

Il Libro del Mese

programma kantiano basato su un'articolazione logicizzante dei dati empirici; le scuole dell'analisi del linguaggio di Oxford e di Cambridge hanno sostituito alle rappresentazioni accurate dei filosofi del Seicento delle analisi accurate di enunciati per farne altrettanti fondamenti della conoscenza. Tutti hanno continuato a riprodurre le classiche dicotomie kantiane tra concetto e intuizione, tra forma e contenuto, tra universale e particolare come se si trattasse di nozioni pre-analitiche e pre-teoriche. Esse sono invece, secondo Rorty, ingredienti intellettuali che la filosofia ha elaborato affrontando problemi che essa stessa storicamente ha posto, mentre era vittima dei propri fraintendimenti e delle proprie illusioni.

In questo senso, tutta la filosofia della mente contemporanea, tutta la letteratura analitica sul *Mind-Body Problem* non costituisce per Rorty un'autentica indagine cognitiva; è piuttosto la conseguenza storico-culturale di una manipolazione concettuale che ha instaurato una "rottura ontologica" entro quella che è stata ed è una semplice differenza di vocabolari, tra ciò che chiamiamo "mentale" e ciò che chiamiamo "fisico", e che ha definito "il mentale" nei termini di un'interiorità alla quale ciascun uomo avrebbe un accesso privilegiato. Ma allora per Rorty il dualismo mente-corpo è una metafora filosofica, che non si è originata da una ricerca diretta su entità che risultino in qualche modo autentiche, ma dall'epistemologia cartesiana e post-cartesiana che per fissare una sfera di indubitabilità ha generato la finzione della mente (pp. 46-7).

Nel corso delle sue analisi Rorty sorprende con molta acutezza le tracce dell'epistemologia kantiana in gran parte della filosofia analitica sotto la forma della fondazione di una nozione di conoscenza, come rappresentazione di qualcosa "là fuori" di cui essa è vera. Strettamente collegata al modello kantiano è la strategia di Russell e del neo-positivismo logico, con la distinzione tra enunciati veri in base al proprio significato (analitici) e enunciati sintetici; che serve a garantire con i primi il significato e l'identità di ciò di cui si parla, e con i secondi la possibilità di proferire enunciati veri o falsi sulla medesima cosa di cui si parla sia pure in modi diversi. Qui si rivelano essenziali per Rorty l'apporto di Quine, che ha liquidato quella dicotomia e ha finito per concludere che necessari sono soltanto quegli enunciati sui quali nessuno trova da ridire, e l'apporto di W. Sellars, per il quale riconoscere un episodio intellettuale come episodio cognitivo

non significa darne una descrizione empirica, ma calarlo nello spazio logico-linguistico delle giustificazioni e della stessa capacità di esibire le giustificazioni di quanto noi asseriamo (p. 107). Avvalendosi delle analisi di Quine e di Sellars, della concezione di Dewey della verità quale "asseribilità garantita", nonché dell'opera dell'ultimo Wittgenstein, Rorty avanza la sua proposta di un behaviorismo epistemologico (pp. 131 sgg.) che spiazza la nozione di conoscenza come rappresentazione di cose, di fatti, di stati di cose e la

sembrano affliggere maggiormente le scienze umane, le *Geisteswissenschaften*, e meno invece le scienze della natura, le *Naturwissenschaften* (pp. 141-151).

È noto che, proprio per le difficoltà insorte all'interno dei programmi del neo-positivismo, dalla fine degli anni Cinquanta si è sviluppata, ad opera di Kuhn, Hanson, Feysabend, un'epistemologia dei paradigmi, degli schemi concettuali nei quali vengono articolate versioni dell'esperienza tra loro incommensurabili. Questa epistemologia ha avuto

"ancorare" le teorie al mondo, sono a loro volta relative alle teorie; teorie che noi pratichiamo in quanto le consideriamo buone, e non perché esprimano i "criteri giusti" o i "criteri della Natura" (p. 227). Dunque per Rorty "l'esigenza di una teoria del riferimento rappresenta una confusione tra il desiderio 'semantico' senza speranza di una teoria generale che dica di che cosa le gente 'parla in realtà', e l'altrettanto disperato desiderio 'epistemologico' di un modo per confutare lo scettico e garantire la nostra pretesa di star par-

pistemologia, perché al contrario essa vive proprio nell'allarme che quello spazio possa essere occupato (p. 239). L'ermeneutica è come un interlocutore che interviene nella conversazione dell'umanità per negare che vi sia una struttura intellettuale permanente e a-storica, sulla base della quale stabilire l'universale commensurabilità di tutti i vocabolari delle culture umane (p. 240). Se interpreto bene Rorty, l'ermeneutica respinge l'idea di un'universale commensurabilità di tutti i discorsi non solo sulla base delle analisi sino a qui condotte, ma perché essa stessa è l'adempimento di tale incommensurabilità: perché essa è il portatore del discorso anormale a fronte del discorso normale impersonato dall'epistemologia, la quale riflette le procedure condivise dalla scienza del giorno. L'ermeneutica impersona nuovi valori, fuori della norma, nuove istanze, precisamente l'istanza reattiva da parte dell'uomo di riscrivere incessantemente la storia di se stesso, per allontanare la terrificante prospettiva che non ci possa essere qualcosa di nuovo sotto il sole (p. 299).

L'ermeneutica è un discorso edificante, nel senso di formazione di sé, di *Bildung*, di sforzo incessante di strapparsi a sé (p. 276), di riscrivere continuamente se stessi e di mantenere in vita la conversazione umana contro ogni tentativo di farla tacere (p. 290). Nondimeno, avverte Rorty, l'ermeneutica vive in una simbiosi intellettuale inevitabile con l'epistemologia, la quale al contrario rappresenta valori e pratiche condivisi, popolari e ben protetti. Fuori di questo rapporto simbiotico con l'epistemologia, l'ermeneutica sarebbe follia, decadrebbe in una forma di delirio; essa interviene invece sia per chiarire relazioni tra vocabolari e discorsi tra loro incommensurabili nell'ambito della conversazione umana (p. 241), sia per proiettare nuovi valori, per destare nuovi allarmi nei confronti di quelle stazioni di riposo ("resting places", come li avrebbe definiti W. James) rappresentate dall'epistemologia. Conseguentemente Rorty, mentre si avvale delle prospettive ermeneutiche aperte da H.G. Gadamer, respinge i programmi dell'ermeneutica trascendentale e della prammatica trascendentale della comunicazione avanzata da Apel e da Habermas, che pretendono di interpretare contemporaneamente il ruolo del filosofo sistematico e costruttivo e quello del filosofo edificante, imprigionando l'ermeneutica nella gabbia del trascendentalismo kantiano allo scopo di definire una volta per tutte, come vuole precisamente Habermas, "la struttura categoriale degli oggetti di un'esperienza possibile" (p. 294).

Per tutto questo e altro ancora Rorty ci mette in guardia contro l'idea che, fatti tutti i conti, si possa o si debba dire in quale direzione la conversazione umana procederà in futuro. Tutti gli esiti sono possibili a questo riguardo, non ci sono né garanzie, né scacchi inevitabili. Quello che però resta, che nella prospettiva pragmatista di Rorty è buono da pensare e buono da fare, è la tensione non verso una prospettiva che precluda tutte le altre, ma verso l'interesse e la spinta a introdurre nuove scelte e nuovi valori non protetti, non ancora popolari, non fondati, che abbiano la capacità di strapparci dai nostri vecchi io, dalla ripetizione della medesima versione di noi stessi, e che ci aprano alla forza dell'estraneità per pensare qualcosa di nuovo, e anche vivere qualcosa di nuovo.

non siamo in grado di caratterizzare a priori e in generale quella che, in una data circostanza, ci apparirà come la scelta più ragionevole, non siamo in grado di stabilire (a priori e in generale) quali obiezioni riterremo convincenti e quali evidenze perentorie. I "punti di partenza" — regole, criteri, dati — sono ineliminabilmente contingenti. Accettare questa contingenza significa accettare l'eredità dei nostri simili, e il dialogo con essi, come il nostro solo criterio direttivo" (p. 172).

Si può discutere se queste condizioni, in cui è evidente l'influenza dell'ultimo Wittgenstein e dell'ermeneutica, meritino il nome di pragmatismo. Specialmente il tentativo di reclutare al partito ermeneutico l'arcimetafisico Dewey è poco convincente (e Rorty stesso ammette di far riferimento più a stimoli che a realizzazioni). E ci sarebbe certamente molto da discutere, oltre che sul nome, anche sul merito della sua proposta. Ma devono essergli riconosciuti almeno due meriti: di avere raccolto fili dispersi nelle opere di filosofi culturalmente distanti, da James a Nietzsche, da Wittgenstein a Gadamer, da Kuhn a Foucault, da Davidson a Derrida, mostrandone la (relativa) convergenza in una posizione teorica interessante; e di avere così delimitato uno spartiacque culturale più complesso dell'ormai tradizionale dicotomia filosofia analitica/pensiero continentale, contribuendo peraltro ad illuminare anche questa opposizione (è interessante, ad esempio, e non è solo una battuta, considerare le due filosofie come le "agenzie di pubbliche relazioni" delle due culture, scientifica e umanistica; ed è immediato pensare ai diversi modelli di intellettuale egemoni rispettivamente negli Stati Uniti (dove l'intellettuale è il professore, e il professore è anzitutto lo scienziato) e sul continente europeo (dove l'intellettuale è lo scrittore, e lo scrittore è in primo luogo il letterato), ai loro processi di formazione, alle diverse funzioni sociali che ven-



gono loro richieste).

La traduzione, oltre a non restituire lo stile scintillante di Rorty (ma questo sarebbe troppo pretendere) contiene numerosi errori. Per limitarci all'Introduzione, "tried-and-true" significa "collaudato", non "trito e ritrito" (p. 25); un compatibilist account è una descrizione compatibilista, non un criterio di compatibilità (p. 28); Iris Murdoch rappresenta un tipo di coscienza morale (variety of moral consciousness), ma non arriva a rappresentare una "varietà di coscienze morali"; verso le "sensazioni brute" Daniel Dennett ha un atteggiamento liquidatorio, ma certo tutt'altro che "cavalleresco" (cavalier) (p. 30); e il medesimo Dennett si propone di sfrondare le nostre intuizioni (weed out our intuitions), non di "abolire ogni intuizione" (p. 31). Un intellettuale bookish è libresco o letterato, ma non "da rotocalco" (p. 33). Infine, l'agente di cui si parla a p. 15 non è un "agente di polizia", ma nientemeno che il soggetto dell'azione morale.

rimpiazza con quella di una pratica linguistica giustificata tra i membri di una comunità sulla base di criteri d'uso condivisi. La conoscenza, sia che essa investa la scienza o la politica o la religione, è un'impresa olistica, che per Rorty si fissa entro un'interazione comunicativa fra esseri umani (p. 133), la filosofia cessa a questo punto di detenere la posizione privilegiata alla quale ha sempre aspirato, per divenire semplicemente un genere letterario e culturale accanto ad altri. E nell'ambito di queste motivazioni e giustificazioni che la conoscenza non è la rappresentazione speculare del mondo da parte del cosiddetto "soggetto conoscente", ma risulta essere una relazione tra proposizioni (p. 283). In questo senso allora non ha però giustificazione, per Rorty, il privilegio che Quine e altri filosofi analitici accordano alla scienza naturale rispetto alle scienze dello spirito; visto che i problemi sollevati da Quine sull'imperscrutabilità della referenza e l'indeterminatezza della traduzione non

l'effetto di suscitare da parte di altri filosofi e epistemologi analitici una reazione che si è estrinsecata in un revival del realismo filosofico, sostenuto in particolare da H. Putnam e S. Kripke. In sostanza, per restituire alla scienza la funzione di uncinare veri e propri pezzi di realtà e assicurare l'universale commensurabilità dei vocabolari scientifici e filosofici, Putnam e Kripke hanno messo all'opera strategie le quali, pagando il prezzo di un impegno ontologico più oneroso, cercano di stabilire una presa diretta delle parole sulle cose attraverso una teoria del riferimento. Anche in questo caso la replica di Rorty è significativa: egli denuncia le motivazioni culturali che sono alla base della teoria del riferimento, mostrando come questa teoria sia la spia di un'ansia di certezza che scaturiscono dalle difficoltà inerenti alla dottrina degli atti e delle proprietà intensionali delle proposizioni di Frege, Strawson e Searle (p. 219). D'altra parte, le relazioni estensionali, che avrebbero il compito di

lando di entità non fittizie" (p. 222). Quello che insomma vuol dire Rorty è che parlare realmente di una cosa X, come cerchiamo di fare nel migliore dei modi, non va scambiato da parte dei filosofi con il parlare di una cosa X reale.

Che ne è a questo punto del destino della filosofia, una volta che essa sia spogliata delle sue finalità e dei suoi progetti più ambiziosi e più forti? L'epistemologia non ha più alcuno spazio per le sue costruzioni? Con questi problemi Rorty si cimenta negli ultimi due capitoli del suo libro nei quali egli modula un percorso dalla filosofia alla ermeneutica, che non ha — come chiariscono Marconi e Vattimo (pp. XXIII-IV) — il significato di un'abiura e di una conversione, ma quello di un'elaborazione originale che dovrebbe portare (nelle intenzioni di Rorty) ad una situazione opportunamente bilanciata tra disciplina ermeneutica e disciplina epistemologica. Infatti, l'ermeneutica non va ad occupare la fortezza oramai abbandonata dall'e-

