

LA COMUNITÀ NAZIONALE ITALIANA TRA LIBERALISMO E ANTILIBERALISMO

ELVIO BACCARINI
Centro di Ricerche Storiche
Rovigno

CDU 321.7+342.25(497.5Istria-Fiume)
Saggio scientifico originale
Settembre, 1996

Il problema sviluppato in questo saggio - radicato nella CNI - non è quello di trovare una spiegazione filosofica alle presunte verità astratte, bensì l'organizzazione di una comunità civile dove scopo dell'educatore morale sarà di impegnarsi a trasmettere l'apprezzamento di culture diverse, quale importante fattore motivazionale. In particolare, nell'ambito delle nostre scuole si dovrebbe trasmettere questa credenza congiuntamente all'insegnamento della storia della nostra regione quale storia di convivenza e tolleranza reciproca delle popolazioni autoctone. Impresa, questa, resa più facile, fino ad ora, anche dalla possibilità di trovare un'istruzione comune, nelle nostre scuole, per allievi di etnie diverse accanto ad allievi nostri connazionali.

Il valore della tolleranza è il valore fondamentale proclamato e praticato dalla CNI. Non un valore protocollare da celebrare nell'anno ufficiale della tolleranza (come il 1995), un valore da esibire per accattivarsi le simpatie ed il sostegno di istanze internazionali. E' il modo di vivere radicato profondamente nella CNI, come pure nelle altre popolazioni autoctone che vivono nei suoi territori di insediamento storico. Un valore che neppure settanta anni di totalitarismo o autoritarismo sono riusciti a scalfire.

Questo intervento cerca di sviluppare una discussione filosofica sul concetto di tolleranza. La discussione non fine a sé stessa, ma vuole vedere quale fondamento razionale e motivazionale si possa trovare alla tolleranza per poi derivarne delle indicazioni su come tramandare nell'insegnamento questo valore.

In particolare, pensiamo che possa trattarsi di riflessioni valide per le nostre scuole, da sempre centri di educazione alla tolleranza, alla convivenza e alla multiculturalità.

Discuteremo una proposta radicalmente innovatrice nell'ambito delle discussioni filosofiche sulla tolleranza. Tradizionalmente, si pensava che la tolleranza

andasse fondata sui principi universali della ragione. La più alta espressione di questo pensiero è stata raggiunta da Kant.

L'educatore morale, quindi, avrebbe dovuto insegnare ai propri allievi ad attivare le sue capacità razionali per apprendere le verità universali sui diritti naturali, sull'uguaglianza naturale di tutti gli uomini, e così via. Il filosofo che mi appresto a discutere, Richard Rorty, critica questa posizione. L'antirazionalismo di Rorty è radicale. Egli applica questo approccio ad ogni campo del sapere. Inizieremo l'esposizione con la sua dottrina filosofica generale (volta all'affermazione dell'assenza di principi razionali e cognitivi universali) e passeremo successivamente anche all'esposizione della sua filosofia morale.

1. Nel propagare il proprio pensiero, Rorty si basa su una divisione basilare tra due diversi modi di intendere la filosofia: quella dei metafisici e quella degli ironici. I metafisici sono coloro che pensano di avere a che fare con verità necessarie e che lo scopo della filosofia sia di scoprirle. Gli ironici, invece, ammettono di operare con conoscenze contingenti, dettate da scelte che si basano su influenze contingenti (come la lettura di romanzi, o la venuta a contatto con altrui esperienze di vita), piuttosto che su fondamenti razionali.

Consequentemente, Rorty non cerca una fondazione neppure per la prospettiva ironica, bensì si limita a proporla, auspicando che la descrizione che ne fornirà sia in grado di convincere i lettori.

La filosofia più interessante non è quasi mai quella che esamina i pro e i contro di una tesi ma quella, di solito, che rappresenta, implicitamente o esplicitamente, la competizione tra un vocabolario accettato e un vocabolario nuovo, non ancora completamente articolato, che promette vagamente grandi cose.

Quest'ultimo "metodo" della filosofia è lo stesso della politica utopistica o della scienza rivoluzionaria (in contrapposizione alla politica parlamentare e alla scienza normale). Il metodo consiste nel ridescrivere in modo nuovo moltissime cose fino a creare un modello di comportamento linguistico che la nuova generazione sarà spinta ad adottare.¹

Seguiamo, quindi, quanto proposto da Rorty e cerchiamo di definire con maggior precisione le differenze tra l'approccio metafisico e quello ironico. Ciò si può, fare ad esempio, stabilendo i loro diversi atteggiamenti nei confronti della scienza e, quindi, nei confronti della verità stessa. Il metafisico assume la

¹ RORTY, R., *Contingency, Irony Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Roma 1989, pag. 16.

scienza come paradigma dell'attività umana ed è convinto che essa possa condurre alla scoperta della verità. L'ironico, invece, vede nella scienza un'attività umana fra le altre e le nega il privilegio di essere "luogo d'incontro tra l'uomo e una realtà 'solida', non umana."² Secondo l'ironico, infatti, la posizione privilegiata della scienza cade, in quanto cade l'idea stessa che vi sia una verità esterna, oggetto di scoperta. Secondo l'ironico, in conclusione, la verità è una costruzione. Questa posizione può essere esplicitata ulteriormente, se si passa a vedere quali sono le differenze tra il metafisico e l'ironico nel campo della filosofia del linguaggio.

I metafisici ritengono che vi sia un'essenza della natura, come pure un'essenza dell'uomo e che, fra i molti linguaggi formulabili per descriverle, ci sia soltanto un linguaggio corrispondente a questa essenza. Ritenendo che ci siano delle essenze (ovvero, qualità fondamentali e immutabili), infatti, è ovvio pensare che esistano anche delle divisioni obiettive nella natura e che lo scopo del linguaggio sia quello di cogliere queste differenze catalogandole nei concetti linguistici. Il linguaggio che riuscirà a compiere quest'opera sarà quello da privilegiare. Visto il criterio per la scelta dei linguaggi (la corrispondenza con la realtà esterna), si può dire che, secondo i metafisici, anche i linguaggi, così come le teorie scientifiche, sono delle scoperte. Che vi sia un concetto "cane" (o, indifferentemente "dog", oppure "pas") e che vi sia un concetto "gatto" (o "cat", oppure "mačka") sarebbe una scoperta, siccome sarebbe una scoperta la constatazione che vi sono delle qualità fondamentali, in grado di accomunare i cani da un lato ed i gatti dall'altro, in quanto speci naturali. Allo stesso modo, sarebbe una scoperta che non vi sono caratteristiche fondamentali in grado di rendere i cani ed i gatti una specie naturale di fronte ai cavalli. Di conseguenza, sarebbe anche una scoperta la vacuità di un concetto linguistico che accomunerebbe cani e gatti, contro ai cavalli.

Rorty, invece, ritiene che i linguaggi siano oggetto di costruzione e non di scoperta, in quanto nega che vi siano essenze tanto nella realtà esterna, quanto in quella umana. Le essenze non sarebbero espresse dai linguaggi, bensì da essi create. Secondo Rorty, quindi, non vi sono caratteristiche fondamentali, in grado di accomunare, ad esempio, i cani da un lato, i gatti da un altro, i cavalli da un terzo, piuttosto che i cani ed i gatti da un lato ed i cavalli da un secondo e, quindi, non vi è neppure l'esigenza del linguaggio di rispecchiare divisioni naturali (in quanto esse non esistono). Siamo noi, costruendo i nostri linguaggi

² Ibid., pag. 10.

ed i nostri schemi concettuali, che stabiliamo le Cose, si riesce a spiegare anche l'affermazione riportata già sopra, secondo la quale la verità non sarebbe una scoperta, bensì una costruzione. La verità, secondo Rorty, è una proprietà dei linguaggi e non una proprietà del mondo. Da quest'ultima affermazione, legata a quella che dice che i linguaggi sono oggetto di costruzione, si conclude che la verità stessa è oggetto di costruzione.

Si può spiegare ulteriormente la posizione ironica facendo uso di una metafora sulla differenza tra mezzo e strumento ed osservando come la prospettiva metafisica veda il linguaggio come mezzo, quella ironica, il linguaggio come strumento. Secondo la concezione tradizionale, infatti, il linguaggio è un mezzo di rappresentazione o di espressione. Nella prospettiva ironica, invece, il linguaggio inizia a essere considerato come uno strumento (come quelli dell'idraulico o del falegname). Il modo di selezionare i linguaggi non è più collegato alla loro adeguatezza all'espressione dell'io o alla descrizione del mondo. I linguaggi, invece, vengono selezionati in base alla loro praticità.

Dire che il proprio linguaggio di prima era inadeguato per affrontare un qualche pezzo di mondo (ad esempio, il cielo stellato sopra di noi, o le devastanti passioni dentro di noi) significa dire semplicemente che adesso, avendo appreso un nuovo linguaggio, sappiamo cavarcela meglio³. Con ciò, si arriva ad ammettere la contingenza del nostro linguaggio e, quindi, di tutta la nostra cultura.

Questa analogia ci porta a considerare il "nostro linguaggio". Perciò la scienza e la cultura dell'Europa novecentesca è come qualcosa che si formò a causa di molti fatti meramente contingenti. Il nostro linguaggio e la nostra cultura sono un caso, il risultato di migliaia di mutazioni genetiche che trovarono una nicchia (e di milioni di altre che non ne trovarono alcuna), allo stesso modo delle orchidee e degli antropoidi⁴. Rorty, quindi, si contrappone con argomenti connessi di epistemologia e filosofia del linguaggio alle pretese del modo tradizionale di fondare il liberalismo, cioè, quello universalistico⁵. Questi argomenti colpiscono la fondazione universalistica in due modi: I) si nega che esistano verità (quindi, anche verità morali) immutabili, indipendenti dall'uomo; II) si

³ Ibid., pag. 23.

⁴ Ibid., pag. 25.

⁵ Per l'epistemologia di Rorty, vedi anche RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986.

nega che esista un'essenza umana necessaria, diversa da quella che noi creiamo contingentemente con le descrizioni di noi stessi; di conseguenza, si nega pure che esistono delle verità morali, che sarebbero tali in quanto corrispondenti all'immutabile essenza dell'uomo. Passeremo, ora, a vedere degli altri argomenti rivolti contro la fondazione universalistica. Si tratta di argomenti basati sull'analisi della personalità compiuta da Freud.

2. Freud, nella sua analisi della personalità, indica che ogni personalità è composta da un intreccio di desideri e credenze, che dipendono dalle vicende personali dell'individuo che li possiede. Non vi è, quindi, alcuna essenza umana permanente, bensì, soltanto storie individuali di diverse persone.

La sua unica utilità consiste nel farci volgere dall'universale al concreto, dal tentativo di trovare verità necessarie, credenze ineliminabili, ai fatti contingenti idiosincratici del nostro passato individuale⁶.

Anzi, Freud arriva a dire anche di più, cioè, che in ogni persona vi è un tale livello di intreccio psicologico, che è possibile immaginare che in ciascuno vi siano presenti più di una personalità, ognuna internamente coerente.

Freud non popola lo spazio interiore con degli analoghi dei corpuscoli boyliani, ma con analoghi di persona folle internamente coerenti di credenze e desideri⁷.

Con questa prospettiva, si rifiuta che esista un codice morale vero e razionale immutabile. Questa ambizione viene troncata in due modi. Innanzitutto, contrastando l'ambizione che vi sia un codice morale immutabile, in quanto corrispondente ad una presunta essenza umana permanente.

Rifiutare l'idea di "vero essere umano" significa abbandonare il tentativo di divinizzare l'io al posto del mondo. Significa sbarazzarsi dell'ultima cittadella della necessità, dell'ultimo tentativo di porre tutti gli uomini di fronte ai medesimi imperativi, alle medesime richieste incondizionate⁸.

C'è, poi, un secondo modo nel quale Freud colpisce molto duramente ogni fondazione razionalistica della morale. Per la prospettiva razionalistica, infatti, è essenziale che vi sia una differenza qualitativa fondamentale tra la parte razio-

⁶ Ibid., pag. 46.

⁷ RORTY, R., *Freud and Moral Reflection*, in SMITH, J. e KERRIGAN, W. (a cura di), *Pragmatism's Freud: The moral Disposition of Psychoanalysis*, John Hopkins University Press, Baltimore 1986; ora in RORTY, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers - Vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; trad. it. *Freud e la riflessione morale*, in RORTY, R., *Scritti filosofici II*, Laterza, Roma-Bari 1993, pag. 198.

⁸ RORTY, R., *Contingency. Irony, Solidarity*, trad. it. cit., pag. 47.

nale e la parte passionale dell'essere umano. E' la parte razionale ad essere a contatto con la verità morale e, quindi, essa svolge il ruolo di guardiano delle passioni. Con Freud, interpretato nella prospettiva ironica, invece, la distinzione si perde. Tutte le parti della psiche di una persona sono il risultato della sua storia personale ed ognuna di esse, come detto sopra, funziona con una propria logica interna.

Rifiutando l'idea che esistano verità morali immutabili, si afferma che esistono soltanto diverse forme di adattamento, che ognuno esibisce di fronte alle proprie diverse vicende personali.

Freud ci insegna a concepire sia il superuomo nietzscheano sia la coscienza morale comune di Kant come due tra le molte forme di adattamento, due tra le molte strategie per far fronte ai fatti contingenti della propria educazione, per venire a patti con un'impronta cieca ⁹.

Con ciò, si può ritenere compiuta l'intenzione di presentare le motivazioni che Rorty espone a favore della prospettiva ironica. Conseguentemente a questa posizione, come risulta già dal testo precedente, Rorty nega che vi sia una verità, in grado di condizionarci, anche nel campo che qui ci interessa di più, ovvero quello della morale.

Per gli ironici liberali la domanda "Perchè, non dovremmo essere crudeli?" non ha risposta, la convinzione che la crudeltà è una cosa orribile non ha alcun sostegno teorico. Chiunque pensi che esistano risposte ben fondate a questo genere di domande, algoritmi che risolvano i dilemmi morali di questo tipo dentro di sé è ancora o un teologo o un metafisico. Crede in un ordine atemporale e immutabile che determina lo scopo dell'esistenza umana e stabilisce una gerarchia di responsabilità ¹⁰.

Tuttavia, pur rinunciando ad un fondamento per la morale, Rorty non rinuncia ad alcuni particolari valori morali, come quello della società liberale. Si tratta di un ordinamento caratterizzato dalla massima libertà e tolleranza reciproca dei suoi appartenenti, ma anche da una solidarietà reciproca. Detto in termini di storia del pensiero, si può dire che, politicamente, Rorty si inserisce nella tradizione che va da John Stuart Mill, fino ai pensatori contemporanei come Rawls, Dworkin, Ackerman ed altri. I valori politici che caratterizzano questa tradizione e che, quindi, Rorty vuole promuovere, sono quelli della tolleranza e della solidarietà. Il quesito che si pone a questo punto è come giustificare l'accoglimento di questa posizione politica. La strategia tra-

⁹ Ibid., pag. 47.

¹⁰ Ibid., pag. 47.

dizionale è quella di derivare l'accoglimento da alcune premesse filosofiche. Però, proprio questo è ciò che, come abbiamo visto, secondo Rorty, non si può fare. Rorty, di conseguenza, non vuole attribuire alcuna capacità di fondazione neppure alla sua prospettiva ironica. Non intendo dire, tuttavia, che le concezioni davidsoniana e wittgensteiniana del linguaggio e nietzscheana e freudiana della coscienza e dell'io che ho delineato forniscono i "fondamenti filosofici della democrazia". Il concetto di "fondamento filosofico" si dilegua, infatti, insieme al vocabolario del razionalismo illuministico¹¹. Al massimo si può dire che la visione ironica può dare delle motivazioni in favore del liberalismo, indicando delle similarità con questa dottrina politica. Rorty si basa sul fatto che entrambi negano che ci siano delle forze esterne alla nostra volontà alle quali dovremmo adeguarci e conformare le nostre credenze ed i nostri atteggiamenti.

La differenza tra la ricerca di fondamenti e il tentativo di ridescrizione è emblematica della differenza tra la cultura del liberalismo e le precedenti forme di vita culturale. Perché, idealmente la prima sarebbe una cultura da cima a fondo illuminata, secolare, una cultura in cui non rimarrebbe traccia della divinità, abbia questa la forma di un mondo divinizzato o di un io divinizzato. In essa non avrebbe posto l'idea che esistono forze non umane di fronte a cui gli uomini sarebbero responsabili¹². Rorty identifica un aspetto non liberale nel metodo metafisico anche nella sua tendenza a cercare un terreno neutrale sul quale giudicare i diversi giochi linguistici contrapposti. Questo terreno, infatti, sarebbe possibile soltanto se ci fosse un ordine precostituito, in grado di impedire alcune mosse intellettuali.

Nella pratica un punto morto, cioè, non-teorico potrebbe esistere soltanto se certi argomenti e giochi linguistici fossero tabù: se in una società ci fosse accordo sul fatto che determinati problemi sono sempre rilevanti, che alcune questioni hanno la precedenza sulle altre, che c'è un ordine fisso della discussione e che non sono lecite le mosse di aggiramento. Questo sarebbe esattamente il tipo di società che i liberali cercano di evitare¹³.

I liberali, contrariamente ai metafisici, vogliono una società caratterizzata dalla più ampia apertura intellettuale, dove non ci sono temi proibiti, dove l'esito, per essere valido, non conosce altre regole se non quelle di rispettare la libertà dell'esposizione di tutte le ragioni ed essere accolto in seguito ad una

¹¹ Ibid., pag. 58.

¹² Ibid., pag. 58

¹³ pag. 4.

simile disputa. Questa discussione sulle analogie, comunque, non è troppo importante nell'ambito della discussione sul perché, accettare il liberalismo. Il liberalismo, secondo Rorty, per noi, non ha bisogno di alcuna fondazione, di particolari motivazioni che provengano dalla filosofia. E' determinante il fatto di essere cresciuti in una tradizione liberale e di stati educati in una tradizione liberale ed aver constatato che questa tradizione ha dato dei buoni risultati. Con le parole dello stesso Rorty, quando nega le necessità di una legittimazione filosofica.

Nella misura in cui la giustizia diviene la prima virtù di una società, la necessità di una tale legittimazione può gradualmente cessare di essere avvertita.

Tale società si adatterà al pensiero che la politica sociale non ha bisogno di altra autorità che quell'accordo coronato da successo tra individui che si scoprono eredi delle stesse tradizioni storiche e posti di fronte agli stessi problemi ¹⁴. E, ancora, parlando dell'adesione ad un sistema morale: non vi è alcun "fondamento" per tali lealtà e convinzioni se si eccettua il fatto che le credenze, i desideri e le emozioni che le sorreggono si sovrappongono a quelle di molti membri del gruppo con cui ci identifichiamo ai fini di scelte morali o politiche, e l'ulteriore fatto che queste sono caratteristiche distintive di quel gruppo ¹⁵.

E' per questo motivo che i filosofi che riscontrano la simpatia di Rorty dedicano molto impegno a ricostruire la storia del mondo occidentale come una storia del progresso nel quale le democrazie liberali contemporanee sono viste come parte dello stesso movimento che ha portato all'abolizione della schiavitù o del feudalesimo ¹⁶. Rorty conia anche un nome per il tentativo di difesa dei valori della civiltà sviluppatasi sull'Atlantico settentrionale (con il che vuole

¹⁴ RORTY, R., *The Priority of Democracy to Philosophy*, in Peterson, M., Vaughan, - (a cura di), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; ora in RORTY, R., *Objectivity Relativism and Truth. Philosophical Papers - Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; trad. it. *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in RORTY, R., *Scritti filosofici I*, Laterza, Roma-Bari 1994, pag. 245.

¹⁵ RORTY, R., *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, "The Journal of Philosophy", 80, 1983, ora in RORTY, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers - Vol. I*, op. cit.; trad. it. *Liberalismo borghese postmoderno*, in RORTY, R., *scritti filosofici I*, trad. it. cit., pag. 269.16)

¹⁶ RORTY, R., *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-Francois Lyotard*, "Critique", 41, 1985; ora in RORTY, R., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers - Vol. I*, op. cit.; trad. it. *Cosmopolitismo senza emancipazione*, in RORTY, R., *Scritti filosofici I*, trad. it. cit., pagg. 285-286.

indicare la civiltà occidentale) privo di appelli a dottrine filosofiche fondanti: liberalismo borghese postmoderno¹⁷.

Il liberalismo borghese postmoderno ritiene che quelli che tradizionalmente sono ritenuti principi filosofici fondanti sono soltanto dei validi modi per riassumere gli atteggiamenti morali già presenti nella tradizione, non per giustificarli.

In altre parole, il liberalismo, come qualsiasi altra dottrina, non ha bisogno di alcuna fondazione, fino a quando siamo disposti a sostenerlo. Se cessassimo di farlo, nessuna fondazione filosofica sarebbe in grado di salvarlo.

Che le società liberali siano tenute insieme da convinzioni filosofiche mi sembra un'idea ridicola. Le società sono tenute insieme dai vocabolari comuni e dalle speranze condivise¹⁸.

Tuttavia, fino a quando continuiamo ad essere eredi della tradizione dalla quale deriviamo, non solo possiamo senza alcuna necessità di fondazione, ma addirittura ogni posizione radicalmente opposta non può che sembrarci inaccettabile in quanto folle, addirittura tale da rendere impossibile una qualsiasi discussione con essa.

Noi, eredi dell'illuminismo riteniamo, che nemici della democrazia liberale come Nietzsche o Loyola siano dei folli, per usare il termine di Rawls. Ciò si verifica perché, non c'è modo di considerarli come concittadini della nostra democrazia costituzionale, come persone i cui progetti di vita potrebbero, con un po' d'ingegno e di buona volontà, essere quelli dei cittadini¹⁹.

E' per questo motivo che, anche quando guardiamo civiltà come a possibili suggestioni per innovazioni all'interno della nostra, non possiamo guardare al futuro senza immaginare che esso incorpori quelle riforme già compiute dai nostri predecessori per le quali applaudiamo²⁰.

Per rafforzare e confermare l'adesione alle proprie istituzioni, i liberali ironici piuttosto che ai filosofi ricorreranno a suggestioni che provengono dal terreno artistico.

L'ironico legge i critici letterari e ne fa i suoi consiglieri semplicemente perché, questi hanno una rete di conoscenze eccezionalmente vasta. Essi sono i suoi consiglieri morali non perché, hanno una speciale via d'accesso alla verità morale, ma perché, hanno molta esperienza. Hanno letto più libri e di conse-

¹⁷ RORTY, R., *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, trad. it. cit., pagg. 267.

¹⁸ RORTY, R., *Contingency, Irony, Solidarity*, trad. it. cit., pag. 105.

¹⁹ RORTY, R., *Priority of Democracy to Philosophy*, trad. it. cit., pag. 248.

²⁰ RORTY, R., *Cosmopolitanism without Emancipation*, trad. it. cit., pagg. 286-287.

guenza hanno meno probabilità di restare intrappolati nel vocabolario di un unico libro²¹.

Certamente, Nietzsche e Loyola possono continuare a sostenere i propri punti di vista e, a loro volta ribattere dicendo, ad esempio, che il tipo di società proposto dai liberali produce dei caratteri indesiderabili. Secondo alcuni interpreti, questa possibilità dimostrerebbe che non è possibile accogliere una formulazione della giustizia prescindendo dalle discussioni sulla teoria della persona²².

In mancanza di una possibilità di argomentare razionalmente contro gli oppositori, potrebbe continuare a dire un critico di Rorty, non rimane che la violenza. Rorty, tuttavia, non pensa che questo sia un esito necessario e, anzi, ribadisce di poter differenziarsi dai sostenitori del totalitarismo.

Contro questa assimilazione al nazismo dell'inevitabile etnocentrismo del pragmatista mi soffermerei sul fatto che vi è un'importante differenza fra il dire "Ammettiamo di non poter giustificare le nostre credenze e speranze", e il dire, come i nazisti, "Non c'interessa affatto di legittimare noi stessi agli occhi degli altri"²³.

La strategia da adottare verso gli interlocutori in opposizione radicale è quella di fornire delle descrizioni, contrapposte alle loro, in grado di motivarli a cambiare il loro atteggiamento e ad adottare il nostro. Così, il liberale potrebbe ribattere a Nietzsche e Loyola dicendo che anche se i caratteristici tipi caratteriali delle democrazie liberali annoverano individui grigi, calcolatori, mediocri e scevri da eroismo, la prevalenza di tali individui può essere un prezzo ragionevole da pagare per la libertà politica²⁴.

Oppure, rivolgendosi ad un altro nemico radicale del liberalismo, cioè, al nazista, Rorty dice che Io posso tentare di mostrargli come possono essere belle le cose nelle società libere, come possono essere orribili nei campi nazisti, come il suo Fuhrer può essere redescritto plausibilmente come un paranoico ignorante piuttosto che come un profeta ispirato, come il Trattato di Versailles può essere redescritto come un compromesso ragionevole piuttosto che come una vendetta, e così via²⁵.

²¹ RORTY, R., *Contingency, Irony, Solidarity*, trad. it. cit., pagg. 98-99.

²² MULHALL, S. e SWIFT, A., *Liberals & Communitarians*, Blackwell, Oxford 1994 (1992), pagg. 235-236.

²³ RORTY, R., *osmopolitanism without Emancipation*, trad. it. cit., pag. 289.

²⁴ RORTY, R., *Priority of Democracy to Philosophy*, trad. it. cit., pag. 190.

²⁵ RORTY, R., *Truth and Freedom: A Reply to McCarty*, in Outka, G. e Reeder, J.P. (a cura di), *Prospects for A Common Morality*, Princeton University Press, Princeton 1993, pag. 282.

La tattica principale sarà quella di appellarsi a descrizioni letterarie, sociologiche e antropologiche adatte a motivare il liberalismo. Coerentemente con ciò, Rorty indica quanto Orwell ed altri scrittori, nei loro romanzi o poesie, abbiano potuto fare per lo sviluppo del liberalismo.

In una società liberale, per come idealmente la concepisco io, l'eroe culturale sarebbe il "poeta forte" di Bloom e non il guerriero, il sacerdote, il saggio e lo scienziato "logico", "oggettivo", dedito alla ricerca della verità²⁶.

Un modo per promuovere il liberalismo, quindi, è quello di appellarsi alle descrizioni letterarie che indicano quanto negative possono essere le società che non rispettano la libertà e alle descrizioni letterarie che promuovono i caratteri forti, edificatori del proprio destino.

L'accoglimento favorevole di queste personalità dovrebbe favorire e sviluppare lo spirito di tolleranza. Su questo punto c'è da dire che in Rorty c'è qualche ambiguità.

Da un lato, egli sembra dire che la diffusione di poeti forti, di per sé, come in seguito ad una sorta di "mano invisibile", genererà il sostegno alla società liberale.

Dall'altro lato, però, Rorty indica anche i pericoli che possono nascere da una volontà dei temperamenti autonomi di trasportare le proprie idiosincrasie, i propri linguaggi originali, nella propria azione pubblica e, quindi, auspica che i grandi intellettuali lascino la propria volontà di autonomia alla sfera della vita privata, mentre nella vita pubblica si impegnino per il sostegno alle esistenti istituzioni liberali²⁷.

Comunque sia, non approfondiremo qui questi dettagli. Per la nostra presente discussione è sufficiente constatare la convinzione di Rorty che la presentazione di descrizioni adeguate (in particolare con la letteratura) possa esercitare un ruolo decisivo nella riconferma del sostegno e nella diffusione del liberalismo, tanto presentando le negatività della società antiliberale, quanto rendendo apprezzabili i temperamenti autonomi, tenendo presente che questo secondo

²⁶ RORTY, R., *Contingency, Irony, Solidarity*, trad. it. cit., pag. 68.

²⁷ RORTY, R., *Oral Identity and Private Autonomy*, in Michel Foucault *philosophe: recontra internationale*, Le Seuil, Parigi 1989; ora in RORTY, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers - Vol. II*, op. cit; trad. it. RORTY, R., *identità morale e autonomia privata*, in Rorty, R., *Sritti filosofici II*, trad. it. cit. Cfr. GUIGNON, C.B. e HALEY, D.R., *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, in MALACHOWSKY, A.R., *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford 1990, pagg. 355-361 e FRASER, N., *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*, in MALACHOWSKY, A.R., op. cit.

scopo non viene realizzato, probabilmente, nel modo ottimale, quando gli stessi intellettuali vogliono essere protagonisti, con le loro idiosincrasie, della vita pubblica.

Passiamo ora al secondo tipo di descrizioni che diffondono il liberalismo. Si tratta delle descrizioni in grado di suscitare un capacità di identificazione con l'altrui dolore e, quindi, di destare la solidarietà.

L'ironico liberale ritiene che l'unico vincolo sociale necessario è la consapevolezza del fatto che l'umiliazione è una sofferenza per tutti. Laddove per il metafisico ciò che contraddistingue tutti gli esseri umani dal punto di vista morale è il loro essere in relazione con uno stesso potere superiore, ad esempio la razionalità, Dio, la verità o la storia per l'ironico la definizione di un individuo dal punto di vista etico, di un soggetto morale, è "qualcosa che può essere umiliato".

Il senso di solidarietà umana dell'ironico è fondato sulla percezione di un pericolo comune, non di un possesso comune o di un potere universale²⁸.

E, ancora, parlando dell'ironico: secondo lui la solidarietà umana non dipende dall'aver una verità o un fine comune, ma dall'aver una comune speranza egoistica, la speranza che il proprio mondo, le piccole cose di cui è formato il proprio vocabolario decisivo non venga distrutto²⁹.

Vediamo con un terza citazione.

I romanzi e gli studi etnografici che acuiscono la nostra sensibilità al dolore di chi non parla il nostro linguaggio devono svolgere l'incarico che si pensava svolgessero le ricerche di un'essenza umana universale. La solidarietà dev'essere costruita pezzetto per pezzetto: non è già lì che ci aspetta, sotto forma di un linguaggio primo che al momento buono tutti possiamo riconoscere³⁰.

Proprio per questo motivo, Rorty consiglia la lettura di autori come Choderlos de Laclos e Nabokov, che ci aiutano a capire la sofferenza che siamo in grado di provocare.

Oppure, di antropologi, come Geertz, che ci fanno conoscere civiltà diverse dalla nostra. Non solo non c'è alcun bisogno di ricorrere ad una fondazione metafisica universalistica, ma questa addirittura non avrebbe nulla da aggiungere a quanto auspicato dal filosofo americano.

E' bene specificare ancora la proposta di Rorty, anche a costo di una certa ridondanza, per far capire chiaramente che le motivazioni che egli cerca per la solidarietà rientrano nella prospettiva ironica.

²⁸ RORTY, R., *Contingency, Irony, Solidarity*, trad. 111.

²⁹ *Ibid.*, pag. 113.

³⁰ *Ibid.*, pag. 120.

Ad una prima lettura, infatti, si potrebbe pensare che, tutto sommato, con una simile fondazione della solidarietà si sia tornati ad una forma di universalismo e ad un modo abbastanza tradizionale di fondare la solidarietà. Si sarebbe fondato questo valore, partendo alla ricerca di ciò che è comune a tutti gli esseri umani e che, dopo che hanno notato questo aspetto comune, li ossia essere in grado di sentirsi simili e provare un immediato senso di identificazione e somiglianza.

Tuttavia, Rorty nega che sia così.

Gli esseri umani, nella sua interpretazione, di per sé non sono né simili né differenti, anzi, in considerazione dei diversi linguaggi che adottano, sono piuttosto dissimili che simili. La solidarietà, in sintesi, non è una molla, presente in ognuno di noi, pronta a scattare al riconoscimento di ciò che c'è di comune nella nostra essenza umana. Prova ne sia che, solitamente, c'è maggiore solidarietà all'interno di gruppi limitati, piuttosto che con l'umanità intesa nella sua interezza.

E' ambizione dei liberali ironici mettere in risalto, tramite particolari descrizioni, le somiglianze tra tutti gli esseri umani, in modo da costruire la solidarietà.

I liberali ironici, per ripetere un concetto già espresso, però, non lo fanno pensando di ritrovare una comune essenza. Essi sono coscienti che altre descrizioni, come quelle dei razzisti, potrebbero mettere in risalto le differenze, piuttosto che le somiglianze e, quindi, compromettere la solidarietà, invece di costruirla.

Nella mia società utopica la solidarietà umana non sarebbe considerata come qualcosa di cui si deve rendere conto liberandosi dei "pregiudizi" o scavando in profondità nascoste, ma come un obiettivo da raggiungere. E non con la ricerca, ma con l'immaginazione: riuscendo, grazie all'immaginazione, a vedere gli individui diversi da noi come nostri simili nel dolore. La solidarietà non la si scopre con la riflessione: la si crea³¹.

Ancora una volta, i liberali ironici sostengono i propri valori, pur consci della loro contingenza.

3. Vediamo ora alcuni possibili problemi connessi alla proposta di Rorty. L'etnocentrismo è la prospettiva che proclama il maggior valore ed una certa esclusività della propria prospettiva. Il liberalismo, invece, la tolleranza e la neutralità verso diverse prospettive. L'incompatibilità sembra evidente.

³¹ Ibid., pag. 5.

La possibile critica, però, può venire elusa. L'etnocentrismo è un termine che può comparire a due diversi livelli. Uno è quello metaetico, il livello di discussione teorica delle diverse prospettive morali proposte. L'altro è quello sostanziale, dove si contrappongono le diverse prospettive morali e si presentano i loro contenuti. Al primo livello, l'etnocentrismo si contrappone all'universalismo ed è a questo livello che Rorty lo accoglie. E' al secondo livello che l'etnocentrismo si oppone al liberalismo. A questo livello, Rorty non lo accoglie, quindi si può dire che anche il liberale, non disponendo di verità universali, prospettive universali è etnocentrico, in quanto non può che far parte del proprio gioco linguistico e guardare il mondo e gli altri esseri umani dalla prospettiva della propria tradizione e del proprio gruppo. Però, la tradizione alla quale appartiene, a differenza di altre, gli impone l'apertura ad esperienze quanto più diversificate. Per dirla con le parole dello stesso Rorty, la cultura liberale è orgogliosa di avere sempre nuove finestre aperte, per avvicinarsi a sempre nuove esperienze³². E' per questo che il liberale è pronto a tollerare e a cercare di conoscere esperienze profondamente diverse dalle sue. E' per questo, inoltre, che la società liberale dà tanto potere agli antropologi e ad altre persone in grado di estendere l'attenzione generale a comunità ritenute diverse o, addirittura, incompatibili. Che questo sia un approccio utile, è confermato, secondo Rorty, dal fatto che la civiltà occidentale, effettivamente, riesce a realizzare un'estensione della propria solidarietà verso comunità aliene; basti pensare che, fino al secolo scorso, gli Indiani d'America non suscitavano reazioni diverse da criminali, psicopatici o idioti del villaggio.

Con ciò si è spiegata la compatibilità tra la tolleranza liberale e la prospettiva ironica.

4. Vediamo ora un altro problema connesso alla teoria di Rorty. Il problema è formulabile nella seguente obiezione: con la prospettiva ironica di Rorty non solo non si può fondare (come egli stesso riconosce) alcun sistema morale (e, quindi, neppure quello liberale), ma non si possono neppure trovare delle motivazioni sufficienti per alcun sistema morale (compreso quello liberale), neppure per il sistema morale connesso alla tradizione alla quale si appartiene.

Egli stesso è cosciente della possibilità di questa intenzione e formula una risposta. Egli, naturalmente, vuole affermare che è possibile assumere la pro-

³² Vedi RORTY, R., On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz, "Michigan Quarterly Review", 25, 1986; ora in RORTY, R., Objectivity Relativism and Truth. Philosophical Papers, - Vol. II, op. cit.; trad. it. Sull'etnocentrismo: una risposta a Clifford Geertz, in RORTY, R., Scritti filosofici II, trad. it. cit., pag. 274.

spettiva ironica e, quindi, riconoscere la contingenza delle proprie credenze e, tuttavia, continuare a sostenerle. Nel fare ciò, si accomuna a quanto già detto da liberali quali Israel Berlin e Joseph Schumpeter, i quali avrebbero fatto proprio il credo che “riconoscere la validità relativa delle proprie convinzioni e ciononostante sostenerle risolutamente è ciò che distingue l’uomo civile dal barbaro”. Vediamo, più da vicino il dibattito.

L’obiezione si basa sul fatto che appare intuitivamente contraddittorio credere in qualcosa e credere che questa credenza sia, come detto nella precedente citazione di Berlin e Schumpeter, “solo relativamente vera”. E’ possibile, infatti, secondo questa critica (impersonata nell’esposizione di Rorty, da Michael Sandel) credere in qualcosa soltanto se si ritiene che questa credenza colga una verità. Secondo questa critica, la prospettiva ironica non può che condurre al nichilismo.

Il problema è, secondo Rorty, risolvibile semplicemente adottando in modo completo il vocabolario ironico. Berlin e Schumpeter, infatti, pur abbracciando una visione ironica, continuano a usare un vecchio linguaggio, che impone loro i paradossi (o presunti tali) del relativismo. Nella teoria per il relativismo e, quindi, neppure per i suoi paradossi, in quanto non c’è spazio per la posizione ...ntitetica, cioè, l’universalismo (o, nella terminologia di Rorty, assolutismo).

L’assolutismo è la posizione che afferma che c’è una verità assoluta, mentre tutte le posizioni che la contrastano sono false. Per una simile posizione, ovviamente, nessuna credenza che non sia conforme a questa verità può essere accolta. Per il filosofo ironico una simile posizione, però, non è concepibile. L’ironico nega che sia possibile assumere una posizione distaccata, neutrale, dalla quale valutare il peso specifico delle posizioni contrapposte, una posizione che Rorty vuole equiparare alla posizione divina. Non possiamo, per analogia ironica, soltanto giudicare quello che è razionale o irrazionale in base al nostro gioco linguistico, non ciò che lo è in senso assoluto. Non si potrà più presupporre l’esistenza di uno schema generalissimo di riferimento in base al quale chiedere, ad esempio, “Se la libertà non ha un rango morale privilegiato, se è solo un valore tra i tanti, cosa si può dire allora a sostegno del liberalismo?” [...] Né si potrà pensare che la cosa più razionale da fare consiste nel porre questa libertà accanto agli altri candidati [...] e usare poi la “ragione” per esaminarli tutti attentamente e scoprire se ve ne è qualcuno, e quale, che è “moralmente privilegiato”. Solo a partire dal presupposto che esiste un simile punto di osservazione al quale innalzarsi ha senso chiedere “Se le proprie convinzioni sono valide solo in maniera relativa, perché sostenerle risolutamente?”³³. Il criterio

³³ RORTY, *it. cit.*, pag. 274.

di scelta, per l'ironico, non è né può essere la conformità ad una verità assoluta. Quindi, l'obiezione che egli accoglie credenze non conformi a questa verità viene semplicemente elusa.

Per chi accetta tutto ciò non esiste la "posizione relativistica", così come non esiste l'empietà per chi non crede nell'esistenza di Dio. In questo caso infatti non esisterà alcun punto di vista superiore verso cui essere responsabili o di cui poter magari infrangere i precetti³⁴. Il fatto importante, nella replica di Rorty, è il modo nel quale egli intende le credenze (come quelle morali) che, poi, risultano in un'adesione a determinate istituzioni sociali. Esse non sono il risultato di un supporto epistemologico, bensì il risultato di un'adesione, un atto di fede o di amore.

Dobbiamo pensare che la fedeltà alle istituzioni sociali 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 e dei propri eroi³⁵. A questo punto, si potrebbe non essere ancora soddisfatti. Se l'unica fonte della motivazione morale fosse quella indicata da Rorty, la morale diverrebbe soltanto una fonte motivazionale tra le altre. Spesso si potrebbero riscontrare motivazioni contrapposte ben più energiche. In questo modo, ad esempio, l'impulso egoistico potrà prevalere a pieno titolo sullo spirito liberale, se si apparterrà ad un gruppo avvantaggiato, in grado di assoggettare gli altri e trarne profitto. La morale, però, continuerà a dire il critico di Rorty, non può avere questo ruolo. Essa deve essere dominante sulle altre motivazioni.

A questo punto, Rorty può ribattere accusando il proprio critico di *petitio principii*. Che la morale debba avere assicurato il ruolo di motivazione superiore alle altre è un assunto contrario a quanto può ammettere la filosofia ironica; può averlo, ma non necessariamente. Il critico di Rorty, quindi, assume un fatto che è fortemente messo in dubbio e tutto da dimostrare, in quanto sarebbe, dal punto di vista della filosofia ironica, un pregiudizio della vecchia metafisica.

Vediamo ora un altro tipo di obiezione. Abbiamo visto la proposta di Rorty quale una proposta estetista pragmatista, ma anche quale oscillante in senso funzionalista. Chiamo estetismo pragmatismo la posizione per la quale ciascun soggetto, o qualsiasi comunità, possono scegliere il proprio sistema morale in base ai propri gusti personali (o collettivi), oppure strutturarlo nel corso del tempo in un rapporto dialettico tra determinazioni e necessità pratiche stabilite dall'eredità culturale e innovazioni dettate da cambiamenti di gusto o preferen-

³⁴ Ibid., pag. 274.

³⁵ Ibid., pag. 274.

ze. Il funzionalismo, invece, sarebbe la posizione per cui esistono delle necessità obiettive, connesse a tutta l'umanità e la scelta di un codice morale dipende da qual è il modo migliore di organizzare ogni comunità per far fronte ai vari tipi di problemi che esse incontrano.

Rorty a volte sembra applicar una prospettiva funzionalista. Abbiamo visto il valore che attribuisce ad autori come Orwell, in grado di mostrare quanto siano brutte le cose in ordinamenti totalitari. Abbiamo anche visto in che modo Rorty pensa di poter convertire un nazista: indicandogli i vantaggi della società liberale rispetto a quella totalitaria. Sembra, quindi, che ci siano problemi comuni a persone diverse, con il che si apre propria la prospettiva funzionalista descritta sopra.

Eppure, sembra pure che non sia così. Il funzionalismo, come l'ho definito io, ripetiamolo, è una posizione per la quale ci sarebbe una natura umana data, dei problemi dati dalle circostanze nelle quali gli esseri umani si troverebbero e delle soluzioni corrispondenti (quindi anche dei sistemi morali come strumenti normativi per dare ad ogni comunità il tipo di organizzazione più funzionale). Per Rorty, invece, la natura umana è variabile, è essa stessa una scelta per la quale individui o comunità possono optare. Rorty abbraccia con decisione questa posizione nelle sue discussioni sulla solidarietà che abbiamo presentato. Lo dice anche nello scritto sulla priorità della democrazia sulla filosofia, dove dice che la formulazione di un sistema morale non è null'altro che una sistemazione delle intuizioni morali già vive nella comunità, quindi, una sistemazione delle preferenze.

E' vero che lo spazio di decisione individuale è ristretto. Ciascuno nasce in una comunità culturale e delibera all'interno di questa comunità. Lo fa anche partendo da essa come da un punto iniziale. Sembra, quindi, che i problemi e le decisioni siano dati, come vuole il funzionalista, e non posti, come stabilito dai canoni dell'estetismo pragmatismo. Tuttavia, non si può parlare di funzionalismo se la comunità strutturatasi nel tempo della quale parla Rorty, lascia alle generazioni successive che pure ricevono dei codici già dati e hanno dei limiti nelle possibilità innovative, la possibilità di cambiare anche radicalmente questi codici (o, almeno, avviare questi cambiamenti), ponendo così una nuova natura umana e, quindi, nuovi problemi e nuove esigenze.

Queste posizioni sembrano annichilire il funzionalismo che sembrava, a momenti, rintracciabile in Rorty. E' vero che, una volta stabilitasi una natura (in particolare, un insieme di preferenze) ci saranno dei problemi per i quali bisognerà trovare una soluzione e, quindi, parte della riflessione morale riguarderà anche il modo più funzionale di dare un'organizzazione alla comunità umana,

vista la sua natura (seppure una natura posta e non data). Tuttavia, questa riflessione sarà soltanto secondaria e strumentale ad una scelta precedente: quella dei valori e delle preferenze che si vogliono abbracciare. L'opzione per la parte più propriamente normativa del sistema morale è il risultato di una scelta precedente, dettata dalle proprie preferenze e non da una natura umana data. L'elemento funzionalista, nel pensiero di Rorty, quindi è secondario, mentre è fondamentale l'elemento estetista.

Neppure questa conclusione, è del tutto pacifica. Ricordiamoci del fatto che, secondo Rorty, la scelta di un linguaggio (e quindi dell'elemento basilare di una cultura e, perciò, di tutte le seguenti scelte) rappresenta un adattamento ecologico, quindi una risposta a necessità dettate da fattori dati. Ricordiamoci anche del fatto che Rorty è arrivato pure a identificare dei tratti comuni nelle diverse situazioni umane.

L'antropologo e l'indigeno si trovano in accordo, dopo tutto, su un enorme numero di luoghi comuni. Di solito condividono credenze relative, per esempio alla desiderabilità di trovare sorgenti, al pericolo di accarezzare un serpente velenoso, al bisogno di ripararsi in caso di cattivo tempo, alla tragedia della morte delle persone amate, al valore del coraggio e della resistenza, e così via³⁶.

Se è così, Rorty si trova di fronte ad un problema importante. La scelta dei sistemi morali non è più una scelta estetica; è una scelta funzionale, nel senso che noi abbiamo usato per la parola. Viene, inoltre, ridimensionato anche l'elemento ironico nel pensiero di Rorty, che voleva estraniare completamente il concetto di verità dalla filosofia. Se l'accoglimento di una tradizione culturale corrisponde ad un adattamento ecologico, sembra riaperta la possibilità di dire che è vero che ci sono dei bisogni umani, seppure relativi a situazioni ecologiche diverse, ed è vero che ci sono delle risposte in grado di soddisfare questi bisogni. Altrimenti, non vedo che senso abbia parlare di risposte a problemi ecologici. La scelta di una tradizione non sarebbe altro che un completo arbitrio. Sembra, quindi, che nel pensiero di Rorty ci sia quanto meno una tensione, quella tra il voler presentare una piena libertà di scelta nei codici morali che si preferiscono e quella tra il volerne fare delle risposte a dei problemi. Per quale delle due possibilità del dilemma optare?

Vediamo con un esempio. Rorty ha parlato delle motivazioni che si sono sviluppate a favore della solidarietà e le ha trovate nella possibilità di fornire delle descrizioni degli altri che li renda simili a noi, in particolare in virtù di una

³⁶ RORTY trad. it. cit. R., *Contingency, Irony, Solidarity*, trad. 64. pag. 69., R., *Cosmopolitanism without Emancipation*, 1 pag. 36.

comune capacità di soffrire. Queste descrizioni, secondo Rorty, nulla hanno a che vedere con delle pretese di essere vere. Descrizioni diverse, aventi pari dignità epistemologica a questa, potrebbero edificare un senso di totale diversità e condurre ad un'assoluta mancanza di solidarietà. Quanto detto sembra affermare pienamente la visione estetista ed ironica della morale. La scelta della morale è un fatto di auto rispetto, un ruolo da giocare. Possiamo ritenere questa prospettiva consigliabile? Sì, soltanto se siamo sicuri che non ci saranno alcune situazioni insidiose, se qualsiasi cosa facciano gli individui o le comunità non può accader loro nulla di male.

Immaginiamo, però, che una situazione fattuale sia la seguente. Da un lato ci sono i liberali ironici di Rorty, della solidarietà, che costruiscono stupende descrizioni di un'altra comunità, presentandola quale composta da individui molto simili a loro, con un'uguale capacità di soffrire, pure, una comunità di pacifisti, che costruiscono descrizioni di un'altra comunità confermant la loro visione dei rapporti umani. La seconda comunità, invece, è composta da predoni, da individui pronti ad assoggettare chiunque, per trarne profitto. Oppure, meno ferocemente, è composta da parassiti, da individui che pensano di poter vivere, come si dice, non producendo nulla, ma attendendo aiuti per sopravvivere. E' chiaro che i liberali di Rorty, in questo caso, faranno malissimo a seguire le proprie costruzioni romanzesche, perchè, verranno annientati, nella peggiore delle due ipotesi, o più o meno impoveriti per sostenere dei parassiti, nell'altra ipotesi. Alquanto deludenti saranno gli esiti anche per i pacifisti che, forse, potrebbero anche preferire il secondo dei due possibili risultati che abbiamo ipotizzato all'uso della violenza seppure per motivi di difesa. Nel primo dei due esiti ipotetici, verrebbero annientati.

Appare evidente, quindi, che il codice morale scelto, se vuole essere una forma di adattamento ecologico, deve basarsi su credenze vere. Su credenze vere riguardanti l'ambiente circostante e l'uomo stesso: verità antropologiche, verità sociologiche, verità sulle ricchezze naturali a disposizione e verità su come sfruttarle nel modo ottimale.

Con ciò affermo che Rorty ha ragione nel dire che la fondazione di una morale non può risultare da principi astratti della ragione, né da principi conformi a verità immutabili, né, infine, basarsi su un interesse degli esseri umani. Penso, quindi, che se si vuole dire che la morale, forse anche (come vuole Rorty) assieme ad una tradizione culturale alla quale sarebbe legata, è una risposta ai problemi ecologici di una comunità, si debba fare un passo avanti rispetto al punto dove la prospettiva ironica di Rorty vuole fermarsi. Bisogna riconoscere che ci sono delle verità da scoprire: oltre a quelle elencate poco

sopra, anche la verità su qual è l'organizzazione più funzionale di una comunità umana e, quindi, su qual è il codice morale, ovvero la parte normativa dell'organizzazione della comunità, da preferire.

Trovo quindi, che la proposta di Rorty sarebbe stata più valida se egli avesse favorito coerentemente la prospettiva funzionalista di contro a quella estetista pragmatista. Con ciò, ovviamente, non sto pensando che si salvi la maggior parte della filosofia di Rorty; viene a cadere, infatti, l'intera prospettiva ironica. Tuttavia, si mantiene un importante insegnamento di Rorty. Se da un lato è vero che escludere la ricerca della verità può essere fatale, mi sembra altrettanto vero che la ricerca di verità metafisiche divenga inutile.

Ricordiamoci, prima di concludere, di una critica esposta da Jo Burrows a Rorty, che colpisce anche ciò che del suo pensiero cerco di salvare: la proposta di una filosofia morale che sia una ricerca di soluzioni empiriche ai problemi umani. Burrows nega che una simile impresa sia realizzabile nel modo auspicato da Rorty. Rorty, nell'esposizione di Burrows, nella sua filosofia pratica, consiglia l'abbandono di qualsiasi considerazione teorica e favorisce l'interessamento a dati di fatto puri. Così, quando discute sull'atteggiamento da adottare verso (l'ormai ex) Impero Sovietico, ritiene che considerazioni filosofiche siano del tutto inutili e che tutto ciò che può servire sono le relazioni dei servizi di spionaggio su ciò che la parte russa può voler intraprendere. L'obiezione di Burrows dice che una prospettiva pragmatica, come quella proposta da Rorty, sarebbe impossibile da adottare. Quando si parla di valutazioni che riguardano il nostro comportamento sociale da adottare, tutte le valutazioni sono cariche di numerosi presupposti. Così, ad esempio, anche i rapporti di servizi di sicurezza nazionale, come quello nominato da Rorty, sono carichi di presupposti teorici. Il pragmatismo di Rorty, quindi, non sarebbe altro che un modo per rinchiudere le discussioni di filosofia morale all'interno degli schemi consentiti dall'ideologia liberale che invece non potrebbe venir posta in dubbio, poichè Rorty respinge le discussioni a livello ideologico e teorico.

Penso che, nella discussione con Burrows, l'errore principale di Rorty sia stato quello di proporre un esempio che favorisce l'avversario. I servizi di sicurezza di tutti gli stati sono, presumibilmente, ideologizzati e, quindi, anche il famoso rapporto del quale parlano Rorty ed il suo critico lo sarà. Tuttavia, penso che negli scritti di Rorty ci siano gli strumenti per replicare alle critiche di Burrows. Vediamo che cosa si possa dire dall'interno della prospettiva estetista pragmatista che abbiamo identificato in Rorty. Egli sostiene che discussioni filosofiche sono inutili nei dibattiti di filosofia pratica, perchè, non hanno alcuna capacità di risolvere alcun problema di disaccordo radicale, né alcuna capacità

motivazionale. Ciò non vuol dire, ancora, che ciascuno deve rimanere incapsulato nella propria tradizione. Le discussioni su soluzioni empiriche a problemi già posti saranno esclusive soltanto per chi desidera rimanere vincolato alla propria tradizione. Chi non vuol farlo può proporre nuove descrizioni per promuovere modelli di vita alternativi. Possiamo indicare un ulteriore esempio che confermi questa affermazione nello scritto Unger. Castoriadis e l'immaginazione del futuro nazionale ³⁷.

All'obiezione di Burrows si può rispondere anche dalla prospettiva della proposta che ho chiamato funzionalista. Il funzionalismo può condurre ad una riduzione delle discussioni di filosofia pratica ad una discussione di scienza empirica (nella quale includiamo anche le varie l'uomo). Le uniche considerazioni teoriche rilevanti, in questo caso, saranno quelle necessarie anche alle scienze empiriche, ma ciò non è un esito compromettente per la filosofia morale. E' comunemente ritenuto, infatti, che il filosofo morale obiettivista abbia raggiunto il proprio scopo se riesce a mostrare che la sua disciplina gode dello stesso livello di obiettività delle scienze naturali.

Burrows non sarà ancora contento e potrà insistere nella sua critica, suggerendo che la riduzione della filosofia morale a scienza empirica non è possibile perché la scienza empirica può discutere soltanto di mezzi, ma non delle finalità stesse. Così Burrows dice che anche il favorire il valore della pace rappresenta un atteggiamento ricco di premesse ideologiche. Per rendersene conto basterebbe verificare che cosa ne pensano i terroristi dell'IRA. Di conseguenza la proposta funzionalista fallirebbe poichè diversi individui o diverse comunità avrebbero, di fatto, finalità diverse. Di fronte a questa situazione si potrebbe reagire, come vuole la prospettiva ironica di Rorty, lasciando a ciascuno le sue finalità. Oppure, come vuole Burrows, obbligando la filosofia morale a occuparsi anche delle finalità. Non si potrebbe reagire, però, come vuole il funzionalismo. Esso parte dal presupposto che esistano dei problemi dati dalla natura umana e dalle circostanze esterne e che lo scopo della filosofia morale sarebbe quello di trovare delle soluzioni a una parte di questi problemi.

Non credo, però che neppure ora Burrows possa avere ragione. E' possibile che la pace non possa essere sempre il valore supremo per tutti e che a volte è preferibile lo stato di guerra a quello di una pace ingiusta. Ma con ciò non si fa

³⁷ RORTY, R., Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future, "Northwestern University Law Review", 82, 1988; ora in RORTY, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers - Vol. II*. OD. cit.; trad. it. Unger, Castoriadis e l'immaginazione del futuro nazionale, in RORTY, R., *Scritti filosofici II*, trad. it. cit.

altro che constatare una cosa che è ben facile ammettere, che la natura umana presenta motivazioni che possono entrare in conflitto. La motivazione di vivere in una comunità dove le morti violente sono ridotte al minimo può contrastare con la motivazione di voler vivere da uomo libero piuttosto che da schiavo, oppure con la motivazione di voler veder puniti vecchi crimini. Tuttavia, ciò indica soltanto la necessità di una filosofia morale che sia in grado di identificare queste diverse motivazioni ed il miglior modo per armonizzarle. Penso che essa possa assolvere a questo suo compito assumendo il metodo di scienza empirica.

Quali conclusioni per l'educazione alla tolleranza si possono estrarre dalla precedente discussione? Innanzitutto, possiamo dire che, contrariamente a quanto vuole Rorty, non si può separare l'educazione alla tolleranza dall'educazione alla ricerca della verità. Si tratta non di verità metafisiche, astratte, bensì di verità antropologiche, sociologiche, e così via, su qual è il modo più funzionale di organizzare la comunità umana. Il risultato sarà quello di far capire che la tolleranza è un valore da apprezzare perché è quello che di più è in grado di organizzare una vita umana con quante più gioie e quanto minori dolori. Questa è, del resto, una verità che le popolazioni autoctone dell'Istria e del Quarnero conoscono molto bene.

Tuttavia, un insegnamento importante c'è nel pensiero di Rorty. Le sole discussioni teoriche non basteranno a far amare la tolleranza. L'educatore morale che voglia tramandare la tolleranza dovrà farlo presentando descrizioni artistiche che suscitino delle motivazioni alla tolleranza. Dovrà impegnarsi presentando al proprio allievo culture e civiltà diverse dalla sua, portandolo a presentare la storia del mondo occidentale come una storia di continua crescita delle istituzioni liberali (nel nostro piccolo, la storia della nostra regione come storia di convivenza e multiculturalità degli abitanti autoctoni).

Penso si tratti di insegnamenti che, anche se potrebbero trovare una maggiore sistematicità, sono già vivi nelle nostre scuole. Anche, e soprattutto, essendo scuole che, almeno fino ad ora, hanno potuto permettere a ragazzi di etnie diverse, di crescere e trovare un'educazione assieme e, quindi, di trovare nella

³⁸ Questo articolo rappresenta una rielaborazione di un mio precedente intervento, intitolato *Liberalismo ed etnocentrismo* e pubblicato in BERGNACH, L. e DELLI ZOTTI, G. (a cura di), *Etnie, confini, Europa*, Franco Angeli, Milano 1994. La rielaborazione riguarda la minore attenzione rivolta alla discussione tra liberalismo ed etnocentrismo, l'aggiunta di temi riguardanti l'educazione alla tolleranza, riferimenti specifici alla CNI e la consultazione di nuovi riferimenti bibliografici.

propria vita quotidiana gli insegnamenti che altrove sono rintracciabili soltanto in descrizioni letterarie di spazi geografici e culturali distanti. Forse è proprio per questo che alle nostre scuole si vuole togliere questa opportunità.

SAŽETEK:

Problematika obradena u ovom eseju - ukorijenjena je u Talijanskoj nacionalnoj zajednici - ne sastoji se u tome da se pronade jedno filozofsko objašnjenje na vjerojatne apstraktne istine, već da se prouči organiziranje jedne zajednice. Cilj moralnog odgajatelja je angažirati i prenijeti učenje i procjenjivanje različitih kultura, kao važnim čimbenikom. Posebno bi se, u okviru naših škola, moralo prenijeti ovo vjerovanje predavanjem povijesti naše regije kao povijesti međusobnog suživota i tolerancije autohtonih naroda. Pothvat, ovaj, koji je olakšan, već od sada, i od mogućnosti da se nađe jedno zajedničko obrazovanje u našim školama, za učenike različitih narodnosti uz naše učenike sunarodnjake.

POVZETEK:

Pričujoči prispevek se ukvarija z problemom tolerance ne toliko z vidika filozofske argumentacije, ex cathedra, tj. intenca avtora ni iznajti neko abstraktno resnico, tenveč lastno argumentacijo bazira na konkretno strukturo-organizacijo skupnosti, v tem primeru Italijanske nacionalne skupnosti v Istri. Cilj oboogatitev "moralnega" po mnenju avtora, predstavlja učenje različnih kultur. In še več, mnenja je da vrednote multikulturnega karaktera istarske kulture, tradicionalno prisotne v regiji predstavljajo bazilarne argumente za skupni život različnih narodov. Vrednote katere samo ne ideološko determinirana šola lahko promovira in to v funkciji krepitev etične tolerance.