



Fides et ratio, 89.

I. Introduzione - II. Il pragmatismo di Peirce, James e Dewey - III. Il pensiero di Richard Rorty - IV. Osservazioni conclusive.

I. Introduzione

Il «pragmatismo» è una corrente di pensiero nata negli Stati Uniti d'America nella seconda metà del XIX secolo. Il suo fondatore Charles S. Peirce intese reagire sia alla sterilità dell'insegnamento filosofico allora impartito nei *colleges* americani, sia a quella che egli considerava la "inutilità" della tradizione metafisica imperante in Europa. Sin dall'inizio, dunque, il pragmatismo assume connotazioni anti-metafisiche, dinamiche ed essenzialmente pratiche. Nei primi decenni del XX secolo il pragmatismo ha conosciuto una grande fioritura, in particolare grazie all'opera di John Dewey. Dopo un periodo di oblio dovuto al prevalere nelle università americane del neopositivismo logico, a partire dagli anni '70 si è sviluppato un «neopragmatismo» che attualmente ha in Richard Rorty il suo maggiore esponente. Mette conto notare che questa nuova forma di pragmatismo si è oggi diffusa anche nell'Europa continentale.

In generale, i pensatori pragmatisti ritengono che la ricerca della → verità o della certezza assolute sia un'impresa priva di senso, mentre attribuiscono grande importanza al problema dell'oggettività; si tratta, tuttavia, di una "oggettività-per-noi", vale a dire di una nozione sempre legata ai "punti di vista", sia individuali che collettivi, a partire dai quali gli esseri umani entrano in contatto con la realtà e la valutano. Se, per esempio, si riflette sul modo in cui acquisiamo le nostre credenze, è a loro avviso facile accorgersi che le convinzioni che intratteniamo circa il modo in cui è strutturata la realtà, e quindi le nostre rappresentazioni, percezioni e teorie, formano un sistema "articolato". Molto spesso, tuttavia, sorgono credenze nuove che non risultano facilmente conciliabili con quelle precedenti. In questo caso lo schema proposto dai pragmatisti per spiegare il nostro comportamento di fronte alle novità ha un carattere marcatamente darwiniano (→ DARWIN, VI), e si basa sul concetto di "lotta per la sopravvivenza" (non dissimile, in fondo, dal metodo "congetture-confutazioni" proposto da Karl R. Popper). Ciò significa che, quando emerge una credenza nuova, cerchiamo di collocarla nella rete di credenze più antiche, ed è chiaro che se l'operazione riesce non sorgono problemi. Ma non sempre le cose sono così semplici, e può darsi il caso che una credenza nuova risulti, da un lato, altamente plausibile e, dall'altro, sia in grado di modificare in profondità il sistema. Ed è per questo che si assiste ad una lotta per la sopravvivenza tra teorie, credenze e visioni del mondo; soltanto le più adatte sopravvivono, poiché danno vita a spiegazioni migliori della realtà circostante.

Le due nozioni-chiave su cui si regge l'edificio speculativo del pragmatismo sono «utilità» e «prassi». Partendo dall'assunto che tutti gli esseri umani condividono un insieme di percezioni e di rappresentazioni, i suoi rappresentanti sostengono che ciò offre una base oggettiva per l'azione. Tale oggettività è tuttavia diversa da quella classica, intesa come rappresentazione perspicua di una realtà indipendente dal soggetto. Si tratta piuttosto di una oggettività "debole", basata essenzialmente su criteri inter-soggettivi, che è anche l'unica di cui disponiamo. Ecco dunque che si può parlare di teorie migliori di altre, rammentando che esse sono "migliori" soltanto nel senso che ci permettono — provvisoriamente — di organizzare in maniera più adeguata le percezioni sensoriali. La lotta tra credenze e teorie di cui prima si diceva impedisce tuttavia di attribuire all'aggettivo "migliori" alcun carattere di absolutezza, poiché dobbiamo riconoscere il carattere perennemente contingente della nostra conoscenza.

Ne consegue, tra l'altro, che (i) il significato di un concetto è "interamente" determinato dalle conseguenze pratiche della sua applicazione, e (ii) occorre rinunciare ad ogni "filosofia prima" per abbracciare una visione del mondo priva di presupposizioni metafisiche. Anche se è opportuno rilevare che vi sono significative differenze tra i vari esponenti della corrente, non v'è dubbio che esista fra essi un consenso di base sulle tesi (i) e (ii). Da queste ultime i pragmatisti derivano pure (iii) l'inutilità di ogni teoria cartesiana (dualistica) della conoscenza, e (iv) la tendenza di fondo verso il "naturalismo", vale a dire la riduzione di tutta la conoscenza ad elementi puramente naturali. Verità ed oggettività sono "interne" alle pratiche cognitive degli individui in primo luogo, e dei vari gruppi sociali in secondo luogo.

II. Il pragmatismo di Peirce, James e Dewey

Il fondatore della corrente Charles S. Peirce (1839-1914) era convinto che, se si può dare, in maniera accurata, una definizione di tutti i fenomeni sperimentali concepibili implicati dall'affermazione (o dalla negazione) di un concetto, allora si è definito il suo intero significato. Quest'ultimo, dunque, è riducibile alle conseguenze sperimentali della sua applicazione. Non a caso lo stesso Peirce riconosceva che il pragmatismo è in fondo una forma di → positivismo. A differenza di quest'ultimo, tuttavia, esso non intende "eliminare" la → metafisica quanto, piuttosto, dar vita ad un nuovo tipo di metafisica "scientifica" escludendo concetti ed espressioni prive di riferimento alla realtà. Sul piano epistemologico Peirce, a differenza di → Descartes e con spirito tipicamente darwiniano, sostiene che vi è continuità tra le credenze umane e le aspettative degli animali, cosicché le nostre indagini sulla natura derivano in linea diretta dall'esplorazione animale dell'ambiente. Le credenze, quindi, altro non sono che "disposizioni" a comportarsi in un certo modo, e soltanto le esperienze negative possono indurci ad abbandonarle. Il metodo scientifico, d'altro canto, consiste nel tentativo costante di collocare i giudizi percettivi che ci vengono imposti dall'esperienza in un modello esplicativo composto da tre tipi di ragionamento: a) la «abduzione», che consiste nella formulazione di ipotesi volte a spiegare fenomeni che pongono problemi; b) la «deduzione» di conseguenze dalle ipotesi abduttive; e c) la «induzione» mediante la quale le suddette ipotesi possono essere verificate. Nonostante il suo approccio chiaramente fallibilista, Peirce ipotizzò che, almeno in linea di principio, è possibile immaginare la "fine" dell'impresa scientifica. Essa si verificherebbe quando venisse raggiunto da parte degli scienziati l'accordo "definitivo" circa la reale struttura del mondo (o, meglio ancora, dell'universo globalmente inteso). Ne deriva che la "verità" non è la mera corrispondenza tra enunciati e fatti. Essa è, piuttosto, il "limite ideale e ipotetico" cui si può immaginare che la ricerca scientifica giungerebbe se venisse proseguita abbastanza a lungo. Ogni verità che pretenda di essere superiore a (e più perfetta di) quella appena delineata è a suo avviso una mera finzione metafisica.

William James (1842-1910), il secondo grande rappresentante del pragmatismo classico, fu più sensibile di Peirce ai temi etici e religiosi. Il pragmatismo è anche per lui un metodo per valutare e risolvere i problemi intellettuali. Egli mostra un'impazienza tipicamente americana per la speculazione astratta; la verità di un enunciato filosofico si può stabilire solo a patto di appurare qual è la sua valenza pratica, vale a dire chiedendosi che cosa accadrebbe "se" esso fosse vero. Pertanto, proprio come accade per qualsiasi attività umana, anche la filosofia deve proporsi di risolvere i problemi che incontriamo nella pratica quotidiana. È famosa la definizione che James ha fornito di «vero» come «ciò che è appropriato nel senso della credenza». Anticipando quanto avrebbe in seguito affermato il secondo Wittgenstein, James identifica il significato (e il valore) di un'idea con il suo "uso" (→ WITTGENSTEIN, II). Ciò è altrettanto vero per le teorie: esse sopravvivono nella misura in cui ci aiutano a risolvere i problemi pratici. Per esempio, non rientrano in tale novero le teorizzazioni aristoteliche sull'essere-in-quanto-essere, dal momento che la loro verità o falsità non ha a suo parere alcuna conseguenza pratica sul nostro modo di agire nel mondo.

Le teorie sono soltanto "strumenti", e vanno giudicate soltanto in base al loro successo. Che differenza fa se la realtà è indipendente dalla mente oppure dipende da essa? Secondo James non v'è modo di rispondere a tale domanda, e la sua sfiducia si estende quindi all'intera storia della filosofia tradizionalmente intesa. Come già per Peirce, ma con virulenza ancora maggiore, la metafisica viene condannata in quanto "inutile" dal punto di vista pratico. Nel corso di una conferenza tenuta nel 1907 alla *Columbia University* di New York, James affermò che è possibile e lecito immaginare universi alternativi a quello che conosciamo: ad esempio, un universo in cui l'interazione causale potrebbe non esistere. Nella medesima occasione il pensatore pragmatista definì il «vero assoluto» (vale a dire ciò che nessuna esperienza successiva potrà modificare) come il «punto di fuga ideale» verso cui immaginiamo che debbano convergere un giorno tutte le nostre verità provvisorie. È tuttavia ovvio che tale "giorno" non è specificabile, ragion per cui altro non possiamo fare che vivere nel presente, con ciò che di vero abbiamo a disposizione oggi. La conclusione è che le grandi teorie scientifiche e metafisiche del passato furono certamente strumenti adeguati per secoli, ma ciò non ci impedisce di vedere che quei limiti sono stati oltrepassati dalla nostra esperienza. Le cose che in passato si ritenevano assolutamente vere si sono poi dimostrate vere soltanto in riferimento ai limiti di cui sopra, lasciandoci quindi con la constatazione che verità e relativismo, lungi dall'essere incompatibili, costituiscano in realtà due facce della stessa medaglia. Ma i limiti stessi sono, in fondo, casuali e contingenti, e nessun elemento aprioristico impediva ai nostri antenati di superarli.

Come si diceva prima, James è molto più interessato di Peirce all'etica e alla → religione. La connessione tra il "vero" e il "buono" è assai evidente nel suo pensiero, ma assume una connotazione ben diversa da quella classica. Se vero è ciò che funziona o comporta risultati soddisfacenti sul piano dell'esperienza, allora è ovvio che il "buono" si identifica con quanto ci "conviene" credere. Ecco quindi che dalla teoria pragmatica della verità discende una teoria pragmatica dell'etica. Le distinzioni fra "buono" e "cattivo", "giusto" ed "errato", "vero" e "falso" si analizzano partendo dalle stesse premesse e utilizzando la stessa metodologia. Si parte sempre da un problema concreto riguardante il nostro comportamento, chiedendosi: "È giusto compiere questa azione per ottenere quel risultato?", e la risposta dipende dalle conseguenze — soddisfacenti o meno — che l'azione è in grado di garantire. Per assurdo, e valutando nel modo migliore possibile la situazione in cui ci si trova ad operare, il furto può apparire giustificato per risolvere un determinato problema pratico. Tuttavia, dopo un'attenta analisi della situazione, ci si renderà conto che esso può causare conseguenze molto spiacevoli, ragion per cui il soggetto razionale sarà portato a concludere che il furto "non" è dopo tutto una soluzione "che funziona" ed è, di conseguenza, "errata". È tuttavia ovvio che James non è in grado di fornire principi morali assoluti e vincolanti (né vuole farlo), anche in vista del fatto che si possono facilmente immaginare situazioni in cui il furto paga (ad esempio, quando si è abbastanza sicuri dell'impunità). La sua risposta alle obiezioni che gli furono rivolte è che dobbiamo sempre "partire da dove siamo"; in altri termini, altro non abbiamo a disposizione che ipotesi, e ciò significa che il punto di vista soggettivo è comunque preponderante.

Dovrebbe essere facile, a questo punto, comprendere l'atteggiamento di James in materia di religione, atteggiamento considerato "scandaloso" da molti suoi contemporanei. Egli pensa infatti che sia del tutto giustificato "credere" nel senso religioso del termine, anche se ammette che tale atteggiamento non trova alcuna giustificazione sul piano puramente razionale (→ FIDEISMO). Se non possiamo valutare un'ipotesi in base alla sola esperienza, e se entrano in gioco emozioni e passioni, allora saranno ancora una volta le conseguenze pratiche a decidere ciò che è giusto o errato. Senza dubbio le credenze religiose non possono essere verificate o falsificate in maniera empirica. Tuttavia è giusto accettarle per gli effetti benefici che esse hanno sulla nostra vita. Occorre pertanto staccarsi sia dai teologi, che invitano ad accettare la verità di tali credenze senza poterle dimostrare, sia da certi scienziati e filosofi, che si ostinano a valutarle in termini meramente scientifici. Ancora una volta, James ci invita ad essere pragmatici chiedendosi quali siano i loro effetti nella vita di ogni giorno.

Non v'è dubbio, a suo avviso, che le credenze religiose abbiano effetti largamente positivi. Ecco perché la «volontà di credere», titolo di una delle sue opere più famose (*The Will to Believe*, 1897), svolge in questo contesto un ruolo fondamentale. L'intellettuale pragmatista, anche se è in pratica costretto a dubitare, non può assumere un atteggiamento dogmatico a tale riguardo. Egli noterà che per molti individui le credenze religiose "funzionano", nel senso di assicurare una vita più felice. E, nella misura in cui assicurano questo risultato, esse sono "vere", anche se l'aggettivo non deve essere considerato in assoluto, ma in "riferimento a" un certo gruppo di persone. Secondo James, questo è il modo migliore per risolvere le controversie religiose, rimuovendole dalla giurisdizione dei teologi e degli scienziati.

John Dewey (1859-1952) ha ridato nuova linfa al pragmatismo nel XX secolo. Negando che esistano un "soggetto" ed un "oggetto" della conoscenza nettamente separati sul piano ontologico (→ IDEALISMO), egli afferma che tale distinzione ha un carattere meramente pratico, poiché i nostri processi cognitivi si collocano in un *continuum* unitario consistente in una serie di stimoli e di aggiustamenti riferiti alle situazioni concrete. La conoscenza è dunque una "transazione", vale a dire un processo che non avviene fra termini fissi e definiti in partenza, bensì fra termini che si determinano e si strutturano nel processo stesso. Dewey ebbe in gioventù una formazione idealista basata su Hegel e, soprattutto, su esponenti dell'idealismo britannico dell'Ottocento come Francis Bradley (1846-1924) ed Ellis McTaggart (1866-1925). Più tardi conobbe il pragmatismo di James e Peirce, apportando alla stessa corrente pragmatista contributi di grande originalità. Tuttavia non rinunciò mai alla tesi di fondo — di derivazione hegeliana — dell'identità tra esperienza e → storia. Il suo pensiero passa ben presto dall'idealismo a un "naturalismo" assai marcato, in cui le relazioni tra soggetto e oggetto sono identificate con i rapporti fra l'organismo e l'ambiente di cui esso è parte integrante. È il processo evolutivo della natura a costituire, analogamente a quanto accade nella filosofia di Peirce, il punto di partenza per spiegare tutto il resto, ed è ancora tale processo ad originare la varietà di forme di vita che noi conosciamo, tra le quali vi sono pur sempre legami di continuità e non cesure. Dall'originario idealismo si passa, dunque, a un Hegel interpretato con lenti darwiniane.

Inoltre, dal punto di vista pragmatista la dimensione logica fa parte integrante della dimensione pratica, dal momento che logica e prassi non possono essere separate artificialmente da barriere rigide. In tale senso sussistono somiglianze tra la concezione pragmatista — e in particolare deweyana — della logica (e del linguaggio) e le tesi dell'ultimo Wittgenstein. L'attitudine critica di Dewey nei confronti della logica formale di Frege e dei *Principia Mathematica* di → Russell e → Whitehead va quindi cercata nel fatto che, a suo avviso, questo tipo di logica non è in grado di catturare l'enorme complessità del mondo reale. Secondo la sua prospettiva la logica è significativa soltanto nel più vasto contesto della metodologia della ricerca, e in tale contesto essa gioca un ruolo prezioso ma strumentale.

Anche per quanto riguarda la questione dei valori, Dewey adotta una linea di pensiero nettamente naturalistica e anti-metafisica: le discussioni sui valori sono importanti, ma la filosofia tradizionale le ha impostate in modo errato dando vita a pseudo-problemi. Oggi siamo in grado di comprendere tutto ciò grazie alla scienza, che ci ha fornito conoscenze assai maggiori di quelle che avevano coloro che ci hanno preceduto nel corso della storia, e una filosofia degna di questo nome non può ignorare la situazione attuale. La filosofia deweyana propone una visione del mondo che è, al contempo, radicalmente empiristica, naturalistica e immanentistica: i valori hanno senso soltanto nella misura in cui riflettono i processi reali della Natura. I valori sono dunque "fatti", che vengono scoperti al pari degli altri fatti e sono legati alla nostra esperienza del mondo.

A partire dagli anni '30 del XX secolo, periodo in cui Dewey era ancora in piena attività, il pragmatismo conobbe negli Stati Uniti una fase di pesante declino. In Europa d'altro canto, a parte alcuni eccezioni, esso non era mai stato realmente popolare, ed occorre attendere gli ultimi decenni per assistere ad una significativa diffusione delle sue tesi oltre i confini statunitensi. Negli anni '30, il centro mondiale di irradiazione delle tesi neopositiviste e analitiche si trasferì dall'Europa agli Stati Uniti d'America dopo l'avvento del nazismo in Germania. Si noti che neopositivismo e pragmatismo non sono molto dissimili; entrambi nutrono un interesse primario per la scienza, manifestano tendenze anti-metafisiche e partono da presupposti empirico-naturalistici. Tuttavia i neopositivisti erano "scienziasti", mentre per i pragmatisti la scienza è solo una fra le tante forme di conoscenza possibili. Si verificò quindi uno scontro tra monismo e riduzionismo neopositivista da un lato, e pluralismo e anti-riduzionismo pragmatista dall'altro (→ POSITIVISMO, II).

Occorre attendere la pubblicazione nel 1951 del celebre articolo di Willard Quine (1908-2000), *Due dogmi dell'empirismo*, che mette in crisi la rigida distinzione neopositivista tra analitico e sintetico, per assistere ad una ripresa di interesse per il pragmatismo nel contesto filosofico americano. Ma è soltanto a partire dagli anni '70, con la svolta neopragmatista di autori come Nicholas Rescher e Richard Rorty, che tale ripresa di interesse si riverbera anche sul piano accademico. La svolta, condivisa in anni più recenti anche da Hilary Putnam (n. 1926), conduce ben presto ad una rifioritura del pragmatismo e alla diffusione capillare delle sue tesi in Europa. Anche per i neopragmatisti dei nostri giorni vale l'osservazione di William James secondo cui il soggetto conoscente non è uno "specchio" che riflette in modo passivo un presunto "ordine esterno" pre-esistente, bensì un attore che "codetermina" la verità. Non si può quindi scindere con una cesura netta — contrariamente a quanto sostengono i neopositivisti — i "fatti" dai "giudizi di valore". Ciò che è importante stabilire è il primato della "prassi": non esiste qualcosa come "il" metodo in grado di risolvere ogni problema scientifico e filosofico.

III. Il pensiero di Richard Rorty

Non v'è dubbio che oggi il neopragmatismo è in larga parte identificato con la filosofia di Richard Rorty (n. 1931), autore i cui testi stanno attualmente conoscendo un grande successo anche in Europa. Partito da posizioni analitiche, egli ha in seguito contestato la "svolta linguistica" (*linguistic turn*) inaugurata da Gottlob Frege (1848-1925) e poi proseguita da Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. Rorty sostiene che tale svolta intendeva assicurare alla conoscenza filosofica uno spazio "a priori" nel quale né la storia né le scienze naturali e sociali potessero interferire. L'analisi linguistica veniva quindi considerata una sorta di "filosofia prima", e ciò spiega perché in ambito analitico si sia verificata, invece della morte della metafisica invocata dai neopositivisti logici, la rinascita di una metafisica in cui il linguaggio diventa l'elemento fondante (→ POSITIVISMO, II-III). Rorty pensa invece che la conoscenza non abbia bisogno di alcun fondamento, in quanto è possibile dar vita ad una visione della realtà "priva di condizioni". La significanza di un enunciato a suo avviso non dipende da una presunta corrispondenza tra linguaggio da un lato e mondo dall'altro, bensì dai rapporti di coerenza interna tra gli stessi enunciati. Il loro significato dipende dalle "pratiche sociali" degli individui: è insomma la nozione tardo-wittgensteiniana di «gioco linguistico» a svolgere il ruolo di asse portante nel suo ragionamento. L'inscindibilità di osservazione e teoria conduce — come

aveva già osservato Quine — alla relativizzazione di ogni discorso sul mondo, il che significa che non è lecito affermare che il mondo rappresenta il criterio ultimo per distinguere il vero dal falso. In altre parole, accettando l'analisi di Rorty risulta impossibile — pena la caduta nel ragionamento circolare — separare il mondo dalle teorie da noi costruite e utilizzate per parlarne.

Sul piano etico-politico ciò significa che ogni appello a criteri filosofici ultimi porta in un vicolo cieco, poiché impedisce di vedere che la cornice del particolare gioco linguistico in cui siamo inseriti è l'unica prospettiva che ci è data; si può senz'altro privilegiarla, ma il farlo senza comprenderne il carattere relativo conduce a conseguenze spiacevoli. La verità pertiene agli enunciati e i nostri vocabolari — Rorty sostiene — non vengono scoperti, ma "creati"; ne risulta che ogni appello a fondamenti filosofici puramente oggettivi conduce all'autoindulgenza retorica o alla sopraffazione dei nostri simili. Nessun gioco linguistico può quindi essere visto sotto la luce dell'eternità. Le radici delle credenze umane non vanno dunque ricercate in modelli di tipo platonico o cartesiano. Rorty li considera storici e atemporali e, quindi, irrealistici. Tali radici risiedono piuttosto nella "conversazione", elemento fluido, dinamico e in perenne divenire. La conversazione non cerca di "fuggire dalla storia" inventando modelli eterni e fissando una "fine" arbitraria delle pratiche umane. Credenze e valori non hanno fondamenti filosofici certi né giustificazioni sicure. Quando la nostra visione del mondo — che è poi quella dell'Occidente progredito e industrializzato — viene contestata, tutto ciò che possiamo fare è sottolineare i motivi pratici e sentimentali che ci inducono ad adottarla, senza d'altro canto essere in grado di avanzare una difesa filosofica che la renda inattaccabile. Rorty propone un liberalismo da lui definito «ironico, borghese e post-moderno», in fondo ripiegato su se stesso, il quale non si propone affatto di convincere i suoi contestatori ricorrendo ad argomenti "forti" che egli giudica impossibili. Al liberale ironico rortyano, che ha definitivamente abbandonato il progetto di cercare o di costruire dei fondamenti, altro non resta quale punto di riferimento che la specifica comunità in cui è cresciuto e nella quale è stato educato seguendo norme e modelli "localmente" condivisi. È soltanto in "quella" comunità che egli può a tutti gli effetti riconoscersi e collocare il suo io, mentre deve nello stesso tempo rinunciare all'aspirazione, tipica di Dewey, di estendere la società liberale all'intero pianeta.

Lo scopo della filosofia è aiutare gli esseri umani a liberarsi dal linguaggio che attualmente usano quando esso diventa obsoleto, e creare linguaggi nuovi che li pongano in un rinnovato senso di sintonia con la realtà. Ecco perché non è possibile parlare di principi eterni o di valori assoluti: «In quest'ottica, la fondazione più adeguata per una democrazia liberale sta nella convinzione dei suoi cittadini che le cose andranno meglio per tutti, se a ogni nuova metafora sarà fornito un ascolto, se non si riterrà nessuna credenza o nessun desiderio sacro a tal punto da rifiutare automaticamente una metafora che lo metta in pericolo. [Occorre] ammettere che i termini in cui fissiamo le nostre speranze e credenze comuni sono destinati a diventare obsoleti, che avremo sempre bisogno di nuove metafore, di nuovi spazi logici, di nuovi gerghi, che non esisterà mai un luogo definitivo di arresto del pensiero» (R. Rorty, *Scritti filosofici*, vol. II, pp. 18-19).

Le rivoluzioni scientifiche che hanno modificato la storia, le rivelazioni che fondano le grandi religioni diventano, allora, null'altro che episodi di una conversazione fluida, magmatica, inarrestabile e in perpetuo divenire. Le loro origini sono in ogni caso "umane", e ciò consente a Rorty di dar vita ad una riscrittura totale della nostra storia. Storia che, d'altro canto, si identifica in maniera pressoché completa con la realtà: i confini tra l'umano e il non-umano vengono annullati, mentre il concetto di "razionalità" viene investito da una sorta di mutazione genetica: «La prima volta che qualcuno disse "l'unica legge è l'amore" oppure "la terra gira intorno al sole", in generale deve essergli stato risposto: "allora, stai parlando in senso metaforico". Ma, cento o mille anni più tardi, le stesse proposizioni possono essere candidate a una verità letterale. Le nostre credenze, nel frattempo, sono state ritessute per fare spazio a queste verità. Considerare le proposizioni metaforiche come proposizioni che precorrono nuovi usi del linguaggio, usi che possono mettere in ombra o cancellare vecchi usi, è considerare la metafora sullo stesso piano della percezione e dell'inferenza, piuttosto che attribuirle una funzione meramente "euristica" o "ornamentale". Più in particolare, è considerare la verità come qualcosa che "non" si trova già al nostro interno. Piuttosto, si tratta di qualcosa che può diventarci disponibile soltanto grazie ad un genio dotato di particolare temperamento. Una tale concezione della verità legittima le metafore dell'ascolto: una voce da lontano, un *Ruf des Gewissens*» (R. Rorty, *ibidem*, pp. 20-21).

A partire da tali considerazioni in cui assolutamente tutto, inclusa la Rivelazione cristiana, viene immanentizzato e relativizzato, Rorty avanza l'utopia di una democrazia diffusa a livello planetario, una sorta di "cosmopoli" in cui multiculturalismo ed eterogeneità diverrebbero pratiche predominanti. Si tratta di una società — ci dice il nostro autore — in cui la tortura, o la chiusura di un'università o di un giornale, susciterebbero reazioni negative tanto a casa nostra quanto in ogni

altra nazione. In questo futuro di cui Rorty ammette apertamente il carattere utopico le diverse tradizioni culturali non dovrebbero avere influenza alcuna sulle decisioni di carattere politico. A quel livello, infatti, vi sarebbe una tradizione sola: quella della costante vigilanza contro ogni tentativo dei ricchi e dei forti di opprimere i poveri e i deboli. Alle tradizioni culturali non verrebbe mai consentito di giustificare l'ineguaglianza delle opportunità. Il ruolo dei filosofi in una simile utopia sarebbe utile, anche se tutto sommato marginale. Secondo Rorty, come toccò a → Tommaso d'Aquino mediare tra l'Antico Testamento e Aristotele, a Kant mediare tra il Nuovo Testamento e → Newton, e a → Bergson e a Dewey mediare tra Platone e → Darwin, così potrebbe toccare in sorte ai filosofi del futuro tentare una mediazione fra il linguaggio egualitario della nuova cosmopoli e quello esplicitamente anti-egualitario di molte tradizioni culturali. L'egualitarismo dovrà pertanto essere inserito lentamente nel linguaggio delle tradizioni per far sì che cessi ogni distinzione tra i pochi che possiedono la "Verità" e i molti che invece ne sono privi.

Con Rorty, dunque, il relativismo implicito nelle tesi dei pragmatisti classici diventa evidente e programmatico. Non a caso egli parla di «fine della filosofia», ed è considerato uno dei principali esponenti, oltre che del neopragmatismo, anche di quello che oggi si definisce «pensiero post-moderno». Rorty è anche impegnato nell'operazione di riavvicinamento tra la filosofia analitica e la tradizione ermeneutica: secondo la sua interpretazione Ludwig Wittgenstein e Martin Heidegger non sono affatto pensatori "alternativi", bensì filosofi che, utilizzando un linguaggio diverso, arrivano a conclusioni parzialmente analoghe.

IV. Osservazioni conclusive

In conclusione, per il pragmatismo vecchio e nuovo la filosofia non è una ricerca della verità "in sé", bensì uno strumento per assicurare al genere umano una vita migliore. Poiché è impossibile trovare dei fondamenti sicuri, siamo autorizzati a credere a ciò che ci è "utile". La filosofia ha pertanto un valore meramente strumentale. La critica di fondo che si può rivolgere a questa corrente del pensiero contemporaneo è piuttosto scontata. I pragmatisti parlano della filosofia come strumento per "migliorare" la nostra condizione, nel senso che essa dovrebbe aiutarci a condurre una "buona vita". Tuttavia, una volta abbandonata la nozione di verità oggettiva, "come" è possibile definire in "cosa" consistono tale "miglioramento" e tale "bontà"? E in assenza di criteri oggettivi, come può il pragmatista appurare "quali" teorie filosofiche ci sono realmente utili? Qual è il criterio usato in questo caso? È piuttosto difficile sfuggire all'impressione che egli ci fornisca dei metodi meramente arbitrari per scegliere tra diverse alternative. La replica dei pragmatisti è che non esistono risposte finali: questa è semplicemente la condizione umana sin dalle origini della nostra storia. Non v'è modo di ancorare la verità di credenze e teorie a qualcosa che trascende le nostre esperienze e necessità immediate. Si tratta di riconoscere tale dato di fatto con onestà, senza continuare a coltivare le illusioni generate dal pensiero filosofico e religioso tradizionale.

Abbiamo in precedenza osservato che il neopragmatismo oggi popolare negli Stati Uniti e in Europa ha connotazioni prevalentemente rortyane, mentre la riscoperta da parte di Putnam del pensiero di William James è piuttosto recente. È tuttavia utile rammentare brevemente la posizione di almeno un altro pragmatista dei nostri giorni, l'americano Nicholas Rescher (n. 1928), il quale fornisce della corrente filosofica oggetto della nostra analisi un'interpretazione assai diversa rispetto a quella rortyana. Rescher distingue tra un più flessibile «pragmatismo soggettivo» ed un «pragmatismo oggettivo» più conservatore. A suo avviso coloro che si interessano al pragmatismo dal punto di vista storico tendono a dimenticare che, sin dalle sue origini, una sostanziale divaricazione è presente in questa corrente di pensiero. Si tratta per l'appunto di un pragmatismo di tipo soggettivo che perviene a conclusioni relativistiche, e di un pragmatismo oggettivo che concepisce le proprie tesi come mezzi per raggiungere posizioni accettabilmente sicure sul piano cognitivo. In entrambi i casi si cerca di garantire il pluralismo, tanto a livello speculativo quanto nella condotta concreta degli affari umani. Tuttavia il significato attribuito al termine «pluralismo» è piuttosto diverso. Rescher vede in Peirce e C.I. Lewis i tipici esponenti del pragmatismo oggettivo, mentre James, F.S.C. Schiller e Rorty sarebbero i rappresentanti principali del pragmatismo soggettivo. A Dewey viene infine attribuita una posizione intermedia. Anche un pragmatista del primo tipo concepisce l'efficacia pratica come metro di giudizio delle proprie indagini; tuttavia non vi è a suo avviso alcuna necessità di trarre conclusioni relativistiche da questo quadro, poiché la presenza di una realtà naturale che sottende i dati a nostra disposizione impone dei limiti precisi alle nostre opinioni personali (→ REALISMO). Questi limiti sono "oggettivi" (per quanto non in senso assoluto), e possono essere trascesi — come fa Rorty — a livello verbale, ma non nella sfera delle deliberazioni razionali che sottendono le nostre azioni.

Occorre infine rammentare alcune spiacevoli conseguenze che si possono logicamente ricavare dalla visione etico-politica rortyana. Come già si è accennato in precedenza, Rorty non concorda con i molti autori contemporanei che insistono sulla necessità di rifondare la teoria della democrazia. La sua opinione è che la democrazia non abbia — né richieda — fondamenti, e che l'idea di trovare per essa delle fondazioni filosofiche sicure sia profondamente errata. Non solo: egli non ritiene la filosofia particolarmente rilevante ai fini dei comportamenti politici e morali, ed è ad esempio possibile concordare con tutto quanto Nietzsche ha affermato, senza per questo cessare di essere dei buoni liberaldemocratici. D'altro canto l'intellettuale che non adotta un approccio ironico alla realtà e alla vita «rischia di perdere il senso della finitezza e della tolleranza che risulta dal capire quante visioni sinottiche ci sono state e quanti pochi argomenti si possono dare per scegliere tra loro». Si noti per inciso che qui è stato usato il verbo «scegliere», e questo fatto ci porta nel cuore del problema che dobbiamo dirimere analizzando il liberalismo ironico rortyano. La "scelta", infatti, è l'atto fondamentale che tutti noi dobbiamo compiere quando si tratta di giustificare la visione del mondo cui diamo la nostra adesione, e la scelta stessa non avviene sul nulla, né può essere compiuta basandosi soltanto sull'ironia: occorre qualcosa di più che risalga, al contempo, alle ragioni che l'hanno determinata e alle conseguenze che da essa ci attendiamo.

Se ora rammentiamo che nella visione rortyana non esistono punti di riferimento incrollabili, e che l'oggettività si raggiunge mediante il maggior accordo inter-soggettivo possibile, non desta sorpresa il fatto che il filosofo americano non veda strategie che possano appurare in modo sia plausibile che definitivo la superiorità di un ordinamento sociale e politico rispetto ad un altro. Eppure, Rorty si dice *certo* che la forma di vita cui hanno dato luogo le società liberaldemocratiche dell'Occidente sia la migliore fra quelle finora elaborate dall'umanità nel corso della sua storia. Tuttavia, se qualcuno gli chiede "perché" egli manifesti certezza a questo proposito, il nostro autore si rifiuta di fornire risposte precise. Da un lato, Rorty si rifugia nel quadro concettuale che gli viene fornito soprattutto dal secondo Wittgenstein, affermando che la lotta per alleviare la sofferenza degli altri non si basa su ragioni che chiunque può condividere, ma su un *background* contingente che deriva dalla nostra particolare forma di vita. Dall'altro fa ricorso ai buoni sentimenti, sostenendo che ciò che conta è una solidarietà umana affidata alla volontà degli individui.

Ciò che insomma ci preme far rilevare è che il liberalismo ironico non è una posizione che aiuti gli esseri umani a districarsi in situazioni che richiedono delle nette scelte di campo. Esso può essere sostenuto da un intellettuale che ha già un ricco patrimonio ideologico alle spalle, ma diventa inutile per un individuo più umile e meno acculturato il quale, pur afflitto da gravi lacune sul piano dell'istruzione formale, si trova tuttavia di fronte alla necessità di compiere una scelta. L'adesione rortyana alla liberaldemocrazia è, più che altro, un fatto "volontaristico", un appello ai sentimenti che, in quanto tale, è passibile di cambiamenti di rotta anche drastici. L'appello di Rorty ai buoni sentimenti non è in grado di confutare l'affermazione che, se si parte da tali premesse, il nostro vocabolario razionalistico e illuminista e quello usato, per esempio, dai nazisti sono allo stesso livello, in quanto entrambi altro non rappresentano che modi alternativi (ma egualmente legittimi) di descrivere i fatti.

Ovviamente Rorty si accorge che il problema esiste, e che se alla libertà non può assegnarsi alcuno *status* morale e metafisico privilegiato diventa assai arduo sostenere il liberalismo. La sua risposta, tuttavia, è ancora una volta sfuggente e fa ricorso alla strumentazione offerta dalla filosofia del linguaggio wittgensteiniana. Egli parla infatti di contrasto tra forme razionali e forme irrazionali di persuasione all'interno di un gioco linguistico, giacché «quel che conta alla fine sono i mutamenti di vocabolario e non i mutamenti di convinzione, il cambiare dei candidati a un valore di verità e non il cambiare del valore di verità». Assimila inoltre la razionalità alla "coerenza interna", scordando il fatto che le grandi dottrine totalitarie sono tutt'altro che incoerenti.

Di questo passo, se è vero come Rorty afferma che la fedeltà alle istituzioni «non è più relativa a una giustificazione fondata su premesse ben note e comunemente accettate — ma anche non più arbitraria — della scelta dei propri amici o dei propri eroi. Quest'ultima non avviene in riferimento a criteri», allora è necessario concludere che la scelta a favore di un qualsiasi modello socio-politico — incluso quello liberaldemocratico — è in fondo equiparabile a quella della squadra o dell'atleta per cui si fa il tifo: chi è in grado di dire perché, in un certo periodo della nostra adolescenza, abbiamo scelto una squadra piuttosto di un'altra? Se tutti i vocabolari sono allo stesso livello, e se inoltre l'unico criterio disponibile è quello dei buoni sentimenti, non v'è alcuna ragione di attendersi che gli individui preferiscano la democrazia a qualche tipo di totalitarismo.

Vedi: METAFISICA; POSITIVISMO; RUSSELL, B.; WITTGENSTEIN, L

Bibliografia:

Principali opere dei pragmatisti: J. DEWEY, *Logica. Teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1974; J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, La Nuova Italia, Firenze 1976; J. DEWEY, *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1990; J. DEWEY, *Liberalismo e azione sociale*, Ediesse, Roma 1997; J. DEWEY, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998; W. JAMES, *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterza, Bari 1971; W. JAMES, *Un universo pluralistico*, Marietti, Torino 1973; W. JAMES, *Volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984; W. JAMES, *Pragmatismo*, Il Saggiatore, Milano 1994; C.S. PEIRCE, *Caso, amore e logica*, Taylor, Torino 1956; C.S. PEIRCE, *Scritti di filosofia*, Cappelli, Bologna 1978; C.S. PEIRCE, *La logica degli eventi*, Spirali, Milano 1989; H. PUTNAM, *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari 1992; H. PUTNAM, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998; W.V.O. QUINE, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966; N. RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, Clarendon Press, Oxford 1973; N. RESCHER, *Methodological Pragmatism*, New York University Press, New York 1977; N. RESCHER, *La razionalità. Indagine filosofica sulla natura e i fondamenti della ragione*, Armando, Roma 1999; R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986; R. RORTY, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986; R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1990; R. RORTY, *Scritti filosofici*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1993-1994.

Opere sui pragmatisti: A. SANTUCCI, *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963; A. GRANESE, *Il giovane Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1966; C. SINI, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1972; A. GRANESE, *Introduzione a Dewey*, Laterza, Roma-Bari 1973; P. GUARNIERI, *Introduzione a James*, Laterza, Roma-Bari 1985; P. DE FALCO, *La filosofia politica di John Dewey*, Bulzoni, Roma 1985; G. PRONI, *Introduzione a Peirce*, Bompiani, Milano 1990; A. DE MARIA, *Invito al pensiero di Dewey*, Mursia, Milano 1990; C.J. MISAK, *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*, Clarendon Press, Oxford 1991; A. SANTUCCI, *Storia del pragmatismo*, Laterza, Roma-Bari 1992; R. FABBRICHESI LEO, *Il concetto di relazione in Peirce*, Jaca Book, Milano 1992; M. MARSONET, A. LIVI (a cura di), *Il pragmatismo: Europa e America nell'era postmoderna*, "Cultura & Libri", n. 87 (1993); R. FABBRICHESI LEO, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 1993; L. DEMARTIS, *Pragmatismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1995; M. ALCARO, R. BUFALO (a cura di), *John Dewey oggi*, Abramo editore, Catanzaro 1996; C. WEST, *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo*, Editori Riuniti, Roma 1997; M. MARSONET, *La verità fallibile. Pragmatismo e immagine scientifica del mondo*, Angeli, Milano 1997; R.M. CALCATERRA, *Introduzione a Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997; M. ALCARO, *John Dewey. Scienza, prassi, democrazia*, Laterza, Roma-Bari 1997; J.P. MURPHY, *Il pragmatismo*, Il Mulino, Bologna 1997; H.O MOUNCE, *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, Routledge, London-New York 1997; G. MARCHETTI (a cura di), *Il neopragmatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1999; G. RICONDA, *Invito al pensiero di James*, Mursia, Milano 1999.