



Rivista di Storia delle Idee 1:1 (2012) pp. 55-70
 ISSN.2240-3515 <http://www.intrasformazione.com>
 DOI 10.4474/DPS/01/01/RCR24/16
 Patrocinata dall'Università degli Studi di Palermo

Domenico Agnello

La democrazia non filosofica di Richard Rorty.

Abstract: In this paper the Author introduces the pragmatist philosophical approach of one of the most important philosopher of the last years, that is Richard Rorty. His post-metaphysical philosophy whose roots are the ideas developed by Emerson, Thoreau, James and Dewey implies an anti-foundationalist vision of democracy based on the idea of “ironical” liberal men. This ironical men no longer believes in the traditional values and beliefs but tries to create new vocabularies to sensitize people to the suffering of others. The Author following Rorty’s suggestions stresses the possibilities of this “romantic” democracy against the more traditional metaphysical approaches.

Keywords: R. Rorty, pragmatism, democracy, R. W. Emerson, H. D. Thoreau, W. James, J. Dewey.

Creare la propria mente significa creare un proprio linguaggio, e non lasciare che l'estensione della prima sia determinata dal linguaggio che altri si sono lasciati dietro.¹

L'individuo pragmatico descritto da Richard Rorty ha concluso il suo percorso di maturazione intellettuale, abbandona definitivamente le descrizioni generaliste proposte dalla filosofia. L'individuo si dota di linguaggi, vocabolari, valori, principi, in base alla pratica sociale nella quale è inserito. Autori eclettici come Rorty, Simmel, Thoreau condivisero l'idea che la storia delle idee, caratterizzata dall'illuminismo e dal razionalismo, avesse propugnato una fondazione delle istituzioni in base a criteri storici e assiomatici. La certezza della scoperta moderna venne messa in crisi dall'ipotesi storicista di matrice hegeliana, ma ancora una volta la filosofia finì per essere la ricerca del fondamento.

Il grande compito del futuro però è elaborare una costituzione della vita e della società che crei una sintesi positiva dei due generi di individualismo: concepire l'ideale storico del XVIII secolo con i suoi individui uguali e ugualmente giustificati, legati solamente dalla legge universale e puramente razionale, in una superiore unità con quello del XIX secolo, che compì la sua opera storico spirituale fermando la differenza dei singoli, la legalità propria delle personalità e la loro organizzazione mediante la vita storica.²

Il pragmatismo riassume una fusione di orizzonti filosofici, la distinzione tra analitici e continentali in Rorty è superata da una fusione di orizzonti intellettuali. Le suggestioni intellettuali introdotte dallo storicismo e dall'esistenzialismo di autori come Hegel e Heidegger sono accolte in una prospettiva non fondazionale.

Le parole di Simmel in tal senso echeggiano la volontà dell'intellettuale di ricercare la certezza del ragionamento, ed allo stesso tempo la liberalità dello spirito, della vita vissuta, della storia che ognuno di noi contribuisce a scrivere. Il pragmatismo, nella versione proposta da Rorty, è un continuo atto di mediazione che l'individuo compie tra due complementari necessità: la ricerca di certezze ed il mantenimento concreto delle stesse.

¹ R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Bari 2001, p. 38.

² G. SIMMEL, *Forme dell'individualismo*, trad. it. di F. Andolfi, Armando, Roma 2001, p. 45.

Una riflessione sull'individuo quella pragmatica, un esistenzialismo che vive di questa tensione continua tra vita vissuta e racconto generalista.

La democrazia proposta dal pragmatismo è un'ideologia politica alimentata tanto dai valori generali e dai conseguenti dettati normativi, ma soprattutto dalle battaglie concrete e storiche dalle quali ne discende *fisicità ed estetica*.

[Il] compromesso jeffersoniano riguardo la relazione tra la perfezione spirituale e la politica pubblica ha due aspetti. Il suo aspetto assolutista consiste nell'affermazione che ogni essere umano, senza il beneficio di una speciale rivelazione, ha tutte le credenze necessarie ai fini della virtù civica. Queste credenze scaturiscono da una facoltà umana universale, la coscienza, il possesso della quale costituisce l'essenza specificatamente umana di ogni uomo. Questa è la facoltà che conferisce all'individuo dignità e diritti umani. Ma vi è anche un aspetto pragmatico. Questo aspetto consiste nell'affermazione che, allorché l'individuo reperisca nella propria coscienza credenze che sono rilevanti per la politica pubblica ma indifendibili sulla base delle credenze condivise dai suoi concittadini, egli deve sacrificare la sua coscienza sull'altare dell'utile pubblico.³

La coscienza naturalizzata che il pragmatismo mutuata dalle teorie di Darwin, dagli studi di Sellers, sino ai contemporanei studi sulle neuroscienze, concorrono a determinare un universalismo asettico. Un universalismo che scompare all'apparire dell'*esperienza*, la pratica sociale determina il nostro vocabolario, in sostanza il nostro linguaggio.⁴ Secondo la vocazione antifondazionalista di Rorty la filosofia non dovrebbe rinunciare alla pretesa di un universalismo frutto dell'impegno dei singoli, ma dovrebbe rinunciare alla pretesa di giustificare le istituzioni liberali su basi assiomatiche e astoriche.

Siamo noi a concorrere alla creazione di un universalismo politico, la cui forma si concretizza nelle istituzioni democratiche come spazio del confronto e della mediazione.

La libertà può eliminare le ineguaglianze di classe, che ci provengono dall'esterno e che non sono affatto l'espressione delle nostre differenze reali e personali. Ma se tali ineguaglianze si dispiegano completamente grazie alla libertà individuale, esse premeranno inevitabilmente per esprimersi nelle relazioni reciproche tra gli uomini e così si produrrà anche disuguaglianza esterna come conseguenza della libertà, una disuguaglianza, che sebbene o perché più giusta, potrebbe essere non minore di quella storicamente data. Fu forse una percezione istintiva di questo stato di cose che fece aggiungere alla libertà e all'uguaglianza come terza istanza la fratellanza. Infatti solo tramite una rinuncia morale all'affermazione dei privilegi naturali, si sarebbe potuta ristabilire l'uguaglianza, dopo che la libertà l'aveva abolita.⁵

Rorty e Simmel colgono entrambi la difficoltà oggettiva del liberalismo fondazionale come modello filosofico universalista. La ricerca di criteri astorici di fondazione del liberalismo si scontra con un'uguaglianza di fatto, la quale pragmaticamente aveva il compito di affermare una parità di diritti per l'individuo. La fratellanza richiamata da Simmel equivale ad un sentimento sociale condiviso, sentimento che Rorty vede svilupparsi come valore nelle coscienze individuali e non *naturale*. Il rapporto tra libertà e uguaglianza si è sempre contraddistinto per avere una coperta troppo corta. Lì dove la libertà era considerata in maggior grado, l'uguaglianza diminuiva le sue quotazioni.

Perché *uno* sia libero ci devono essere almeno *due* persone. La libertà denota una relazione sociale, un'asimmetria di condizioni sociali; essenzialmente implica differenza sociale. Alcuni possono essere liberi fin tanto che esiste una qualche forma di dipendenza dalla quale aspirano a sfuggire. Se essere liberi significa che ci è permesso andare in qualsiasi posto (l'*Oxford Encyclopedic Dictionary* attesta questa accezione dal 1483), vuol dire anche che esistono persone costrette nel luogo dove vivono alle quali viene negato il diritto di muoversi liberamente.⁶

³ R. RORTY *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in *Scritti filosofici I*, trad. it. di M. Marraffa, Laterza, Bari 1993, p. 238.

⁴ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi Torino, 1999.

⁵ G. SIMMEL, *Forme dell'individualismo*, pp. 35-36.

⁶ Z. BAUMAN, *La libertà*, trad. it. di L. Melosi, Città Aperta Edizioni, Troina 2002, p. 18.

Bauman mostra come uguaglianza e libertà vivono un contrasto perenne, secondo la filosofia noi siamo naturalmente uguali ma nei fatti abbiamo difficoltà ad essere ugualmente liberi.

L'ideologia composta da valori come uguaglianza, libertà, fratellanza, non può prescindere da una pedagogia in cui l'individuo privato ed il cittadino pubblico si incontrano appagati nei relativi interessi e passioni.

L'aspetto relativo alle coscienze individuali attiene al *lato privato* dell'individuo rispetto a cui subentrerà successivamente un momento pubblico, nel quale i soggetti entrano in contatto e le convinzioni di ognuno generano contrasti, divergenze, lotte. Il lato pubblico in Rorty diviene luogo di rinuncia. L'individuo anche se cosciente di percepire alcune *credenze* come importanti per la vita pubblica ma « *non condivise dai suoi concittadini, egli deve sacrificare la sua coscienza sull'altare dell'utile pubblico*». ⁷

L'idea pragmatica che in nome dell'utile pubblico si debba fare un passo indietro appare come il retaggio statunitense del detto *wrong or right it's my country*, un *orgoglio* nazionale al quale tutti ci sentiamo legati, una grande ideologia costituzionale.

Il diritto naturale e la razionalità illuminista hanno cercato di ricongiungere l'aspetto pubblico e quello privato secondo un rapporto binario tra *verità e giustificazione*. L'idea settecentesca che la razionalità innata, condivisa tra tutti gli individui, fosse garante di un ridimensionamento del particolarismo privato aveva relegato l'individuo reale in uno spazio minore.

La possibilità che un valore morale, un diritto, possano essere compresi in virtù di questa giustificazione universale aveva determinato un legame imprescindibile con il concetto di *verità come corrispondenza*. Rorty fa ancora una volta appello a pensatori come Heidegger, Gadamer, Davidson, Freud, per dimostrare come la filosofia ha spostato verso un terreno teorico e non storico contingente la giustificazione delle istituzioni liberali.

Il tentativo pragmatico determina la necessità di godere i vantaggi dei diritti non in nome di una universalità fittizia. Lo storicismo contingente insito nel pragmatismo americano rende consapevole l'individuo che la conquista dei diritti liberali dipende da eventi come la presa della Bastiglia. Gli individui producono immagini nascenti di un nuovo progetto politico, un avanguardismo che la realtà legittima come conquista permanente degli individui. Rorty non vuole giustificare i diritti e la politica in nome di un diritto naturale o della razionalità, vuole assumere il concetto di autonomia ed emancipazione illuminista sganciandolo dalla giustificazione e quindi dalla necessità di affermare una *verità*. L'unica fonte di giustificazione delle nostre pratiche democratiche è ancora una volta relativa alle pratiche sociali, le quali sono di tipo *etnocentrico*. ⁸

L'indiziato principale del pragmatismo è nuovamente Kant. Le credenze di ognuno di noi hanno uno specifico luogo storico nel quale ricercare la loro giustificazione terrena, l'individuo trascendentale di Kant determina soltanto una religione civile di tipo transculturale. Al contrario di Kant l'*individualismo democratico americano* considera il tempo e il luogo come determinanti per il sorgere di istituzioni democratiche.

Rorty si insinua nel dibattito filosofico politico che ha contraddistinto tutta la seconda metà del novecento non schierandosi né su posizioni fondazionaliste come quella di Dworkin, né su quelle comunitariste alla Sandel e Taylor.

In tal senso Rorty propone una lettura molto singolare di *Una teoria della giustizia* di John Rawls, una lettura strumentale secondo cui la *teoria* non è altro che lo strumento analitico per un progetto pragmatico. Le posizioni teoriche espresse Rawls sono adoperate concettualmente da Rorty al fine di compiere in campo politico una *svolta* teorica analoga a ciò che le teorie di Sellars e Davidson avevano prodotto in campo teoretico, sintetizzate nella svolta non fondazionale de *la filosofia e lo specchio della natura*. ⁹

Il modello teorico analitico per il pragmatista è lo stampo in cui prendono forma concreta le nostre idee, le nostre abitudini, i nostri valori.

Rorty non fa dello stampo teorico un'ipotesi di fondazione filosofica, non esiste la scoperta in senso scientifico per il pragmatista, esiste la possibilità di dare una forma alle nostre prospettive.

⁷ *Ibidem*

⁸ Cfr. C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, trad. it. di L. Leonini, il Mulino, Bologna 1998.

⁹ Cfr. R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Milone e R. Salizzoni, Bompiani Milano, 1998.

Le forme della democrazia nel tempo hanno dato immagini diverse di un progetto politico la cui edificazione è stata eterogenea e mutevole nel tempo.

Il carattere mutevole dei valori democratici, e delle istituzioni attraverso cui questi valori sono stati attuati, ha alimentato la diffidenza verso un criterio estensivo del progetto politico democratico.

La preoccupazione comunitarista relativa all'*indesiderabilità* dell'individuo liberale di matrice illuminista viene ricondotta da Rorty ai dettami contenuti in *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer.¹⁰ L'analisi sociologica dei due filosofi tedeschi rispetto alle idiosincrasie della società contemporanea è raccolta come prognosi della filosofia fondazionale. Rorty non si limita a fare la *cassandra* dei misfatti che la società liberale ha prodotto, non rivedendosi totalmente in Hegel, come probabilmente fece Adorno, non crede nella storia come ineluttabile sistema che si replica.

Lo storicismo dei pragmatici si rivede, attraverso una lettura emersoniana, nell'idea che il sé sia soggetto ad un rapporto binario con la società, estraniamento e partecipazione determinano un lavoro di formazione dello *spirito che si realizza passo passo*.¹¹ L'individuo democratico concorre pragmaticamente ad un sistema *autopoietico*,¹² il cui canone principale determina un'*interdipendenza e unità interrelata di tutte le cose*.¹³ L'interdipendenza si lega non ad un meccanismo sistematico della realtà, bensì alla possibilità di istaurare un rapporto *mezzi-conseguenze* delle nostre attività di interrelazione.¹⁴

L'io storico è lo sfondo nel quale noi possiamo avere l'opportunità di proporre delle iniziative concrete per ottenere risultati concreti.

L'idea comunitarista di un io storico è accolta immediatamente dal pragmatismo, senza però tramutare questo assunto come un *giudizio fondazionale* sull'inutilità e l'aberrazione delle istituzioni liberali, come secondo Rorty trapela dalle idee di McIntyre.¹⁵

Una teoria sistematica dell'io è superata da Rorty in nome della non esclusione del fatto che si possa trovare una riconciliazione tra un io privato e uno spazio pubblico. La prospettiva pragmatica punta a superare la sola dimensione *dialettica* della società illuminista: se Adorno avesse ascoltato i contorti appelli dell'esistenzialismo pragmatico di Heidegger, probabilmente avrebbe trovato la risposta alla patologia illuminista. Adorno probabilmente avvertì il lontano eco delle parole esistenzialiste, ma la

¹⁰ Cfr. T. W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997.

¹¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 43.

¹² Cfr. H. MATURANA - F. VARELA, *Autopoiesi e cognizione, la realizzazione del vivente*, trad. it. di A. Stagapede, Marsilio, Venezia 2001. «Se davvero l'organizzazione circolare è sufficiente per caratterizzare i sistemi viventi come unità, allora si dovrebbe poterla mettere in termini più formali». Ero d'accordo, ma dissi che una formulazione poteva solo venire dopo una descrizione linguistica completa, e subito cominciammo a lavorare a quella descrizione completa. Tuttavia non eravamo contenti circa l'espressione «organizzazione circolare» e volevamo una parola che da se stessa trasmettesse il tratto caratteristico centrale dell'organizzazione del vivente, che è l'autonomia. Fu in queste circostanze che un giorno, mentre parlavo con un amico (José Bulnes) di un suo saggio su Don Chisciotte nel quale egli analizzava il dilemma di Don Chisciotte se seguire il sentiero delle armi (*praxis* azione) oppure il sentiero delle lettere (*poiesis*, creazione, produzione), e la sua scelta del sentiero della *praxis* abbandonando ogni tentativo in quello della *poiesis*, capii per la prima volta la forza della parola «poiesis» ed inventai la parola che ci occorreva: *autopiesi*. Questa era una parola senza una storia, una parola che poteva direttamente significare ciò che aveva luogo nelle dinamiche dell'autonomia propria dei sistemi viventi. Curiosamente, ma non sorprendentemente, l'invenzione di questa parola si dimostrò di grande valore. Semplificava enormemente il compito di parlare dell'organizzazione del vivente senza cadere nella trappola sempre spalancata di non dire nulla di nuovo perché il linguaggio non lo permette. Non potevamo sfuggire al fatto di essere immersi in una tradizione, ma con un linguaggio adeguato potevamo orientarci diversamente e, forse, dalla nuova prospettiva generare una nuova tradizione.», p.30.

¹³ J. MURPHY, *Pragmatismo*, trad. it. di A. Pagnini, il Mulino, Bologna 1997, p. 94.

¹⁴ Cfr. R. CALCATERRA, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1997, p. 79.

¹⁵ R. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, p. 240: «In secondo luogo, abbiamo il giudizio morale secondo cui il tipo di essere umano che è prodotto dalle istituzioni liberali è indesiderabile. McIntyre, per esempio, pensa che la nostra cultura – una cultura che egli afferma dominata dal “il Ricco Esteta, il Manager e il Terapista” – sia una *reductio ad absurdum* sia delle concezioni filosofiche che hanno contribuito a crearle sia di quelle invocate in sua difesa. In terzo luogo, abbiamo la tesi secondo cui le istituzioni politiche presuppongono una dottrina dell'essere umano e che tale dottrina deve essere, diversamente dal razionalismo illuminista, chiarire il carattere essenzialmente storico dell'io. Dunque troviamo autori come Taylor e Sandel che affermano che abbiamo bisogno di una teoria dell'io che incorpori il senso della storicità dell'io posseduto da Hegel e Heidegger».

dimensione politica europea degli anni '60 e '70, incentrata sulla critica della società borghese, caricava la voce dell'esistenzialismo di un *epicureismo* filosofico e niente più.¹⁶

La riconciliazione di Adorno con una dimensione esistenziale ed estetica è contenuta nelle opere riguardanti la critica musicale. Il libro su Mahler non a caso trova una dimensione assolutamente *letteraria* pur essendo carico di analisi tecniche.¹⁷ Adorno ritrova in Mahler l'idea proustiana di *struggimento* e sentimentalismo, nel medesimo modo in cui Emerson e le sue riflessioni rappresentano la carica sentimentale delle idee pragmatiche.

La dimensione letteraria del pragmatismo che attraversa le opere di Emerson, Thoreau, James, Dewey, Rorty, non sfugge alla necessità di un esistenzialismo come sostanza di una teoria formale della democrazia. Il pragmatismo stabilisce un filo di continuità tra la dimensione individuale e quella sociale; due facce della stessa medaglia.

Le istituzioni liberali non acquistino maggior valore se giustificate fuori dal recinto nel quale devono *edificarsi*, l'affermazione del liberalismo è il risultato di un'azione che pone *la politica prima di tutto*. La politica intesa come *utopia* creativa frutto di una battaglia fatta da individui associati, le idee di Martin Luther King e le piazze che le ascoltavano sono il miglior manifesto per una politica dei diritti, come del resto la carestia del popolo fu la maggiore motivazione della rivoluzione francese. Dopo che la fisicità prodotta dagli uomini in carne ed ossa si manifesta si può *confezionare una filosofia su misura*.¹⁸

Rorty si astiene dalla fondazione filosofica della democrazia, sia derivante da formalismi normativi che da novelle filosofie della storia di stampo comunitarista.

Il concetto di ridescrizione kuhniana propone la storia come un divenire di *casualità* che non può essere ingabbiato. Secondo questa prospettiva l'evoluzione delle istituzioni liberali e lo sviluppo dell'io privato si autodeterminano e modificano senza un modello di riferimento.¹⁹

Romperne un legame con il fondazionalismo è la possibilità di non cercare teorie politiche che *corrispondano* alla scoperta del corretto funzionamento della società. Le teorie politiche devono essere prodotte per *rendere politici fatti significanti*.²⁰ Il pragmatismo cercava la ricaduta pratica all'immaginazione teorica proposta dagli individui; la possibilità di ridescrivere la nostra immaginazione in base alle nuove percezioni degli eventi, consente di fornire nuove teorie politiche o nuove offerte politiche alle comunità. La *discontinuità* delle istituzioni liberali e la loro generale condivisione determinano il punto medio per un accordo sui principi democratici il più largo possibile.

Ridescrivere se stessi, le istituzioni, la politica, dipende da una grande fiducia in se stessi, ma soprattutto nel guardare al futuro con la possibilità di sperimentare. Il senso ugualitario che contraddistingue ognuno di noi deve avere la possibilità di sfuggire al *conformismo* dei paradigmi consolidati.

Mi auguro che in quest'epoca noi saremo gli ultimi ad aver sentito parlare di conformismo e di coerenza a ogni costo. Che d'ora innanzi queste parole siano destinate solo ai giornali e ridicolizzate. Invece che al gong che annuncia il pranzo, prestiamo orecchio al piffero spartano. Non inchiniamoci né scusiamoci mai più del dovuto. Un grand'uomo verrà a pranzo a casa mia. Io non desidero compiacerlo; vorrei anzi che fosse lui a desiderare di compiacere me. Io starò qui a rappresentare l'umanità, e benché desideri farlo con gentilezza, voglio farlo soprattutto con veracità. Insultiamo e reprimiamo una volta per tutte la levigata mediocrità e lo squallido appagamento dei tempi, e sbattiamo in faccia alle consuetudini, ai commerci e alle cariche di potere, il fatto che è poi la conclusione di tutta la storia, vale a dire che esiste un grande e responsabile pensatore e Attore

¹⁶ Cfr. S. MÜLLER – DOOHN, *Theodor W. Adorno*, trad. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2003, p. 519.

¹⁷ Ivi, pp. 526 – 527.

¹⁸ R. RORTY *La priorità della democrazia sulla filosofia*, p. 241.

¹⁹ Cfr. C. J. VOPARIL, *Richard Rorty, Politics and Vision*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham Maryland 2006, p. 38.

²⁰ Cfr. S. WOLIN, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little Brown & Co., Boston 1960, p. 5.

all'opera dovunque vi sia un uomo all'opera; che un vero uomo non appartiene a nessuna altro tempo o luogo, ma egli è il centro di tutte le cose.²¹

Emerson insegna a Rorty come abbandonare i freni dettati dalle credenze sociali; diventare chi siamo è l'unica coerenza che dobbiamo mantenere per presentarci all'assise sociale. Il vitalismo individuale è ciò che conduce verso un futuro progressivo nel quale ognuno di noi è lo scrittore delle nuove teorie filosofiche. Scrivere di noi stessi e non scrivere degli altri è la differenza tra un individuo devoto alle teorie del passato e uno aperto al futuro.²² Abbandonare il passato significa aver metabolizzato avvenimenti della vita, esperienze, convinzioni politiche ed essere pronti ad una nuova esperienza. I valori democratici mutano a seconda del tempo e del luogo in cui vengono condivisi, le diversità istituzionali si adeguano in tal senso ai cambiamenti rendendo autoevidente l'impossibilità di un fondazionalismo *tout court*.

L'America descritta da Tocqueville è l'esempio privilegiato di questo susseguirsi di *gestalt* della democrazia, in tal senso facendone qualcosa di costantemente diverso e contingente.²³

La lettura rortiana di Rawls è ricondotta ad un piano politico più immediato una sorta di manifesto ideologico, la giustizia come equità è il modello attraverso cui diamo luogo ad una nuova pedagogia democratica. Cambiamo i nostri vecchi abiti e a dotarci di un nuovo guardaroba frutto di una scelta estetica comune.²⁴

Questa interpretazione di Rawls è un po' forzata, il modello rawlsiano di accordo è un campo analitico entro il quale gli individui maturi di Emerson dovrebbero confrontarsi sui diritti.

Le divergenze devono essere ricondotte allo scenario democratico per riuscire a determinare, grazie ad un pluralismo di fatto, il giusto bilanciamento tra le differenze.

Rorty non condivide l'idea che il rapporto storico sia un modello fondazionale per il quale si possano verificare gli *standard* di corrispondenza tra l'io e la storia in divenire. In questo senso il comunitarismo diviene una filosofia ancora più settaria e dogmatica del liberalismo moderno. Il canone dell'interdipendenza tra individui è anch'esso un dato di fatto, non l'ipotesi di un presupposto filosofico dal quale partire. In questo senso le istituzioni liberali sono il progetto politico di fatto dal quale partire per avere società *ugualmente libere*.

I progetti politici, sosteneva Thoreau, hanno bisogno di ingrossare le fila dei loro aderenti per divenire maggioritari, ma ciò non è detto che accada.²⁵

Rorty tende a dare una lettura unitaria del dibattito filosofico politico tra liberali e comunitaristi degli ultimi 30 anni. Secondo questa prospettiva non vi è contrasto con quanto sostenuto da Rawls e quanto affermato da Taylor rispetto la definizione dell'io. Una *concezione corretta* per ottenere una buona *autoimmagine* del cittadino al quale vogliamo somigliare per ottenere una democrazia più *giusta*. Conciliare il lato privato e la sua estensione comunitaria con un lato pubblico istituzionale è il banco di prova nel quale la filosofia politica contemporanea si è impegnata. Il palcoscenico globale ha prodotto una complessità di rapporti che ha visto entrare in crisi le società liberali a partire dalle diversità individuali. Il liberalismo non fondazionale di Rorty prova a legittimare il confronto liberale attraverso la condivisione del concetto di *tolleranza* in senso pedagogico espresso da Thomas Jefferson. Il tentativo di ridimensionare le differenze morali, un processo che tende a detrascendentalizzare l'io e ricondurre ognuno di noi verso la comprensione del fatto che Allah, Dio, la razza bianca, le differenze sociali, sono tutte frutto di nostre convinzioni e non di una *naturalità* astorica.

Il primo atto dell'intelligenza è liberatorio. Conoscere significa strappare le bende e aprire gli occhi. Vuol dire valutare a zero i pregiudizi, reputazioni, certezze vaghe. Il movimento negatore

²¹ R. W. EMERSON, *Self Reliance*, in *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, The Modern Library, New York 2000, p. 139.

²² Cfr. R. W. EMERSON, *Nature*, in *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, p. 47.

²³ Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, trad. it. id a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968.

²⁴ N. URBINATI, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey, e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 1997, p. 161.

²⁵ Cfr. H. D. THOREAU, *Disobbedienza civile*, trad. it. di L. Gentili, SE, Milano 1992.

della critica – ricorrendo a un'immagine consacrata per quanto non insospettabile – fa cedere le maschere, per mettere a nudo sciocchezze, fanatismo e superstizioni.²⁶

L'ironia è quel sentimento attraverso cui abbattiamo il dogmatismo delle nostre posizioni aderendo al valore della tolleranza come momento di liberazione.

L'esempio ironico che traspare dalle *Lettere persiane* di Montesquieu, anticipa l'idea rortiana di liberalismo ironico, uno status nel quale tutte le credenze hanno *contemporaneamente ragione e torto di se stesse annullandosi reciprocamente*.²⁷

La contrarietà di Emerson rispetto alla coerenza è la stessa contrarietà che Montesquieu mostra verso le imposture della società. L'intellettuale Montesquieu abbassa la maschera e l'ipocrisia della fondazione filosofica attraverso l'ironia letteraria, annulla la diversità e pone ognuno di noi immediatamente di fronte alla nostra assoluta parzialità.

L'autodeterminazione deve essere contemporaneamente politica e personale,²⁸ per Walzer la tolleranza postmoderna è una riconciliazione dell'individuo con i principi politici moderni. L'ironia del lato privato in Rorty è la condizione necessaria per un pragmatismo pubblico che agisca in favore di tutti.

Fondare i valori su caratteristiche universali non determina come pensa Dworkin un'autoevidenza dell'universalità dei moniti. La fondazione è un autoinganno che ci porta a cogliere soltanto la violazione dei diritti e delle istituzioni democratiche, senza una reale immedesimazione. Il risultato del fondazionalismo è una percezione della violazione di un diritto politico come l'uscita dal campo della razionalità, e quindi di un decalogo morale ritenuto universale ma di fatto particolare. Il piano sanzionatorio scatta automaticamente, non prestiamo attenzione alle differenze di visione che ognuno di noi in maniera eterogenea vive.

Mustafa Kemal Atatürk, prima di divenire leader carismatico della Turchia, aveva completato la sua formazione presso l'università di Cambridge, dove aveva studiato i teorici del liberalismo europeo.²⁹ Rientrato in patria a seguito della scomparsa dell'impero ottomano, quindi in contemporanea ad un evento storico contingente, creò lo stato turco sulle basi di uno stato liberale. La possibilità di introdurre un nuovo vocabolario politico fu permessa ad Atatürk grazie a condizioni sociali di cambiamento casuale, come accade in quasi tutte le rivoluzioni sociali. Oggi la Turchia vive una frattura tra Stato laico e confessionale, ciò non significa che le premesse d'inizio secolo siano svanite, ma che le condizioni attuali hanno messo in secondo piano quel vocabolario per situazioni contingenti. I valori democratici devono consistere in uno stato mentale in cui ognuno di noi ridimensiona se stesso, così la politica diviene un linguaggio comune di socializzazione. Il momento in cui la nostra visione della giustizia *deve fare spazio ad una varietà di dottrine e alla pluralità di concezioni del bene conflittuali, affermate dai membri delle società democratiche esistenti*.³⁰

Dobbiamo avere qualche ragione *indipendente* per pensare che per la gente sia meglio scegliere ignorando stili di vita che altri disapprovano; senza una petizione di principio non possiamo sostenere che le persone condurranno vite migliori se le loro scelte sono ristrette. Una volta che si afferra questo punto, qualsiasi tentazione verso il paternalismo concettuale deve scomparire.³¹

Dworkin prova secondo una teoria analitica del diritto a trovare un giusto bilanciamento tra uguaglianza e libertà sempre in ambito fondazionale. Parlare di liberalismo significa provare a tenere fuori i problemi relativi all'etica individuale in nome di una *neutralità*; la società liberale parla in *Terza persona* agli individui riguardo ai principi di convivenza.³²

Dworkin propone una teoria dell'uguaglianza fondata su due principi: la pari importanza delle opportunità di affermare le proprie aspirazioni, il concetto di responsabilità rispetto alle azioni che si compiono.³³

²⁶ J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, trad. it. di M. Marchetta, Einaudi, Torino 2002, p. 22.

²⁷ Ivi, p. 48.

²⁸ M. WALZER, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Bari 2000, p.125.

²⁹ Cfr. E. HOBBSWAN, *Il secolo breve*, trad. it. di B. Lotti, Rizzoli, Milano 1997.

³⁰ J. RAWLS, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in "Philosophy and Public Affairs", n.14, (1985), p. 225.

³¹ R. DWORKIN - S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, trad. it. di M. Mangini, Laterza, Bari 1996, p. 85.

³² Ivi, p. 117.

³³ Cfr. R. DWORKIN, *Virtù sovrana, Teoria dell'uguaglianza*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2002.

Dworkin rispetto a Rawls lascia meno spazio a Rorty per rimanere sedotto da un modello analitico di liberalismo ritenuto non fondazionale. L'appello di entrambi i filosofi del diritto americano è un fondazionalismo di società giuste, costruito sulla base di principi cardine da seguire. La razionalità è sempre più attenta ai processi analitici dell'agire politico snellendo la riflessione morale. Entrambi i modelli mantengono un legame con la razionalità kantiana, come collante per una comprensione da parte di tutti gli aderenti alla società liberale dell'opportunità offerta da questi modelli.

Rorty raccoglie l'incipit proposto da Rawls riguardo al fatto che la dimensione politica non dipenda da una morale deontologica universale. La giustizia nella società contemporanea proprio per le conquiste illuministe si è tramutata in un sentimento morale condiviso, non persiste una motivazione extrastorica quando noi invochiamo la giustizia. La tolleranza religiosa invocata da Jefferson è connessa ad un'impostazione della giustizia rawlsiana in cui la politica vede porre in secondo piano le differenze identitarie. L'interesse generale diviene un luogo nel quale in senso deweyano si è tutti partecipi di un progetto comune di autoaffermazione.

L'equilibrio riflessivo è lo strumento attraverso il quale possiamo determinare politiche sociali che facciano da collante generale per una società priva di retaggi filosofici e teologici.

Dal punto di vista della filosofia morale, la miglior rappresentazione del senso di giustizia di una persona non è quella che si adatta ai suoi giudizi prima che una qualunque concezione della giustizia sia stata presa in esame, ma piuttosto quella che corrisponde ai suoi giudizi in un equilibrio riflessivo. Come abbiamo visto, questo stadio viene raggiunto dopo che una persona ha valutato concezioni differenti e ha visto rivisto i propri giudizi in armonia con una di queste, o mantenuto fede alle proprie convinzioni iniziali.³⁴

In verità *l'equilibrio riflessivo* è un metodo razionale di adeguamento per giungere all'adesione al valore fondante della giustizia; la speranza di riuscire a separare il lato privato da una permanenza pubblica avviene in virtù di una facoltà ordinatrice come la razionalità che permane nella coscienza dell'individuo.

Ciò che giustifica una concezione della giustizia non è il suo essere conforme ad un ordine antecedente a noi, e che ci viene dato, ma la sua congruenza con la nostra più profonda comprensione di noi stessi e delle nostre aspirazioni, e con la nostra presa di coscienza che, *data la nostra storia e date le tradizioni radicate nella nostra vita pubblica*, questa è la dottrina più ragionevole per noi.³⁵

Rorty propone un'interpretazione del pensiero di Rawls artatamente antifondazionalista, ancora una volta un hegelismo non metafisico dal quale scaturisce una novella delle idee contenute in *una teoria della giustizia*.

L'intento di Rawls è quello di fondare su basi razionali un nuovo contrattualismo nel quale *i due principi di giustizia* cardine vengano fatti propri dalla collettività. Un sistema analitico per una *società ben ordinata* realizzato per separare l'individuo dalle sue convinzioni sociali, viste come un freno alla condivisione generale della giustizia.

La posizione originaria e il velo di ignoranza sono gli strumenti con i quali Rawls cerca di ricondurre alla razionalità kantiana l'ipotesi hegeliana di una vita legata alla dimensione sociale.

L'obiettivo è quello di usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria. Dobbiamo in qualche modo azzerare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali. A questo scopo, assumo che le parti sono situate dietro un velo di ignoranza. Le parti non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali.³⁶

Rawls non pensa di escludere l'io sociale che contraddistingue l'individuo, non reputa necessario tirarlo in ballo rispetto alla creazione di una teoria della giustizia. Non escludere l'hegelismo sociale dell'individuo significa aggirare l'ostacolo; questa posizione si concretizza in un modello di giustizia che privilegia l'accordo tra persone sulla base di una razionalità pura.

³⁴ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1997, p.56.

³⁵ J. RAWLS, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in "Journal of Philosophy", 88, (1980), p.534.

³⁶ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, p.125

Credo che Kant abbia sostenuto che una persona agisce autonomamente quando i principi della sua azione sono scelti da lui come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale libero e uguale. I principi in base ai quali agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita volere. Agire in base a questi principi significherebbe agire in modo eteronomo. Il velo di ignoranza priva le persone nella posizione originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere e eguali, conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia.³⁷

L'hegelismo che condizionò Dewey e Hook, scomparve con l'avvento della filosofia analitica negli Stati Uniti. *Una teoria della giustizia* e *Liberalismo politico* rappresentano in politica un modello analitico istituzionale che mantiene l'antico legame con il razionalismo kantiano.

Rorty mantiene un vizio recondito relativo all'uso di teorie analitiche come modelli da proporre alla società, alle comunità di scienziati, per gestire pragmaticamente problemi contingenti da risolvere. *Il velo di ignoranza* come punto di partenza per la creazione di un modello istituzionale di convivenza dimostra proprio la vocazione del filosofo di Baltimora di fondare un *punto archimedeo* storico dal quale fondare la sua teoria istituzionale. Rorty non legge questo passaggio come una ricaduta nel fondazionalismo, ma come punto intermedio tra un relativismo morale esasperato e la possibilità di ridimensionare se stessi. Rorty vede nel *velo di ignoranza* il luogo in cui l'individuo *ironico* sa disfarsi dei suoi pregiudizi e aprire un confronto pragmatico sui problemi sociali.

Un sistema giusto deve generare consenso. Ciò significa che deve essere ordinato in modo da far sorgere nei propri membri il corrispondente senso di giustizia, un desiderio effettivo di agire in accordo con le sue norme, per ragioni di giustizia. Il requisito di stabilità e il criterio dello scoraggiamento dei desideri che entrano in conflitto con i principi di giustizia, stabiliscono soltanto i vincoli per cui le istituzioni limitano in accordo con noi stessi la nostra dimensione privata. Le norme non devono essere soltanto giuste, ma strutturate in modo da incoraggiare la virtù della giustizia in coloro che partecipano ad esse. In questo senso, i principi di giustizia definiscono un ideale parziale della persona, che gli assetti economici e sociali devono rispettare. Da ultimo, come ha messo in luce il nostro argomento, per includere effettivamente gli ideali nei nostri principi, i due principi richiedono certe istituzioni. Essi definiscono una struttura fondamentale ideale, o perlomeno i lineamenti verso cui dovrebbero tendere i nostri sforzi innovativi. Il risultato di queste considerazioni è che la giustizia come equità non è, per così dire, in balia delle esigenze e degli interessi esistenti. Essa stabilisce un punto archimedeo per valutare il sistema sociale senza ricorso a considerazioni *a priori*. Il fine generale della società è stabilito nelle sue linee fondamentali indipendentemente dai desideri e dai bisogni particolari dei suoi membri attuali.³⁸

Rawls non esita a definire i principi di giustizia come imperativi categorici in senso kantiano, abbandonando la prospettiva deontologica per un presunto modello asettico di giustizia. Rawls indirizza la razionalità non verso una morale strutturata, ma verso il tema singolare della giustizia, depurare l'individuo dal proprio io per ricondurlo alla razionalità è un artificio che consente esclusivamente di separare l'individuo dal suo sé. L'ironia che applichiamo a noi stessi aumenta la comprensione di ciò che siamo diventati, di quanto ci prendiamo sul serio.

L'iniziale infatuazione di Rorty nei confronti di Rawls è il frutto di un fraintendimento voluto rispetto le reali intenzioni del teorico della *giustizia come equità*.³⁹

L'idea kantiana del fondazionalismo muta in metodologia attraverso cui definire società democratiche ben regolate. Un nuovo luogo in cui costruire il *sensu comune* nel quale prolifera la *giustizia*, valore storico alla base dell'altare sul quale sacrificiamo la parte del nostro *io* in nome dell'*appartenenza alla società liberale*.⁴⁰

³⁷ Ivi, p. 216.

³⁸ Ivi, p. 223.

³⁹ Cfr. R. BERNSTEIN, *La nuova costellazione, gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, trad. it. di S. Cremaschi, Feltrinelli, Milano 1994, p. 204.

⁴⁰ Ivi, p. 250.

Se tuttavia una persona ha il gusto della filosofia – se la sua vocazione, la sua personale ricerca della perfezione, implica la costruzione di modelli relativi ad entità quali l'« io », la « conoscenza », il « linguaggio », la « natura », « Dio » o la « Storia », e quindi l'armeggiare con essi finché si accordino l'uno con l'altro – egli *vorrà* un'immagine dell'io. Poiché la mia vocazione è di questo tipo, e l'identità morale intorno a cui desidero costruire simili modelli è quella di un cittadino di uno stato democratico liberale, raccomando l'immagine dell'io come una rete privata di centro e contingente a coloro che hanno analoghi gusti e identità.⁴¹

Rorty appare come un moralista contemporaneo alla Emerson, un costruttore di identità e delle relative società. Il progetto politico di Rorty è in linea di continuità con l'*individualismo democratico americano* e la teoria rawlsiana definisce la nuova articolazione del modello democratico. Sebbene il liberalismo di cui abbiamo appena parlato è orfano dei linguaggi e dell'estetica contenute nei discorsi di Luther King a Washington del '69 e nelle manifestazioni pacifiste degli anni '70.

Rawls e Davidson, l'uno nel campo politico e l'altro in campo teoretico, argomentano filosoficamente su teorie che abbiano *standard* di verità o di verificabilità interna come il liberalismo rawlsiano. *Il senso comune* in Davidson è un momento in cui la *verità* determina i suoi standard di condivisione, in Rawls *il senso comune* è un nuovo contrattualismo nel quale si fonda il modello istituzionale controllato dalla razionalità su cui si regge la giustizia e la ragionevolezza pubblica.

Rorty crede che il liberalismo non abbia fondamenti ai quali agganciarsi, ma *autodescrizioni migliori* di quelle proposte in passato.⁴² Il fondamento è sostituito dalla voce dell'immaginazione di progetti *utopici* e non da condizioni di principio alle quali adeguarsi.

Dividere in due la nostra personalità: da un lato un sovrintendente dominatore e trascendentale, dall'altro un fascio di desideri e passioni da disciplinare e mettere al laccio.⁴³

Nel riprende le idee di Berlin e J. S. Mill, Rorty prova a ricondurre il liberalismo in cui la dimensione privata recita un ruolo sostanziale e quindi in cui il carattere di un individuo consapevole diviene decisivo.

Chi permette al mondo, o alla parte di esso in cui egli vive, di scegliergli la vita non ha bisogno di altre facoltà che di quella dell'imitazione scimmiesca. Chi si sceglie la vita esercita tutte le sue facoltà. Deve usare l'osservazione per vedere, il ragionamento e il giudizio per prevedere. L'attività per raccogliere gli elementi decisionali, il discernimento per decidere, e, una volta presa deliberatamente la decisione, la fermezza e il controllo di sé per attivarsi. E queste qualità gli servono, e le esercita, esattamente nella misura in cui determina la propria condotta secondo il proprio giudizio e i propri sentimenti. Può accadere che finisca su una buona strada, e non gli accada nulla di male, senza che faccia nulla di tutto ciò. Ma quale sarà il suo valore relativo in quanto essere umano? Non sono soltanto le azioni degli uomini a essere realmente importanti, ma anche i generi di uomini che le compiono.⁴⁴

Il pragmatista ritiene che il progetto rawlsiano di una società più equa, al quale aderire politicamente e non filosoficamente, attecchisce grazie ad una *moral suasion* nei confronti dell'individuo privato.

Il *continuismo morale* di Dworkin si concretizza in principi che fondano l'ideale della vita buona con delle petizioni di principio alle quali riferirsi. Rorty critica questo autofondazionalismo dei principi, il dualismo continuità/discontinuità tra l'individuo e la società determina l'ennesimo dualismo filosofico. La dimensione privata vive in piena discontinuità con quella pubblica, ma nel momento in cui si intende passare alla dimensione pubblica ciò avviene in piena linea di continuità. Continuità e discontinuità individuale sono elementi fattuali, la consapevolezza dei nostri pregiudizi morali, politici, culturali è un fatto assolutamente casuale e pragmatico.

Quest'ultima presume la *continuità*, quelle teorie invece affermano o implicano certe divisioni, separazioni o antitesi fondamentali, chiamate tecnicamente "dualismi". Si è visto che alla

⁴¹ Ivi, p. 252.

⁴² R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, p.67.

⁴³ I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. di G. Boringhieri, Feltrinelli, Milano 1989, p. 8.

⁴⁴ J. S. MILL, *Saggio sulla libertà*, trad. it. di S. Magistretti, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 68.

base di queste divisioni stanno le solide barriere che separano gruppi sociali e classi entro il gruppo: quelli per esempio che separano il ricco dal povero, uomo e donna, nobile e plebeo, governante e governato. Queste barriere significano assenza di relazioni scorrevoli e libere. E questa assenza equivale a stabilire diversi tipi di esperienza di vita, ognuno con un suo proprio contenuto, uno scopo, una sua norma di valori.⁴⁵

Dewey vede il fondazionalismo filosofico come la necessità di porre dualismi; dualismi che sono la fonte di fratture sociali. L'antifondazionalismo pragmatico ritiene che i dualismi filosofici servano a dare un ruolo alla filosofia nel gioco di congetture e confutazioni. I dualismi in politica servono a determinare i ruoli sociali e le divisioni in nome di uno scontro liberale, a partire da prospettive diverse.

L'*impersonalità del diritto* servirà a garantire al pragmatismo pubblico di agire secondo un metodo analitico, in continuità a quanto *la volontà generale* della comunità ha concordato secondo un vocabolario comune.

L'impersonalità del diritto, alla quale fa riferimento l'individualismo democratico, è necessaria per rendere i diritti del singolo non soltanto un obbligo morale degli altri concittadini, ma piuttosto il sostegno da parte di quello stesso progetto cooperativo a cui ognuno ha contribuito a dare vita.⁴⁶

Principalmente, io credo che la società liberale contemporanea contenga già i mezzi istituzionali con cui migliorarsi – un miglioramento che serve a mitigare i pericoli intravisti da Foucault. Di fatto, la mia impressione è che il pensiero sociale e politico dell'Occidente forse ha subito l'ultima rivoluzione *concettuale* di cui aveva bisogno. La proposta fatta da J.S.Mill, che i governi si occupino di lasciar in pace la vita privata degli individui e insieme di prevenire la sofferenza mantenendo l'equilibrio migliore possibile tra i due poli, più o meno mi sembra l'ultima parola sull'argomento.⁴⁷

La consapevolezza della contingenza dei nostri valori rende superfluo la giustificazione filosofica come il velo d'ignoranza, l'individuo riconosce le proprie convinzioni come il suo *back-ground*.

Il dibattito sul continuismo e discontinuismo per Rorty è superfluo, come lo è la distinzione in due del pensiero di Rawls tra *Il consenso per intersezione* in *Liberalismo politico* e *Una Teoria della giustizia*.⁴⁸

Il consenso per intersezione teorizzato da Rawls effettivamente lascia il lettore nel dubbio che si sia in presenza di un cambio di prospettiva; riuscire a coniugare le differenze sociali reali e non più fondare un sistema di giustizia lascia il liberalismo nella distinzione tutta filosofica tra continuità e discontinuità.⁴⁹

Rorty è continuista nel portare in dote alle istituzioni democratiche i nostri valori di formazione emersoniana, saremo discontinuisti convinti il giorno dopo che avremmo portato a termine il compito di una società ben ordinata. Il continuismo di Rawls e Rorty è necessario nell'impresa cooperativa di istituire la vita democratica, innalzando la democrazia a sentimento condiviso saremo portati a ricercare sempre un giusto bilanciamento tra libertà e uguaglianze, nel senso di giustizia sociale.⁵⁰ Rorty e Dewey condividono l'assunto che debbano essere gli individui a portare solidarietà e libertà nelle istituzioni non la filosofia.

Il senso comune è l'accordo contingente su un linguaggio, un vocabolario, un progetto politico, ed è sufficiente rifarsi alle scienze sociali per capirne le casualità dello sviluppo interno. Il modello rawlsiano di convivenza pubblica è lo spazio in cui in nome di un *pragmatismo pubblico* l'individuo rinuncia a parte delle sue convinzioni identitarie. L'individuo si convince a questa rinuncia in nome di un principio utilitaristico, l'individuo può *disprezzare la maggior parte dei suoi concittadini, ma essere disposto a concedere che la prevalenza di tali tipi di caratteri spregevoli è un male minore rispetto alla perdita della libertà politica*.⁵¹

Intelligenza, in politica allorché viene identificata con la discussione significa fiducia nei simboli; l'invenzione del linguaggio è probabilmente la più grande singola scoperta compiuta

⁴⁵ J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, trad. it. di E. Agnoletti, Sansoni, Milano 2004, p.367.

⁴⁶ Cfr. N. URBINATI, *Individualismo democratico*, pp. 177-179.

⁴⁷ R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, p. 80.

⁴⁸ Cfr. S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, pp. 182-183.

⁴⁹ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Comunità, Milano 1999.

⁵⁰ Cfr. N. URBINATI, *Individualismo democratico*, pp. 173-174.

⁵¹ R. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, p.253.

dall'umanità. Lo sviluppo delle forme politiche che promuovono l'uso dei simboli al posto del potere arbitrario, fu un'altra grande invenzione e l'affermarsi nel diciannovesimo secolo delle istituzioni parlamentari, delle costituzioni scritte e del suffragio come mezzi del regime politico, è un contributo al potere dei simboli. Tuttavia i simboli sono significativi soltanto se sono connessi a realtà sottostanti. Nessun osservatore intelligente può negare, mi pare, che essi invece sono spesso usati nei partiti politici come un sostituto della realtà, e non come mezzo di contatto con essi.⁵²

Rorty mutua da Dewey il concetto di utilità del sistema democratico, nel segno dell'antifondazionalismo filosofico la democrazia trae la sua legittimazione dall'utilità che ha introdotto rispetto alla convivenza associata.

La politica nell'individualismo democratico riscopre il legame con il corpo elettorale, i simboli di cui si dotano i partiti politici rispecchiano orientamenti e interessi di parte della collettività.

Rorty fa propria la teoria dell'individualismo democratico, riguardo la separazione/riunione tra vita privata e vita pubblica. Un rapporto quello tra pubblico e privato che non priva l'individuo della sua autonomia spirituale ed allo stesso tempo consente di avere una personalità pubblica.

Le democrazie costituzionali hanno il pregio di agire *indirettamente* sulla vita dei singoli individui, la politica rispetto alle istanze dell'autonomia privata deve avere sempre cura di valutarne le ricadute. L'eguaglianza di partecipare al gioco democratico è il valore massimo che otteniamo con la partecipazione anche indiretta alle istituzioni. La capacità indiretta delle istituzioni democratiche di tutelare i diritti privati del singolo impone dall'esterno un valore di ritorno democratico.⁵³

L'altalena tra pubblico e privato in una continua riconciliazione con sé e con la propria dimensione pubblica mediata dalle istituzioni, in Rorty come per Dewey e Kateb, assume i tratti di una formazione *educativa*.⁵⁴

La priorità della democrazia sulla filosofia in Rorty determina un *implicito pedagogico*⁵⁵ relativo alla formazione non scontata del buon cittadino democratico. Un percorso formativo degli individui che in Dewey non era assolutamente implicito, oggi diviene moneta corrente per la formazione di un'intera società democratica.

Il saggio *La priorità della democrazia sulla filosofia* esce nel 1988 sotto forma di articolo e già si intuiscono le posizioni che allora erano definite *frivole* rispetto ai dogmi teologici, filosofici. In *Filosofia dopo la filosofia* la frivolezza diverrà *ironia* riguardo al modo in cui percepiamo noi stessi. Il *disincanto del mondo* è un passaggio necessario al fine di raggiungere una società che non veda il rapporto tra libertà e uguaglianza come dogmi contrapposti. Dove imperversa la libertà troveremo disuguaglianza, dove imperversa l'uguaglianza troveremo poca libertà. Avere un rapporto corretto tra questi due valori dipende da un sentimento condiviso come la *fratellanza* nella quale tutti riconosciamo emotivamente la partecipazione ad un regime democratico.

Il primo passo verso l'individuo integrato deve essere fatto dall'individuo stesso. In qualsiasi occupazione e qualsiasi interesse lo coinvolga, egli è se stesso e non un altro, pur vivendo per certi aspetti flessibili e mutevoli. Continuiamo a pensare alla società in termini vaghi. Dovremmo dimenticare la «società» e parlare di diritto, industria, religione, medicina, politica, arte, educazione, filosofia e pensare tutto ciò al plurale. Come fra due persone i punti di contatto non

⁵² J. DEWEY, *Liberalismo e azione sociale*, trad. it. di R. Cresti, Ediesse, Roma 1997, p.110.

⁵³ Cfr. G. KATEB, *The Inner Ocean, Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, New York 1992, p. 158. «I mean especially the way an individual in certain moments or in certain respect withdraws from his or her immediate world in order to enter into a relation to the reality that lies beyond it. One stand contemplatively alone in order to regard the world that is not one's own. One's relation to one's own world is also thereby changed. One has the experience of impersonal individuality. These cultural effect are the peculiar fruit of representative democracy rather than of direct democracy. The structured feature of representation, in its remoteness from actual equal political power of all citizens, is the very occasion of these effects. It inspires a general spirit of equality and then irritates it into the seeking non public outlets and expression as compensation. But the democracy of everyday life, incomplete as it is, is more than compensation, while the contemplative moments of democratic are individuality are so much than compensation that they turn into a reason for attributing splendor the political system».

⁵⁴ Ivi, p. 162.

⁵⁵ Cfr. F. SANTOIANNI, *Richard Rorty. L'implicito pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 2005.

sono mai gli stessi. Nessun legame è così immutabile da non dover mai essere cambiato in qualche punto. Ogni mestiere e ogni interesse è una strada attraverso la quale il mondo agisce su di noi e noi sul mondo. Non esiste una società in assoluto, un mondo degli affari in generale. L'armonia non è un'uniformità monotona e unica, ma è diversa in ciascun caso e esige l'impegno individuale.⁵⁶

Le parole di Dewey faranno eco a quelle dell'ironico liberale, la necessità del pluralismo politico deriva proprio dal carattere mutevole delle questioni sociali. Pensare di affrontare in via fondazionale le questioni particolari richiamate da Dewey significa sottrarsi alla contingenza. Il pluralismo è la base su cui poggiare le oscillazioni tra libertà e uguaglianza, ricchezza e povertà, laicismo e religione.

Pluralismo significa in senso emersoniano *contraddire se stessi* senza in quell'istante pensare di tradire la *fiducia* in noi stessi. La paura di Tocqueville della tirannia della maggioranza democratica in un regime individualista viene meno proprio in virtù della minoranza di riuscire a mutare e ridescrivere con un nuovo vocabolario le convinzioni della maggioranza.

L'iniziale invocazione di Rawls da parte di Rorty secondo la mia opinione è un errore, *edificare* una comunità ai valori liberali avviene attraverso le piazze, le campagne per i diritti, momenti in cui concretamente si condivide un progetto politico rispetto al quale si pone in secondo piano le credenze del nostro io in nome di una nuova ridescrizione di cui siamo partecipi.

Una democrazia è qualcosa di più che una forma di governo. E' prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata. L'estensione nello spazio del numero di individui che partecipano a un interesse in tal guisa che ognuno deve riferire la sua azione a quella degli altri e considerare l'azione degli altri per dare un motivo e una direzione alla sua equivale all'abbattimento di quelle barriere di classe, di razza e di territorio nazionale che impedivano agli uomini di cogliere il pieno significato della loro attività.⁵⁷

Liberare l'individuo dai vincoli concettuali e da fondazioni filosofiche permette di evitare che le nostre azioni siano una parzialità in mezzo ad altre parzialità. L'universalità avviene temporaneamente attraverso il confronto tra individui, Rorty pensa in linea con Dewey che capire le diversità è il mezzo per costruire squarci di universalismo.

Non esiste un luogo prepolitico e astorico nel quale creiamo la legittimazione delle istituzioni liberali. Rorty richiama correttamente Dewey ed Emerson all'appello di una società in cui la dimensione sociale diviene un luogo di *liberazione spirituale* legato alla partecipazione comune ad un progetto di emancipazione e autoaffermazione. Il progetto politico attinge ad una dimensione strettamente umana e quindi la priorità dell'iniziativa politica come elemento di *universalità contingente* ha una priorità sulla filosofia.

Rorty cita Jefferson, Whitman e Dewey con l'intento di una lettura del liberalismo americano come progetto di emancipazione e tolleranza concreto. La visione americana dell'individualismo democratico, se pur con grandi difficoltà e arretramenti, pone di fronte a sé l'obiettivo concreto di una continua battaglia per una società *liberamente uguale ed ugualmente libera*. L'idea che il rapporto tra libertà e uguaglianza sia di tipo asettico normativo è una finzione filosofica. La politica decide come coniugare questi due concetti, quindi realmente come affinare il rapporto con le Carte dei Diritti.

La *tolleranza* non è un valore medio da invocare per regolare le controversie filosofiche tra libertà e uguaglianza, bensì il risultato della nostra autoironia.

Sono un uomo che vagabonda senza mai davvero
fermarsi, getta uno sguardo causale su di voi e poi
distoglie il suo volto,
lasciando a voi di provarlo, di definirlo,
attendendosi le cose più importanti da voi.⁵⁸

⁵⁶ J. DEWEY, *Scritti politici*, trad. it. di G. Cavallari, Donzelli, Roma 2003, p. 91.

⁵⁷ J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, trad. it. di E. Agnoletti, Sansoni, Milano 2004, p. 95.

⁵⁸ W. WHITMAN, *Poeti futuri*, in *Foglie d'erba*, trad. it. di G. Conte, Mondadori, Milano 1991, p.29.

Whitman in termini poetici ci dice che la tolleranza non è altro che la nostra cura nell'aprirci al prossimo facendoci giudicare apertamente; non dobbiamo andare a casa degli altri spiegando come devono arredare il loro salotto. Quello di Whitman è *un invito all'umiltà e all'accettazione pura e semplice dell'altro, come fatto, esistenza empirica*.⁵⁹ La dimensione *liquida* e astratta della vita ci obbliga a fare un passo verso gli altri coltivando una dimensione che vada oltre la semplice distinzione tra libertà e uguaglianza. Le preoccupazioni di Foucault rispetto ad un fondazionalismo liberale in cui crediamo di *idealizzare le pratiche fingendo di descriverle, un ampio drappo volto a dissimulare i contorni irregolari e diversi delle pratiche reali*.⁶⁰

Nell'isolamento assoluto, come a Filadelfia, la riqualificazione del criminale non veniva richiesta all'esercizio di una legge comune, ma al rapporto dell'individuo con la propria coscienza ed a ciò che può illuminarlo dall'interno. « Solo nella sua cella, il detenuto è messo di fronte a se stesso; nel silenzio delle sue passioni e del mondo che lo circonda, egli si inoltra nella sua coscienza, la interroga e sente risvegliarsi il sentimento morale che non perisce mai interamente nel cuore dell'uomo». Non sarà dunque un rispetto esteriore per la legge, o il solo timore della punizione, ad agire sul detenuto, ma il lavoro stesso della coscienza.⁶¹

Sorvegliare e punire di Foucault echeggia la solitudine dei boschi di Walden, un soggetto prima di avere una relazione con la vita pubblica deve aver fatto i conti con la sua coscienza in maniera laica. La riconciliazione di *libertà e uguaglianza* per Rorty non avviene in nome di un corretto bilanciamento teorico, ma da una riconciliazione con se stessi. La giustizia redistributiva come esempio di un esercizio teorico non può essere presentata soltanto come un problema di accesso alle risorse. Il sentimento della povertà non inficia un rapporto equilibrato tra libertà di fare e uguaglianza dei diritti. Gli status symbol dell'economia di mercato si basano sullo sfruttamento da parte di alcuni sugli scenari del mercato globale. Se facessimo prevalere il sentimento di indignazione che ci provarono i racconti di *Oliver Twist* forse saremmo in grado di rinunciare ad alcuni aspetti voluttuari della vita quotidiana, per rispondere ad un sentimento di tristezza che proviamo: un momento di riconciliazione con noi stessi.

Le parole di Foucault sono orfane della riconciliazione con noi stessi di cui parla Emerson, la qual permette di tramutare le *relazioni tra cittadini in relazioni amicali*.⁶²

Bisogna pensare alla grande influenza esercitata da Rousseau, il vero autore della dottrina dell'individuo negletto e delle masse dimenticate. Il suo contributo fu rilevante nella letteratura quanto nella politica. Contribuì a creare il romanzo dell'uomo comune nell'Inghilterra del XVIII secolo, un genere letterario che trovò la massima espressione nei romanzi del XIX secolo scritti da Dickens. La reazione contro la ragione da parte dei pensatori dell'ottocento, è indipendente da Rousseau, ma senz'altro è stata rafforzata dai suoi argomenti. La ragione, si pensava anche se non si sosteneva apertamente, è una prerogativa di pochi eletti. La massa degli uomini è condizionata dai sentimenti e dagli istinti, e la speranza del mondo riposa sull'istinto della simpatia piuttosto che sulla logica e sulla ragione.⁶³

Il sentimento come collante di un legame sociale deve essere coltivato in maniera continua; la *speranza* in un futuro in cui questi sentimenti controllino la convivenza reciproca e siano riusciti ad eliminare il carico gravoso di ciò che noi chiamiamo *tradizione, esperienza, valori*.

Rompere il legame con la quotidianità permette di vedere le nostre aberrazioni, vediamo nelle fotografie di Benjamin⁶⁴ un'immagine di noi della quale non siamo soddisfatti. Il tentativo di mantenere un contatto con il nostro stomaco, cioè con le nostre emozioni più vive, e non con le *gestalt* ripetute dalle nostre esperienze ci offre una via d'uscita dalla serialità delle società contemporanee. Riconciliarsi

⁵⁹ N. URBINATI, *L'individualismo democratico*, p. 129.

⁶⁰ P. VEYEN, *Michel Foucault*, trad. it. di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998, p. 25.

⁶¹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993, p. 260

⁶² N. URBINATI, *L'individualismo democratico*, p. 111.

⁶³ J. DEWEY, *Scritti politici*, pp. 101-102.

⁶⁴ Cfr. W. BEJAMIN, *I «passages» di Parigi*, trad. it. di F. Porzio, Einaudi Torino, 2000.

con se stessi è l'unico modo per presentarsi al confronto sociale con la sicurezza necessaria per affrontare gli altri e le *loro diversità*.⁶⁵

La felicità si presenta allora a Montesquieu sotto un duplice aspetto. Da un canto è un dato immediato: ci è offerta contemporaneamente all'esistenza; prima ancora di intraprendere alcunché siamo già nella felicità, poiché essa è alla scaturigine della nostra vita. D'altro canto è una gioia in sovrappiù che ci coglie al di là delle nostre attese, per il tramite di attività che non vogliono essere affatto una ricerca della felicità: è l'insperato che si dona come ricompensa, perché ci siamo impegnati dimenticando noi stessi e trasferendo la nostra cura ad altri oggetti (soggetti).⁶⁶

Starobinski nel suo saggio su Montesquieu descrive il concetto di felicità non come appagamento epicureo dell'immediato, ma come una riconciliazione con il mondo esterno. Una dimensione esistenziale senza la quale il confronto su libertà e uguaglianza diviene impossibile senza una predisposizione comune da parte di tutti partecipanti. Montesquieu ci spiega come molto spesso la *fede di un uomo è la superstizione di un altro*, riconoscere questa diversità ci permette di essere e giudicare *il proprio mondo in maniera più indipendente*.⁶⁷

Rorty e Starobinski ci invitano ad avere una *riflessione cosciente* su noi stessi e sulla dimensione pubblica alla quale partecipiamo , non produrre autoinganni filosofici che amplino il nostro distacco con il mondo. L'individuo si trova in una dimensione patologica nella quale la sua mancata riflessione interiore coincide con una grande conflittualità sociale. L'individuo contemporaneo spesso vive la condizione di Aiace descritta da Starobinski, i dualismi filosofici contribuiscono ad acuire la distanza tra noi e la vita vissuta come l'insinuarsi di una *bile nera*.⁶⁸

Come i diritti politici anche i diritti sociali derivano da un allargamento prodotto dal basso, del significato connesso all'idea del pieno valore di un'appartenenza alla comunità politica. La lotta istituzionale svoltasi in alcuni paesi durante il diciannovesimo secolo appartiene alla preistoria di questa categoria. Il suo fine era dare non al bambino ma al futuro adulto la formazione culturale indispensabile all'esercizio paritario dei diritti civili. Da quel momento in poi, in linea di principio fu breve il passo per arrivare a sostenere che i diritti di partecipazione politica sono destinati a rimanere una mera concessione formale alla massa della popolazione fino a quando l'opportunità di una loro percezione attiva non viene garantita da un determinato standard sociale di condizioni di vita.⁶⁹

Rorty concordemente con Honnet vede la necessità di riuscire a condividere in senso ampio e profondo il legame con le istituzioni liberali; riuscire a determinare un *sensu commune* contingente frutto di sentimenti condivisi può dare la certezza del bilanciamento tra libertà e uguaglianza, che oggi è l'unica panza per ottenere le più ampie partecipazioni.

⁶⁵ G. KATEB, *Emerson and self-reliance, Emerson and Self – Reliance*, Rowman & Littlefield Publishers INC., New York 2002, pp. 7-8.

⁶⁶ J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, p. 22.

⁶⁷ J. SHKLAR, *Montesquieu*, trad. it. di B. Morcavallo, il Mulino, Bologna 1990, p. 47.

⁶⁸ J. STAROBINSKI, *I tre furori*, trad. it. di S. Giacomoni, Garzanti, Milano, 1991, p. 57.0

⁶⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimenti*, pp. 142- 143.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997.
- BAUMAN Z., *La libertà*, trad. it. di L. Melosi, Città Aperta Edizioni, Troina 2002.
- BEJAMIN W., *I «passages» di Parigi*, trad. it. di F. Porzio, Einaudi Torino, 2000.
- BERLIN I., *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. di G. Boringhieri, Feltrinelli, Milano 1989.
- BERNSTEIN R., *La nuova costellazione, gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, trad. it. di S. Cremaschi, Feltrinelli, Milano 1994.
- CALCATERRA R., *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1997.
- DE TOCQUEVILLE A., *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, trad. it. id a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968.
- DEWEY J., *Democrazia e educazione*, trad. it. di E. Agnoletti, Sansoni, Milano 2004.
- DEWEY J., *Democrazia e educazione*, trad. it. di E. Agnoletti, Sansoni, Milano 2004.
- DEWEY J., *Scritti politici*, trad. it. di G. Cavallari, Donzelli, Roma 2003.
- DEWEY J., *Liberalismo e azione sociale*, trad. it. di R. Cresti, Ediesse, Roma 1997.
- DWORKIN R.- Maffettone S., *I fondamenti del liberalismo*, trad. it. di M. Mangini, Laterza, Bari 1996.
- DWORKIN R., *Virtù sovrana, Teoria dell'uguaglianza*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2002.
- EMERSON R. W., *Self Reliance*, in *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, The Modern Library, New York 2000.
- FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993.
- GEERTZ C., *Interpretazione di culture*, trad. it. di L. Leonini, il Mulino, Bologna 1998.
- HOBBSWAN E., *Il secolo breve*, trad. it. di B. Lotti, Rizzoli, Milano 1997.
- HONNETH A., *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.
- KATEB G., *Emerson and self-reliance, Emerson and Self-Reliance*, Rowman & Littlefield Publishers INC., New York 2002.
- KATEB G., *The Inner Ocean, Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, New York 1992.
- MATURANA H.-Varela F., *Autopoiesi e cognizione, la realizzazione del vivente*, trad. it. di A. Stagapede, Marsilio, Venezia 2001.
- MILL J. S., *Saggio sulla libertà*, trad. it. di S. Magistretti, Il Saggiatore, Milano 1997.
- MÜLLER – Doohm S., *Theodor W. Adorno*, trad. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2003.
- MURPHY J., *Pragmatismo*, trad. it. di A. Pagnini, il Mulino, Bologna 1997.
- NATURE, in *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*.
- RAWLS J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in “Philosophy and Public Affairs”, n.14, (1985).
- RAWLS J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in “Journal of Philosophy”, 88, (1980).
- RAWLS J., *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Comunità, Milano 1999.
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1997.
- RORTY R., *La filosofia dopo la filosofia*, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Bari 2001.
- RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Milone e R. Salizzoni, Bompiani Milano, 1998.
- RORTY R., *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in *Scritti filosofici I*, trad. it. di M. Marraffa, Laterza, Bari 1993.
- S. WOLIN, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little Brown & Co., Boston 1960.
- SANTOIANI B., *Richard Rorty. L'implicito pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 2005.
- SHKLAR J., *Montesquieu*, trad. it. di B. Morcavallo, il Mulino, Bologna 1990.
- SIMMEL G., *Forme dell'individualismo*, trad. it. di F. Andolfi, Armando, Roma 2001.
- STAROBINSKI J., *I tre furori*, trad. it. di S. Giacomoni, Garzanti, Milano, 1991.
- STAROBINSKI J., *Montesquieu*, trad. it. di M. Marchetta, Einaudi, Torino 2002.
- THOREAU H. D., *Disobbedienza civile*, trad. it. di L. Gentili, SE, Milano 1992.
- URBINATI N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey, e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 1997.
- VEYEN P., *Michel Foucault*, trad. it. di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998.
- VOPARIL J., *Richard Rorty, Politics and Vision*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham Maryland 2006.
- WALZER M., *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Bari 2000
- WHITMAN W., *Poeti futuri*, in *Foglie d'erba*, trad. it. di G. Conte, Mondadori, Milano 1991.
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, trad. it. di M. Trincherò, Einaudi Torino, 1999.