

Rosa Maria Calcaterra

La storia e il caso. Il tichismo postmoderno di Richard Rorty

Regolarità e casualità possono comparire, a livello di senso comune e di pratiche comunicative ordinarie, come due termini opposti oppure come una coppia concettuale indisciungibile nei nostri resoconti delle vicende umane, dei percorsi biografici, della vita della natura in cui siamo immersi e persino della realtà cosmica. Queste due possibilità, a loro volta, si presentano spesso, in un medesimo contesto discorsivo, in alternanza o persino vi convivono piuttosto che escludersi nettamente, mostrando infine il nostro profondo disagio a maneggiare in modo univoco, neutrale, diremmo 'oggettivo', categorie – come appunto quelle di regola e caso – che attraversano l'intero svolgimento della nostra cultura. Una rete intricata di criteri logico-semantiche ma anche di implicazioni psico-antropologiche regge inevitabilmente, e secondo intrecci molto complessi, il rapporto tra questi due concetti. Tuttavia, a scopo del tutto semplificativo, il loro diverso trattamento nella nostra tradizione filosofica si può raccogliere su due fronti canonici: il casualismo o, in termini più attuali, contingentismo e il necessitarismo o determinismo.

È facile osservare che il primo versante teorico si ritrova come uno degli atteggiamenti più consolidati nel postmodernismo. Vorrei mostrare, certo in misura molto circoscritta, come la qualità metafisica della questione del rapporto tra regolarità e casualità rifluisca nella costruzione dei nostri discorsi postmoderni, anche se in ben altre vesti e, anzi, sotto l'egida dell'anti-metafisica che essi reclamano. Prendo in prestito il termine «tichismo» con cui Charles Sanders Peirce, fondatore insieme a William James del movimento pragmatista, designava la sua teoria cosmologico-metafisica del caso, poiché mi sembra che si presti ad una trascrizione sul piano della filosofia postmoderna, in particolare ad una positiva lettura del nesso tra storia e caso che spicca nell'opera di Richard Rorty, il filosofo neo-pragmatista per antonomasia. A dispetto della decisione rortiana di

accantonare la filosofia di Peirce dal novero delle proprie fonti di ispirazione, il tichismo che compare in quest'ultima come parte integrante dell'osatura ontologica di una epistemologia semiotica centrata sul fallibilismo e il cosiddetto 'socialismo logico' mi sembra offrire spunti di rivalutazione dell'istanza etica che accompagna l'anti-fondazionalismo di Rorty.

Come già accennato, il contingentismo ha ricevuto un diffuso sostegno all'interno della cultura postmoderna. Più precisamente, buona parte delle critiche trasversali mosse dalla cultura contemporanea alla modernità converge quanto meno proprio nella tendenza ad alimentare un grave sospetto nei confronti di qualsivoglia tentativo di ricondurre i fenomeni umani ad un quadro deterministico ovvero precostituito secondo una teleologia intrinseca: un quadro teoretico *à la* Wolff che vorrebbe escludere in linea di principio il caso quale componente effettuale, operativa di ogni realtà, oppure ridurlo a mero accidente della sostanza pre-determinata dell'essere. D'altra parte, la biologia del Novecento ha dato un sempre più dettagliato credito all'idea che il caso intervenga a vari livelli della vita della natura o sia anzi il fattore determinante di ogni novità nella biosfera. Restano al riguardo paradigmatici gli studi biologici di Jaques Monod, il quale tuttavia sottolinea come l'emergere delle questioni etico-morali e, più in generale, delle idee di valore all'interno dell'evoluzione della realtà segnino «una frontiera dell'ignoto»¹.

Resta il fatto che l'affascinante tema del rapporto tra casualità e regolarità dei fenomeni del mondo sia fisico-materiale sia storico-sociale attraversa, in modo più o meno dichiarato, la ricerca scientifica e filosofica. Inoltre, sarebbe incongruo e fuorviante sottacere le implicazioni psicologico-esistenziali che tale problema comporta. Anzi, per segnalarne la complessità, si potrebbe partire proprio dal piano delle dinamiche psicologiche ed esistenziali, poiché è qui che maggiormente si mostra la difficoltà di districarle. In concreto, l'idea di casualità agisce per lo più come un'inquietante sfida al nostro bisogno di sicurezza che certo l'idea di regolarità riesce in qualche modo a soddisfare. Ma vale anche il discorso inverso: porre l'accento sulla regolarità porta, in estrema analisi, a chiudere lo spazio della libertà e della responsabilità umane mentre la nozione di caso offre quanto meno la possibilità di principio che gli eventi che ci riguardano non formino una catena meccanica tanto ferrea da non poter essere mai spezzata o, persino, che il caso sia solo uno dei nomi che diamo a ciò che ci sembra imponderabile nel qui e nell'ora.

Questa ambiguità che, appunto, si potrebbe definire in prima battuta come un'ambiguità psicologico-esistenziale si rispecchia sul piano logico-semanticamente e comunque ha una radice estremamente concreta. Infatti, la

regolarità si presenta in modo oggettivamente osservabile, tanto da costituire la stessa ragion d'essere degli sforzi scientifico-filosofici di procurare teorie esplicative e al contempo predittive dello svolgimento dei fatti fisico-materiali e culturali. Le regolarità dei rapporti tra i fenomeni «fanno appello alla nostra intelligenza come fossero suoi parenti» – scriveva Peirce – mentre il concetto di caso «è di per se stesso inintelligibile», cioè non spiega nulla. Eppure, esso irrompe prepotentemente sulla scena della ricerca scientifica ogniqualvolta ci si rende conto che l'analisi dei 'fatti' non solo non riesce a generare alcuna spiegazione delle irregolarità che rileva nel corso delle proprie indagini, ma neppure riesce a pronunciarsi, sulla semplice base dei propri mezzi logici ed empirici, circa le cause da assegnare all'insorgenza delle regolarità che sorreggono i fenomeni osservati².

Per l'argomento di queste pagine, è necessario tener presente che la categoria di caso è associata da Peirce alla nozione di 'spontaneità' della natura e, in parallelo, alla categoria di legge/regolarità. La sua suggestione è di considerare l'ipotesi che il caso-spontaneità costituisca una componente della vita dell'universo non in contrapposizione all'idea che l'universo sia governato dai principi della necessità o legalità oggettiva, bensì come una congettura metafisica che potrebbe offrire una risposta ai problemi sollevati dalle teorie evoluzioniste nei confronti del determinismo. Pertanto, Peirce sostiene che il caso-spontaneità implica un certo grado di regolarità, il quale appunto si manifesta nella *continuità evolutiva*, vale a dire in quella crescente complessità del reale che risulta scandita dalle diversificazioni della natura. Il punto cruciale è che queste ultime sono considerate come un momento intrinseco al divenire della natura e non piuttosto come la sua causa originaria, vale a dire che il principio del caso non può essere invocato per la spiegazione né dei fatti naturali né delle loro variazioni.

Peirce era ben consapevole che porre l'intreccio tra caso/spontaneità e regolarità/legalità della natura non bastava a rispondere agli interrogativi riguardanti la relazione tra fatti 'psichici' e fatti 'fisici', interrogativi cui, in ultima analisi, risale la possibilità di spiegare la posizione dell'essere umano nella realtà evolutiva dell'universo e, infine, di dar conto del rapporto tra natura e cultura. Il suo *sinechismo*, la sua teoria del *continuum* logico-ontologico, voleva offrire gli strumenti epistemologici per affrontare proprio questi interrogativi e comunque l'intrinseca unione di libertà/spontaneità e necessità/legge è, per Peirce, solo un'ipotesi di lavoro, è quella «questione aperta» di cui egli parla in *The Architecture of Theories* laddove cerca di sostenere che la regolarità è quel che rende effettiva l'azione del caso/spontaneità, cioè costituisce il momento in cui l'evento casuale si trasforma in un nuovo 'fatto' che viene a inserirsi nel contesto

naturale preesistente. A prescindere dalle difficoltà che la cosmologia peirceana certo comporta, interessa qui rilevare il nesso tra caso/spontaneità e regolarità/legge che forma il *continuum* evolutivo, di cui appunto viene escluso un principio causale originario assoluto. Del resto, questo nesso corrisponde, per Peirce, all'ipotesi giustificativa di uno dei capisaldi del suo pensiero: il fallibilismo, insormontabile criterio normativo dell'impresa scientifica al quale egli ne affida lo spirito più autentico, la specifica qualità sia epistemica sia etica. «Il principio di continuità è l'oggettivazione dell'idea di fallibilismo»³, egli dichiara, e in una lettera a William James, precisa: «L'avversario storico di questa filosofia è stato ed è, nella logica, l'infalIBILISMO, sia nelle sue mitiche forme ecclesiastiche sia nelle sue disastrose configurazioni scientiste e materialiste»⁴.

Il problema scientifico-filosofico del rapporto tra regolarità e casualità sfiora di necessità il piano metafisico. Proprio per questo si rende opportuna una riflessione sull'uso di tali concetti, che ci aiuti a migliorare la nostra consapevolezza riguardo alla profondità logico-semantiche delle parole con cui intessiamo i nostri discorsi. Da un punto di vista teoretico, la questione più spinosa sta nel chiedersi se e fino a qual punto sia legittimo trattare le nozioni di regolarità e di caso in termini di principi originari assoluti dell'intera realtà fenomenica, vale a dire nei termini del fondazionalismo tradizionale per cui occorrerebbe indicare un *primum* ontologico e gnoseologico autosufficiente, che possa servire come una sorta di punto archimedeo su cui poggiare tutte le nostre enunciazioni conoscitive e valoriali. Come si è già rilevato, il tichismo di Peirce va letto anche come un passo verso il superamento di tale esigenza. In ogni caso, la cultura postmoderna e le filosofie di ispirazione pragmatista che ad essa si accompagnano promuovono appunto la rinuncia all'idea che vi sia un *primum* ontologico e gnoseologico assoluto che occorrerebbe individuare e si impegnano, piuttosto, nell'elaborazione di alternative filosofiche all'istanza fondazionalista tradizionale, mediante le quali l'idea stessa di 'fondamento' viene infine ristrutturata secondo un'accezione pragmatica. In breve, si mette in opera una visuale che scavalca il fondazionalismo tradizionale, tanto di stampo empirista quanto di stampo razionalista, puntando sulla continua interferenza dei fattori concettuali e di quelli empirici in tutte le espressioni dell'intelligenza umana e pertanto sulla dimensione del fare, dell'agire individuale e sociale come criterio di basilare importanza eppure sganciato da qualsivoglia assolutezza. Infatti, l'agire è di per se stesso inteso come il frutto di un'interpretazione dell'intreccio tra gli elementi logico-semantiche e gli elementi empirici che compongono lo svolgimento del mondo umano ovvero è di per sé un 'fatto' relativo ad un contesto interpretativo cui, in

linea di principio, compete fallibilità piuttosto che indiscutibilità, possibilità di aggiustamento e persino di sostanziale trasformazione piuttosto che definitiva certezza⁵.

Sulla scorta di queste annotazioni, si può vedere una proficua sintonia etica tra la serrata battaglia di Rorty contro le epistemologie fondazionistiche⁶ e la centralità del tema delle differenze culturali nell'orientamento contingentista postmoderno. Com'è noto, l'affermazione della necessità non solo di riconoscere le differenze ma soprattutto di rispettarle e trarne alimento per la costruzione della vita individuale e sociale ha coinvolto in modo trasversale diverse aree della produzione artistica e filosofica, concretandosi nelle decostruzioni più o meno radicali di gran parte del vocabolario della modernità. Sia sul piano teoretico sia su quello etico-politico, tutto ciò ha minato seriamente le attitudini del pensiero moderno a costruire modelli astratti per elaborare i problemi che di volta in volta si presentano alla riflessione filosofica. E in questo registro vanno annotati, per lo meno, gli attacchi a due istanze strettamente interconnesse nel pensiero filosofico moderno: le immagini atemporali o essenzialiste della cosiddetta natura umana e il conseguente sforzo di ridurre le disuguaglianze delle pratiche intellettuali e sociali mediante la formulazione di principi o fini della razionalità stabiliti in astratto. I continui interventi di Rorty al riguardo⁷ si intersecano fruttuosamente con le taglienti contestazioni che Jean-Françoise Lyotard – rappresentante emblematico del pensiero postmoderno – ha mosso nei confronti dell'incapacità del pensiero filosofico moderno di riconoscere la fluidità dei saperi e delle prassi, insomma degli equilibri sempre in movimento che le inventive umane riescono a produrre per rispondere ai problemi e alle aspettative che mano a mano affiorano nei singoli contesti storico-sociali⁸. È proprio a causa di questa vera e propria miopia filosofica che, secondo Lyotard, si è verificata la crisi senza ritorno delle «metanarrazioni» offerte dai grandi pensatori della modernità: di tutte quelle filosofie sistematiche che essa, secondo la sua analisi, avrebbe prodotto proprio per tentare una giustificazione unitaria, basilamente teleologico-necessarista, dei processi di sviluppo del mondo occidentale.

Sta di fatto che l'espressione lyotardiana *métarécits* è invalsa come una delle metafore più influenti all'interno del dibattito contemporaneo circa le nozioni di natura umana e di razionalità basate sull'insieme dei criteri epistemologici che formano la trama dei sistemi filosofici della modernità. Sarebbe interessante vedere esattamente in quale misura le linee basilari del pensiero di questo esponente di spicco della 'filosofia della differenza' collimino con la formula «One world, but one world in paribus» in cui il sociologo Horace Kallen sintetizza il principio del 'pluralismo culturale'.

Mi limito, però, a rilevare semplicemente la pervasività di quest'ultima espressione nel linguaggio corrente delle società occidentali, la sua ormai consolidata ricorrenza nei contesti teorici e mediatici più disparati. Del resto, da un punto di vista complessivo, vi è una concordanza basilare delle filosofie di Rorty e di Lyotard con il chiarimento di Kallen che l'espressione 'pluralismo culturale' designa un preciso orientamento socio-politico per il quale si auspica un mondo umano arricchito dai contributi delle sue diversità locali e ciò implica, evidentemente, un altrettanto preciso orientamento sia teoretico sia etico.

Sarebbe del tutto inadeguato negare la dura asimmetria che di fatto vige tra i discorsi pur ben convincenti del principio del pluralismo culturale e le dinamiche concrete della realtà del nostro tempo. Ciononostante, conviene chiedersi se la mera constatazione di tale discrepanza possa legittimare la messa in parentesi o persino l'azzeramento delle critiche postmoderne alla ricerca di criteri epistemici e pratici omnicomprensivi, critiche alle quali appunto si intrecciano le richieste di assumere visuali pluraliste, cioè centrate sul rispetto e la valorizzazione delle differenze, sia sincroniche sia diacroniche, che segnano il mondo umano. In poche parole, ci si può interrogare sull'opportunità di intendere questo esito delle polemiche sulla modernità alla luce della nozione kantiana di «ideale regolativo», nozione che appunto fa perno sul riconoscimento del potenziale normativo eppure mai pienamente realizzabile delle nostre idee di valore. È un aspetto del pensiero di Kant in cui si condensa, a mio avviso, la sua scoperta della forte funzione pratica del continente umano dell'idealità e, benché possa apparire paradossale essendo egli un protagonista eccellente della modernità, si può vedere che il concetto kantiano di «ideale regolativo» gioca tacitamente un ruolo importante anche nel postmodernismo pragmatista di Rorty. Ciò innanzi tutto in relazione alla sottolineatura della qualità 'profetica' che egli assegna al discorso filosofico e, più in generale, alle tesi più distintive del suo anti-fondazionalismo storicista.

Prima di toccare un po' più da vicino questi elementi dell'opera rortiana, va detto che postmodernismo e neopragmatismo certo presentano per lo più notevoli somiglianze di famiglia, nel senso della celebre espressione wittgensteiniana. Eppure, proprio seguendo la suggestione di Wittgenstein, stilare un elenco preciso dei loro punti di contatto sarebbe un'impresa molto complicata e, in ogni caso, alquanto rischiosa⁹. Ciò principalmente per il semplice fatto che nessuno di questi due termini può designare un movimento culturale compatto e univoco. Come tutte le etichette, 'postmodernismo' e 'neopragmatismo' servono a convogliare sotto un singolo segno una complessa varietà di punti di partenza, di stili

e prospettive sia teoriche sia socio-politiche¹⁰. In ogni caso, al di là delle interne diversità, sta di fatto che i filosofi pragmatisti, sia della prima che delle seguenti generazioni, per lo più condividono con il postmodernismo una particolare attenzione al valore delle pratiche umane, alla storicità e al dinamismo dei criteri epistemici e valoriali. In poche parole, vi è un impegno pienamente condiviso a considerare come tutto ciò porti con sé l'impronta interpretante e costruttiva dell'intelligenza umana ovvero, per dirla con William James, a mostrare che «la traccia del serpente umano è sopra ogni cosa».

Non vi è dubbio che Richard Rorty abbia dato voce a tutto questo con particolare vigore. È fondamentale considerare che egli ha adottato volutamente uno stile provocatorio per portare avanti il suo progetto di formare un clima culturale in cui si sappia fare a meno di una serie di criteri teorico-metodologici profondamente radicati nella tradizione filosofica occidentale: un clima in cui, più di ogni altra cosa, si riesca a rinunciare alla mentalità definitoria che contrassegna le origini e gli sviluppi più influenti della nostra storia delle idee. È proprio su questo piano che la post-filosofia rortiana viene ad identificarsi con un attacco frontale a qualsivoglia tendenza al dogmatismo, vuoi epistemico vuoi valoriale o socio-politico: un attacco che è appunto condotto con un insistente appello a riconoscere la radicale contingenza dei nostri modi di conoscere, di valutare e persino di progettare il nostro futuro ma, nondimeno, con una specifica tonalità etica.

Certo la concomitanza di contingenza/casualità e intenzione etica pone problemi. Qualunque proposta etica porta con sé l'idea di un insieme di norme che, a loro volta, implicano la questione dell'assenso ossia della responsabilità da parte degli attori sociali o dei singoli individui implicati in tali contesti normativi; ma, allora, come si può conciliare tutto ciò con l'insistenza rortiana sulla natura radicalmente contingente di tutti i nostri criteri conoscitivi e comportamentali, che di per sé rischia di dissolvere irrimediabilmente le nozioni stesse di normatività e responsabilità? Eppure, l'importante partita postmoderna della costruzione di una mentalità pluralista a fronte di ogni forma di autoritarismo – una partita in cui segnatamente si snoda la filosofia di Rorty – si gioca proprio nella tensione tra contingenza ed eticità. In particolare, è interessante considerare l'aggancio semantico-concettuale tra contingenza/casualità e storia in cui si iscrive l'asserzione rortiana di una mancanza di fondamenti sicuri dei nostri percorsi epistemici ed etici, la mancanza di certezze o verità garantite una volta per tutte e, allo stesso tempo, la proposta di un impegno etico che vorrebbe investire tutti e ciascuno.

Si può facilmente osservare, infatti, che il caso è per lo più invocato in contemporanea alla dichiarazione della storicità di tutti gli eventi e fenomeni umani; tuttavia, nei diversi contesti argomentativi si nota un impercettibile eppure continuo slittamento tra un'accezione del caso in quanto *potere causale meramente fortuito* delle evoluzioni storiche e un'accezione del caso in quanto opportunità o potenzialità che si offrono all'umana intraprendenza, benché sempre sotto il segno della sua radicale finitudine e fallibilità. Ad uno sguardo complessivo, risultano ricadere proprio in quest'ultima accezione alcuni aspetti vitali della filosofia rortiana che, altrimenti, resterebbero del tutto privi di significato o persino fin troppo banali da rasentare la mera finzione retorica. Ed è appunto in questa luce che la normatività etica può essere recuperata. Mi riferisco ad alcuni importanti argomenti che convergono in una prospettiva etico-politica che ho altrove definito «migliorismo estetico»¹¹ e, specialmente, faccio riferimento alla netta asserzione che «il progresso morale esiste e va proprio in direzione di una maggiore solidarietà umana»¹².

È un'asserzione, conviene subito dirlo, che di sicuro ci sembra a prima vista del tutto stridente con i tanti fenomeni di mancanza di solidarietà che ciascuno di noi può elencare traendoli dalle proprie esperienze personali così come dalle vicende socio-politiche planetarie. Ciononostante, sarebbe improprio liquidare *sic et simpliciter* l'asserto rortiano che il valore della solidarietà si sia mano a mano rafforzato tanto da poter rappresentare il perno di una positiva evoluzione del campo morale. In verità, non si può negare che si sia verificata una quantità sempre crescente di iniziative puntate sul criterio di solidarietà, il quale è divenuto progressivamente oggetto di varie forme di istituzionalizzazione da cui, al di là dei pur innegabili punti critici, si scorge proprio un nodo cruciale del contingentismo neo-pragmatista di Rorty: quell'unità del comunicare, del sentire e del fare, che egli suggerisce in alternativa alle tradizionali fondazioni filosofiche della solidarietà umana.

Per illustrare in estrema sintesi tale suggestione, si deve richiamare la funzione euristica che il tema della speranza svolge nel progetto culturale rortiano. Ponendosi sulla stessa lunghezza d'onda dei padri fondatori della democrazia statunitense così come di Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman e John Dewey, il discorso filosofico di Rorty mira a sostenere quella «capacità di credere che il futuro sarà indefinitamente diverso e indefinitamente più libero del passato», che, a suo dire, contraddistingue lo spirito originario della cultura democratica statunitense¹³. Infatti, egli può essere senz'altro annoverato tra i rappresentanti 'classici' del migliorismo che contrassegna la tradizione culturale statunitense, di cui tende

senz'altro a incrementarne la dimensione 'estetica', vale a dire quelle linee di pensiero che privilegiano la funzione dei sentimenti rispetto alle altre dimensioni dell'essere umano. Tale orientamento migliorista-estetico si specifica appunto nell'appello a vivificare la speranza in un continuo incremento dei sentimenti di solidarietà umana, della loro insostituibile abilità di fronteggiare l'oppressione e le crudeltà, affidandosi non già alle istanze razionaliste bensì al potere dell'immaginazione e delle narrazioni letterarie. È una speranza che poggia sulla rinuncia alla retorica dell'oggettività per tentare invece di portare avanti la possibilità di realizzare in termini accettabili la ricerca di un'autonomia individuale da forze o principi trascendenti o, meglio, quella ricerca di *self-reliance*, che la stessa modernità aveva abbozzato in stridente paradosso rispetto alle sue istanze fondazionali di principi epistemici e morali extratemporali. Solo per fare una annotazione molto generale, si pensi alle teorie della sovranità dell'io che, a partire da Cartesio, si estendono per tutta l'epoca moderna, trovando una tappa esemplare nella teoria kantiana del collegamento dinamico tra autonomia della ragione, libertà e obbligazione morale¹⁴.

Benché tutto ciò abbia preparato la via dei processi di sganciamento del valore della solidarietà dai vocabolari teologici e dalle teorie essenzialiste del soggetto umano o comunque abbia favorito i processi di democratizzazione, secondo Rorty il punto cruciale del pensiero moderno sta nell'aver offuscato l'importanza dell'approccio empirico alla sfera dei valori morali. Al contrario, il suo contingentismo è evidentemente tutt'uno con l'attenzione filosofica alle componenti empiriche dei criteri etico-morali, poiché è proprio da questo punto di vista che si può parlare di obbligazione morale senza incorrere nella mera precettistica, sia essa di stampo filosofico oppure teologico. Invero, su questo punto la posizione rortiana non fa che radicalizzare il classico schema per cui non vi può essere responsabilità morale se non vi è libertà di scegliere: ossia – come egli stesso afferma – «l'obbligazione morale è una carta da giocare insieme a molte altre, e non una briscola che le vince automaticamente tutte»¹⁵. Peraltro, parlare di criteri etico-morali empirici corrisponde a ciò che Rorty ascrive al proprio progetto filosofico come un impegno primario: non accettare altri vincoli nelle nostre indagini sia scientifiche sia etico-politiche «se non quelli discorsivi», vale a dire i vincoli dell'argomentazione e delle giustificazioni che si vengono a proporre nel corso delle indagini¹⁶. Ma questa è, né più né meno, l'asserzione di un criterio normativo da implementare o, meglio, un ideale da rendere regolare.

Torniamo alla dichiarazione che il «progresso morale esiste», per la quale è necessario richiamare un fattore decisivo del pensiero di Rorty:

la storia umana è storia linguistica, vale a dire evoluzione di ‘vocabolari’ ciascuno dei quali corrisponde alle varie forme di vita mano a mano poste in atto; soprattutto è una storia scandita da metafore influenti nelle quali si riverberano le istanze di cambiamento della vita umana nonché le ridescrizioni della stessa realtà naturale e sociale in cui siamo immersi. In netta polemica con il repertorio universalista della filosofia moderna, egli sottolinea, insomma, la natura linguistica di ogni attività umana ovvero il carattere simbolicamente mediato degli stessi parametri logico-conoscitivi che di volta in volta governano le nostre pratiche vitali così come la nostra identità personale e culturale. In questo quadro, disegnato sulla scorta delle filosofie di Wittgenstein e Davidson, Rorty sostiene una nozione dell’io centrata sulla contingenza piuttosto che sull’essenzialismo, sottoscrivendo di conseguenza un modello narrativo dell’identità personale, secondo cui essa consiste in un processo di auto-descrizione attraverso il quale ciascuno di noi mette in atto una richiesta di riconoscimento da parte degli altri. È un processo che istituisce un saldo collegamento tra linguaggio, interazione sociale e auto-consapevolezza, ponendo la creazione e acquisizione di nuove metafore, infine di nuovi vocabolari, di nuovi modi di parlare, come il punto di forza dello sviluppo etico delle società.

Da tutto ciò deriva, ad esempio, l’invito di Rorty a perseguire quello che egli ritiene debba essere un fattore importante del femminismo contemporaneo, vale a dire «la capacità di rifiutare le fantasie illuministiche di fuga» senza tuttavia cedere alle seduzioni della retorica relativistica o irrazionalista del post-moderno nonché alle dinamiche dei poteri in atto. Più esattamente, l’invito è ad evitare «l’imbarazzo di una pretesa universalistica per cui il termine ‘essere umano’ – o anche ‘donna’ – designa un’essenza immutabile, un’entità naturale atemporale dotata di un complesso permanente di caratteri intrinseci», lasciandosi pertanto alle spalle «questioni senza uscita come l’accurata rappresentazione della ‘esperienza delle donne’». In alternativa, le donne sarebbero esse stesse «le creatrici di tale esperienza: dando vita a un nuovo linguaggio, a una tradizione, a una identità»¹⁷.

Questo intervento sulle questioni del femminismo è un’applicazione specifica di quello che si può definire lo ‘storicismo linguistico’ rortiano. Esso include tra le proprie nozioni centrali quella di «autorità semantica», secondo la quale si arriva ad acquistare un’identità morale e sociale solo dal momento in cui si riesce a riappropriarsi della ‘parola pubblica’ e, soprattutto, nella misura in cui i propri discorsi cominciano ad avere successo, ossia ad essere riconosciuti e ascoltati. Occorre dunque approntare strumenti non ancora disponibili nel presente, che aiutino le singole persone e i gruppi sociali che subiscono emarginazioni o ingiustizie a definire se

stessi: le proprie finalità e le proprie esigenze. Sta proprio qui la distanza del pragmatismo dal paradigma universalista che – secondo Rorty – è corrispettivo al realismo sia etico sia epistemico, i quali di per sé collimano con il necessitarismo. In alternativa, si impone il recupero della dimensione estetica in cui, come si è visto in precedenza, Rorty colloca anche una nozione chiave della sua proposta filosofica: il sentimento di solidarietà.

È strano che anche autori particolarmente sensibili al livello estetico della cultura, dunque alla sua importanza per la riflessione filosofica, sferrino attacchi senza appello al pensiero di Rorty. Un caso emblematico mi sembra quello di Thomas Alexander, il quale sostiene che gli esseri umani si sforzano di vivere esperienze concrete di significato e valore, vale a dire incarnate nel mondo e, anzi, secondo la sua teoria, l'esigenza di senso e di valore è tanto radicale che la sua elusione comporta inevitabilmente o la morte oppure la furia distruttiva, essendo infatti una necessità biologica primaria¹⁸. Alexander non esita ad annoverarla come eros, termine che, nel suo linguaggio, sta ad indicare un «desiderio o bisogno» piuttosto che un esercizio della volontà umana: «Noi abbiamo bisogno di sentire che le nostre vite sono significanti e hanno valore». Si pone dunque un intimo legame tra il piano biologico, quello estetico e quello del senso e del valore e proprio su questo intreccio insiste l'importante ripresa della filosofia di John Dewey da parte di Alexander, che infine gli attribuisce principalmente il merito di aver costruito su solide basi filosofiche una 'etica del significato', laddove invece Rorty avrebbe stravolto il pragmatismo in una forma estrema di irrazionalismo e relativismo morale¹⁹. In verità Rorty ha respinto fin dall'inizio questo tipo di accuse e si può invece dire che egli abbia riproposto, con nuovi e più affinati strumenti filosofici, la grande sfida lanciata dai pragmatisti classici: tradurre il *pathos* della contingenza in un *ethos* che riesca a coniugare la rinuncia agli assoluti con la responsabilità di costruire significati e valori assumendo il confronto argomentativo interpersonale e interculturale come regolarità della nostra storia morale.

¹ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris 1970, trad. it. *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1974, p. 11.

² C.S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge-London 1931-1935, 6.63, trad. it. *Caso, amore e logica*, Taylor, Torino 1956, pp. 142-143.

³ PEIRCE, *Collected Papers*, cit., 1.171.

⁴ *Alle origini del pragmatismo. Lettere tra C.S. Peirce e W. James*, a cura di G. Maddalena, M. Annoni, Arago editore, Torino 2010, p. 25.

⁵ Per una più puntuale disamina di questi aspetti mi sia consentito rimandare al mio *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003.

⁶ Gli argomenti più decisivi al riguardo si trovano in R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2008.

⁷ Alla teoria anti-essenzialista della natura umana sono dedicate in particolare le pp. 33-56 di ID., *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989.

⁸ Le continuità e le discrepanze tra Rorty e Lyotard sono documentate in ID., *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in «Praxis International», n. 4, 1984, pp. 32-44, trad. it. *Habermas e Lyotard sulla postmodernità*, in *Scritti filosofici*, vol II, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 221-238.

⁹ Un tentativo del genere è in A. MALACHOWSKI, *The New Pragmatism*, Acumen, Durham 2010, pp. 6-16.

¹⁰ Per quanto riguarda il neo-pragmatismo va persino annotata una consistente tendenza a distinguerlo dal 'nuovo pragmatismo', intendendo con quest'ultimo termine un movimento di revisione del pensiero di Rorty. Del resto, il pragmatismo fu segnato fin dalla sua nascita da una molteplicità di aspetti e indirizzi, una molteplicità che tuttavia rappresenta modi diversi di declinare un progetto comune, piuttosto che veri e propri contrasti speculativi. Ho sostenuto questa tesi in vari contesti, tra cui mi permetto di ricordare R.M. CALCATERRA, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003; EAD., *Truth in Progress The Value of the Facts-and-Feelings Connection in William James*, in *American and European Values: Contemporary Philosophical Perspectives*, a cura di M.C. Flamm, J. Lacks, K.P. Skowronski, Cambridge Scholars Press, Cambridge 2008, pp. 90-105.

¹¹ Mi sia consentito rimandare in proposito al mio *The Linguistic World. Rorty's Aesthetic Meliorism*, in *Beauty, Responsibility, and Politics. Ethical and Political Consequences of Pragmatist Aesthetics*, a cura di L. Koczanowicz, Rodopi, New York-Amsterdam 2014.

¹² R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 221.

¹³ ID., *Education as Socialization and as Individualization*, in *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London 1999, p. 120.

¹⁴ Un'interessante puntualizzazione della centralità della questione dell'autonomia soggettiva nel pensiero moderno si trova in R. PIPPIN, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Blackwell, Oxford 1999.

¹⁵ RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 223.

¹⁶ ID., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 172.

¹⁷ Cfr. ID., *Feminism and Pragmatism*, in «Michigan Quarterly Review», n. 30, 1991, pp. 231-258, trad. it. *Femminismo e Pragmatismo*, in «Micromega», n. 1, 1997, pp. 154-156.

¹⁸ TH. ALEXANDER, *The Human Eros. Eco-ontology and the Aesthetics of Existence*, Fordham University Press, New York 2013, p. 6. A sostegno della tesi della natura biologica dell'esigenza di senso e valore, l'autore chiama in causa la celebre opera dello psichiatra V. FRANKL, *Man's Search for Meaning*, Simon & Schuster, New York 1948, in cui si mostra come l'esperienza dei prigionieri dei lager nazisti attesti che la ricerca di significato costituisca una «motivazione primaria» della vita umana e non già una «razionalizzazione secondaria» delle pulsioni istintuali.

¹⁹ Cfr. ALEXANDER, *The Human Eros*, cit., pp. 142-158.