni sentimenti non potrebbero essere coltivati anche da chi si colloca a destra dello spettro politico? Forse la maggior parte dei programmi politici, almeno dei gruppi che operano nelle democrazie liberali, non incorporano queste buone intenzioni? E perché dovremmo averle, se pensiamo che alle spalle di queste non esiste nulla, al di fuori di un pallido etnocentrismo insicuro perfino di se stesso? In realtà, all’idea dei diritti umani e della loro estensione io credo sia consustanziale una determinata idea della crescita della conoscenza, morale e di altro genere, quel genere di conoscenza che ci fa pensare che trattare le donne, ad esempio, in maniera discriminatoria sia infondata, mentre trattarle come portatrici di diritti inalienabili abbia delle ottime ragioni argomentative dalla sua. Tutto questo per Rorty è una materia di speranza e non di conoscenza, poiché non abbiamo nessuna conoscenza non empirica sulla natura umana a prescindere dalla nostra collocazione etnocentrica, che possa sostenere la nostra idea di estendere i diritti umani e creare una comunità umana sempre maggiormente inclusiva. Questa è una strana idea, perché non risulta chiaro come una messe imponente di conoscenze empiriche – derivate, poniamo, dall’antropologia, dalla biologia, dalla storia – non possa essere presa in considerazione per modellare i nostri giudizi etici. Ad esempio, se fosse vera la credenza cartesiana che gli animali non sono null’altro che delle macchine biologiche limitate alla *res extensa* e prive della *res cogitans*, allora la maggior parte, se non tutte, le istanze animaliste sarebbero prive di contenuto. Per quale motivo dobbiamo rinunciare alle conoscenze che ci mostrano che le razze umane in realtà non esistono e condividiamo la quasi totalità del patrimonio genetico? Per quale motivo non dovremmo tenere conto delle ricerche storiche che documentano le nostre capacità di compiere efferate crudeltà? Tutti questi elementi sono irrilevanti alla formulazione del giudizio morale? Rorty fornisce del giudizio morale una de-

scrizione inadeguata, la quale, per scopi essenzialmente polemici, lo riduce a una caricatura. Non sostenuta dalle nostre conoscenze la stessa immaginazione è un pallido fantasma e la speranza di essere capaci di creare una comunità umana sempre più inclusiva rimane una questione di gusto individuale, priva della capacità di permanere come problema morale, storico, politico, e teorico.