

**R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, [1979], trad. it., Milano, Bompiani, 2004**

***Nota introduttiva di Diego Marconi e Gianni Vattimo***

V: Questo è un libro che si presenta esplicitamente come *epocale*: dichiara chiusa un'epoca della storia della filosofia, e annuncia che se ne apre una nuova. È finita l'epoca della filosofia come materia o *Fach*, campo di ricerca specialistica; tramonta l'immagine della filosofia che ci è stata consegnata da Kant, per cui ci sono problemi specificatamente filosofici, e c'è un modo filosofico per affrontarli ed eventualmente risolverli. Dev'essere abbandonata la nozione, anch'essa kantiana, di filosofia "come disciplina che giudica le pretese della scienza e della religione, della matematica e della poesia, della ragione e del sentimento, assegnando a ognuna il posto appropriato" (p. 212); questa concezione della filosofia, in cui essa si identifica con l'epistemologia, dipende da assunzioni che sono state rese obsolete, tra l'altro, anche dalla critica dei tre grandi filosofi "marginali" del Novecento, Dewey, Wittgenstein e Heidegger.

È finita la filosofia sistematica e fondante. Ma non perciò è finita la filosofia in quanto tale: anche se non ci occuperemo più dei problemi che stavano a cuore a Platone, continueremo la conversazione che egli ha iniziato. Perché questo appunto diventa la filosofia: "una voce nella conversazione dell'umanità" (p. 394), una maniera specifica di intervenire nella discussione su ogni sorta di problema, condizionata e caratterizzata da una tradizione di testi e dall'addestramento peculiare di chi la pratica, ma non più dall'illusione di possedere un dominio suo proprio, un metodo, e un compito privilegiato rispetto a quello delle altre "voci". La filosofia non sarà più costruttiva ma *edificante*: si preoccuperà di mantenere aperta la conversazione più che di scoprire la verità oggettiva. [Bencivenga – Kant: la critica della ragione con la ragione – Nietzsche: quella che Bencivenga chiama filosofare col martello]. Sarà, in questo, ermeneutica, perché l'ermeneutica è in [VI] larga misura la lotta contro la normalizzazione del discorso: contro la convinzione che il consenso che è possibile raggiungere in un campo determinato (su un determinato vocabolario) dipenda dalla scoperta di un terreno comune preesistente e che tutti i contributi a un discorso siano (in linea di principio) commensurabili, cioè capaci di essere accettati o respinti in base a un medesimo insieme di regole. Contro queste pretese (o illusioni) oggettivistiche, la filosofia ermeneutica sarà custode del diritto del discorso "anormale" [quello di Nietzsche!! Ma anche quello "critico" o "meta" di Kant!!] (cioè nuovo, non conforme, deviante) a un'esistenza che non si limiti a una passeggiata davanti al tribunale della ragione.

VII: Già nel 1967 Rorty riteneva che il tentativo di trasformare la filosofia in una "scienza rigorosa" fosse destinato a fallire, perché i filosofi linguistici non erano riusciti a stabilire un criterio soddisfacente di adeguatezza di un'analisi (quindi non erano riusciti a costruire un *frame work* permanente della ricerca): "La filosofia cesserebbe di essere una disciplina argomentativa, e diventerebbe più simile alla poesia" (Heidegger); "Arriveremmo a considerare una cultura postfilosofica come possibile e desiderabile tanto quanto una cultura postreligiosa. Potremmo arrivare a vedere la filosofia come una malattia culturale che è stata guarita" (Wittgenstein).

VIII: Orientamento antifondazionalista di Rorty

I filosofi analitici non hanno accettato né il giudizio di Rorty sulla filosofia analitica come forma contemporanea del programma fondazionalistico cartesiano, né l'idea che l'ermeneutica sia, semplicemente, ciò che rimane una volta che si è preso atto della fine del fondazionalismo.

IX: È possibile che le sorti della filosofia analitica non siano così legate a quelle del fondazionalismo come Rorty pensa; che sia possibile *dissociare* analisi del linguaggio e fondazionalismo, per esempio, e persino epistemologia e fondazionalismo.

Il nesso tra invenzione della mente e nascita del problema epistemologico, è l'intuizione storiografica fondamentale di Rorty. Il problema di *fondare* la conoscenza del mondo esterno nasce

[quando dovrebbe morire!] nel momento in cui Cartesio individua nell'indubitabilità il contrassegno del mentale. Ne segue infatti la dubitabilità di tutto ciò che non è mentale.

[Per Rorty, quello della conoscenza, del rapporto interno/esterno, io/mondo, è un falso problema. Non ci sono problemi, in questo senso, ma, *naturalmente*, il soggetto è nel mondo e non conosce ma agisce e vive (o conosce solo nella misura in cui conoscere è agire e vivere). Così l'apparenza è totalmente riabilitata ed identificata – in una caduta dell'in sé quanto del per noi – nell'essere. Tuttavia, se non vi sono, a nessun livello, problemi in questo senso, non si capisce come possano esservi problemi in senso assoluto e come sia ancora possibile una filosofia o anche solo una ermeneutica. Si avrebbe un nichilismo su tutti i fronti. Anche le scelte esistenziali o morali, non potendo essere giustificate (fondate) non sarebbero più scelte, non sarebbero – con la morte della ragione – più niente. Non si agirebbe – nell'indistinto – nemmeno più. È quindi evidente che deve esservi un qualche livello nel quale il problema interno/esterno, il problema kantiano, sussiste ed è – almeno per noi - *fondamentale*].

Per i greci ciò che identificava la mente era la sua capacità di cogliere gli universali. La demarcazione classica tra mente e corpo coincide con la distinzione tra universali e particolari: le sensazioni, essendo particolari, sono oggetto dell'osservazione dell'occhio corporeo, non dell'Occhio della Mente. Cartesio identifica invece il criterio del mentale nell'*indubitabilità* [NO: inevitabilità del tutto-punto-materiale – a cui è ricollegabile anche la riabilitazione assoluta dell'apparenza o indifferentismo gnoseologico di Rorty -: ciò che gli occhi di un cieco non possono fare a meno di vedere]. Mentale è ciò per cui non ha luogo [ma a causa di cui ha luogo] la distinzione tra apparenza e realtà. Vengono così raggruppati sotto l'unico concetto di *cogitatio*, pensiero, oggetti quanto mai eterogenei [X]: sensazioni corporee [in quanto oggetto di riflessione: ma allora anche i particolari in quanto oggetto di riflessione divengono automaticamente universali (o il sensibile mentale)] e teoremi matematici, l'idea di Dio e gli umori depressivi; e viene introdotto il concetto di uno "spazio interiore", in cui tutto ciò sarebbe oggetto di una sorta di osservazione. [teatro di Cartesio: Dennett] Questa osservazione è il solo atto epistemico assolutamente garantito, perché, per definizione, il suo oggetto coincide col dominio dell'indubitabile; di conseguenza, tutto ciò che non è mentale [ma nulla "è" non mentale, in questa maniera (nascita dell'idealismo da Cartesio)], a cominciare dal mondo esterno, è sempre per definizione dubitabile. Il problema epistemologico, cioè il problema della giustificazione di ciò che è dubitabile a partire da ciò che è indubitabile [no: non è questo, il problema epistemologico], nasce quindi in Cartesio come problema della giustificazione dell'"esterno" a partire dall'"interno".

Come al paziente in terapia psicoanalitica non basta, per liberarsi dai suoi errori e dalle sue confusioni, che gli vengano elencati, e gli venga spiegata la loro natura di errori e di confusioni, ma occorre che venga ricostruito il modo in cui è giunto ad averli, così non è sufficiente mostrare l'irrimediabile confusione e impraticabilità teorica del concetto di mente: si tratta di capire in che modo il concetto è stato introdotto nella discussione di problemi reali, come quello della differenza di dignità tra l'uomo e gli animali. Qui la decostruzione [genealogia di Nietzsche alla base del decostruzionismo di Rorty: genealogia che si basa sul "pensiero del sospetto" di Feuerbach e di Marx se non di Kant] ha soltanto una funzione ausiliaria rispetto alla critica teorica: non riusciremmo ad abbandonare davvero i concetti di Cartesio, e i problemi che ne sorgono, se non comprendessimo i motivi della loro introduzione [Nietzsche]; ma non ci porremmo il problema di abbandonarli se non ne fossimo gravemente insoddisfatti sul piano teorico [Kant-Bencivenga]. Non ci viene in mente di decostruire il concetto di ossigeno, anche se sappiamo benissimo che è un'invenzione di Lavoisier e di altri, perché siamo grosso modo soddisfatti della teoria in cui il concetto occupa un posto. [pragmatismo]

XI: Certe enfasi stilistiche di Rorty [come di Nietzsche] possono dare l'impressione che egli attribuisca alla decostruzione un'efficacia teorica maggiore di quella che deve esserle riconosciuta:

come se il mero effetto di “distanza” prodotto dalla decostruzione bastasse a screditare ciò che è stato decostruito. Di fatto, la sola efficacia certa che si può attribuire alla decostruzione è la *perdita dell’innocenza* [sospetto] nei confronti di un concetto, o un problema: ricostruire il processo di formazione di un concetto comporta che non lo si possa più considerare come un tratto *necessario* del nostro assetto concettuale (esso ci appare “opzionale”). Ciò che la decostruzione esibisce è la contingenza [convenzionalità] del concetto [Nietzsche; Kant: dalla priorità del concetto che si “impone” a quella del soggetto che “seleziona”]. E la contingenza, come Rorty fa vedere bene nel caso della mente, si rovescia sul piano ontologico: ciò che prima appariva come un tipo di oggetti o fenomeni la cui realtà non è in discussione si presenta ora esplicitamente come ciò che, nel mondo, un concetto si propone di selezionare (ma può anche non esserci affatto). [Bencivenga]

C’è differenza tra parlare di qualcosa come di una specie di pesci, o come di ciò che una rete di forma determinata è in grado di pescare. “Il mentale” e “il fisico” si presentano come categorie ontologiche; la decostruzione fa vedere che sono semplicemente “modi di raggruppare una serie di nozioni piuttosto eterogenee, originate da fonti storiche piuttosto diverse, che si adeguavano agli scopi di Cartesio” [p. 125]. Per questo la decostruzione è anche teoricamente efficace: la critica teorica della distinzione mente/corpo lascia facilmente [XII] l’impressione che Cartesio, Locke o altri possano aver formulato teorie errate su certi fenomeni o enti, la cui consistenza ontologica non è peraltro in discussione: si tratta solamente di formulare, su di essi, la teoria giusta. La “perdita dell’innocenza” comporta che ci si renda conto che quegli enti o fenomeni potrebbero anche non esserci affatto. Si deve comunque ricordare, nonostante tutto ciò, che la decostruzione non ha *necessariamente* un effetto distruttivo o dissolutorio. Quando parliamo di “scoperta” di un tipo di oggetti o fenomeni (dell’ossigeno, dei raggi X, del neutrino, dell’inconscio) anziché di invenzione di concetti [Nietzsche, convenzionalismo, Popper], è appunto perché continuiamo ad aderire, malgrado la decostruzione, al punto di vista di chi ha introdotto i concetti in questione, o di un suo legittimo successore. La perdita di innocenza nei confronti di un’idea non comporta [pragmaticamente: solo la pragmatica ci è rimasta: ma che cos’altro è la conoscenza?] che la si rifiuti [Kant – Bencivenga; ma anche Nietzsche]; comporta soltanto la caduta della sua ovvietà.

XI: La decostruzione di Rorty ha una funzione analoga a quella svolta dall’immaginazione antropologica di Wittgenstein. Immaginare una popolazione che vive in modo radicalmente diverso dal nostro, e quindi – verosimilmente – parla in modo molto diverso serve a cogliere la contingenza di strutture linguistiche (ovvero concettuali) che si presentano a prima vista come necessarie. Sono invece la realizzazione di una possibilità tra le altre. Wittgenstein delinea effettivamente le alternative; Rorty ne apre la possibilità rappresentando un concetto come un (particolare) prodotto realizzato per certi scopi. [Nietzsche!]

XIII: La nascita del concetto di mente si spiega soltanto con la nostra ignoranza della neurofisiologia.

La filosofia si è delimitata rispetto alla scienza – per la prima volta in forma consapevole nell’opera di Kant – proprio identificandosi come teoria della conoscenza, “una teoria distinta dalle scienze per il fatto che era la loro *fondazione*” (p. 132). L’identificazione della filosofia con l’epistemologia rese possibile, in primo luogo, l’invenzione della storia della filosofia, cioè di una continuità nel lavoro intellettuale intorno alla soluzione di un singolo problema (“Come è possibile la conoscenza?” – No: quali sono i termini del rapporto soggetto-oggetto?). [XIV] Molti pensieri del passato potevano essere pensati come contributi – certo imperfetti – a una discussione che aveva avuto la sua formulazione più adeguata con Kant. In secondo luogo, l’identificazione con l’epistemologia indusse la *professionalizzazione* della filosofia, configurando un campo specifico di ricerca, ben distinto sia dall’ideologia sia dalla psicologia empirica, e un compito adatto ad essere affrontato collettivamente, dall’operosità di molti ricercatori: valutare le pretese conoscitive delle varie discipline empiriche.

XVI: Kant, secondo Rorty, sarebbe rimasto prigioniero del [cartesiano] problema epistemologico: giustificare il problematico “esterno” a partire dall’indubitabile “interno”. L’ostacolo principale alla liquidazione dell’epistemologia è infatti, per Rorty, il modello percettivo e l’idea dell’ “Occhio della mente”: la conoscenza viene concepita come “*knowledge of*” conoscenza di oggetti, e non come “*knowledge that*”, conoscenza proposizionale [riabilitazione dell’apparenza nell’indistinzione tra soggetto e oggetto, interno e esterno: ingenuo realismo?]. (È interessante osservare che l’italiano, come altre lingue, ha due parole diverse per i due tipi di conoscenza: rispettivamente “conoscenza” e “sapere” [per Rorty, in questo senso, ci sarebbe solo sapere e non conoscenza – essendo il nostro rapporto con il mondo immediato]. Lo si può anche esprimere dicendo che, in italiano, la *knowledge that* non è neanche chiamata “conoscenza”).

La natura proposizionale della conoscenza è connaturata al modo di pensare analitico tanto quanto la sua natura oggettuale è insediata nella filosofia continentale (lo si vede bene, ad esempio, in Husserl).

La soluzione kantiana fu brillante: Kant assorbì lo spazio esterno entro lo spazio interno [idealismo], ed estese la certezza cartesiana relativa a ciò che è interno alle leggi di ciò che si era pensato essere esterno [le categorie trascendentali; conoscenza a priori]. “In questo modo, egli riconciliò la tesi cartesiana, secondo la quale possiamo avere certezza soltanto a proposito delle nostre idee, con il fatto che già disponiamo di certezza – di conoscenza a priori – a proposito di quelle che non sembrano essere idee” (p. 138).

Secondo Rorty, in questa soluzione ci sono soprattutto due cose che non vanno: in primo luogo, la conoscenza trascendentale (la conoscenza delle attività costitutive dell’intelletto) non è garantita se non dall’ “accesso privilegiato” di cartesiana memoria, cioè dall’introspezione. In secondo luogo, l’intero macchinario della sintesi è fondato sull’assunzione che sia dato un molteplice dell’intuizione. Ma quest’assunzione è gratuita: come sappiamo (se non da Locke e Hume) che c’è un siffatto molteplice, dato che, per Kant, non possiamo in nessun caso avere coscienza di intuizioni non sintetizzate [non rielaborate fenomenicamente-intellettualmente-convenzionalmente]?

XVII: Kant è costretto a tentare la riduzione della conoscenza preposizionale a conoscenza oggettuale, cioè a concepire la conoscenza come sintesi di idee lockiane, più dalla persistenza di un’immagine che da vere ragioni teoriche.

Criticando l’idea della sintesi, Rorty mette in discussione la distinzione stessa di intuizioni e concetti, di cui non vede altra ragione se non che è richiesta dalla strategia della rivoluzione copernicana.

L’idea di verità necessaria è un tentativo di ridurre la conoscenza proposizionale (giustificata da proposizioni disposte in argomentazioni [ma che non si identifica con una conoscenza convenzionale ossia ordinata dal soggetto]) a conoscenza oggettuale (che l’oggetto *impone* al soggetto epistemico). Come non si può evitare di vedere un oggetto collocato nel proprio campo visivo [e tutto e sempre è collocato – come il peso dell’universo su di noi che contribuiamo a questo peso – sul nostro campo visivo, tanto che essenzialmente, non si distingue nulla: il punto materico], così non si può sfuggire alla “presa” dell’oggetto di cui parla una proposizione necessariamente vera: esso *costringe* ad assentire alla [XVIII] proposizione [No: vedi Bencivenga, che rortyanamente nega che Kant creda agli “oggetti” – se non intenzionali]. Invece, dice Rorty, quelle che passano per verità necessarie sono semplicemente proposizioni inferite da premesse a cui nessuno troverà da ridire (e che sia così ce lo insegna l’esperienza) [convenzionalismo, pragmatismo]. Non c’è quindi discontinuità tra contingente e necessario [reale e fantastico]: ci sono solo argomentazioni più o meno solide, e premesse più o meno condivise.

Qui la posizione di Rorty è molto vicina a quella dell’ultimo Wittgenstein [e a Nietzsche]. Rispetto al filosofo austriaco, tuttavia, Rorty, si pone forse qualche domanda di meno. Come mai il teorema di Pitagora, gli enunciati dell’aritmetica elementare, certe definizioni di dizionario come “gli

scapoli sono sposati” vanno incontro a così rare obiezioni - al contrario delle analisi politiche del Presidente del Consiglio, delle teorie fisiche di un bambino di cinque anni, dei racconti del Barone di Munchhausen? È naturale prendere questo fatto come un fatto *primitivo*? [NO: ma storicamente o antropologicamente indotto: Come mai si prende o si prese sul serio l’esistenza di Dio più delle prove matematiche dell’eliocentrismo?] Wittgenstein sentiva l’esigenza di mettere in relazione le presunte “verità necessarie” con certi fatti della nostra storia naturale (dalla nostra costituzione fisica al “profondo bisogno” di certe convenzioni). Rorty, invece, sostiene un naturalismo epistemologico (“Semplicemente, non dubitiamo di queste cose” [NO: qui bisogna inserire la genealogia di Nietzsche che Rorty precedentemente adotta ampiamente nel suo decostruttivismo e poi, non si sa perché, abbandona, lasciando il discorso monco]) che somiglia troppo poco all’altro naturalismo per essere del tutto convincente.

La distinzione necessario/contingente è, secondo Rorty, una condizione sufficiente di praticabilità dell’*analisi* filosofica nel senso in cui ne parla (o meglio, ne parlava) la filosofia analitica. Se ci sono verità necessarie [ma per Rorty non ci sono – anche se non lo spiega nietzscheanamente o storicamente: vedi pag. precedente], che riguardano i concetti e i loro rapporti (o, che è lo stesso, gli usi linguistici), è possibile fare “scoperte grammaticali”; l’analisi è allora il tentativo di comprendere come funziona un concetto all’interno di un qualche “schema concettuale” [KANT!], e questa è un’indagine specificatamente filosofica, ben distinta sia da quelle della linguistica empirica [XIX] (che descrivendo il modo di funzionare di un’espressione ‘X’ nel linguaggio non pretende di rispondere alla domanda ‘Che cos’è X?’) sia dalle singole ricerche “sulla realtà” (che mirando a stabilire che cosa sono i geni, o i quarks, o che cosa determina un comportamento elettorale, intendono fare scoperte empiriche, non grammaticali). [la filosofia è quindi e si mantiene ancora epistemologicamente un ponte tra il linguaggio e il mondo] Alternativamente, l’analisi può essere concepita come *riduzione* di concetti a sensazioni (secondo il modello dell’*Aufbau* di Carnap, o della *Struttura dell’apparenza* di Goodman). C’è allora bisogno di un’altra distinzione (quella tra dato e posto [Kant], o tra intuizioni e concetti [Kant]). Ma se si rifiutano entrambe le distinzioni, la prima per le ragioni addotte da Quine, la seconda in base alla critica di Sellars, è difficile capire in che cosa potrebbe ancora consistere un’analisi: la filosofia non ha più nulla “su cui essere apodittica”, e la versione analitica del kantismo proposta da Russell e dai neopositivisti dev’essere abbandonata.

XIX: La critica di Rorty del concetto di analisi filosofica è chiara e convincente; si può invece avere qualche dubbio sulla scelta di presentare tutta quanta la filosofia analitica come nient’altro che una versione tarda del programma epistemologico kantiano, attraverso la mediazione di Russell (con il suo concetto di forma logica, compromesso con la distinzione necessario/contingente) e dei neopositivisti (con i loro programmi riduzionistici, legati alla distinzione tra dato e posto). Quella che oggi si chiama “filosofia analitica” non sembra particolarmente vincolata a questi concetti di analisi. Essa è, piuttosto, analitica nel senso in cui si parla di “spirito analitico” o di un “esame analitico della situazione”: è cioè caratterizzata [qualificandosi metodologicamente e non per i fini] dall’interesse per il *dettaglio*, e dalla convinzione che un discorso filosofico non sia interessante se non si sono accuratamente esplorati i presupposti e le conseguenze di ciò che vi si afferma, e se non lo si è fatto in termini *chiari*, cioè almeno parzialmente riducibili a linguaggi relativamente non controversi (come il linguaggio della vita di ogni giorno, o quello della matematica e della logica). [XX]: Ciò deriva da un altro carattere identificante della filosofia analitica, e cioè il suo orientamento *argomentativo*, per cui essa si contrappone alle filosofie aforistiche, e in generale a quelle che ritengono (e cercano) di accreditarsi per gli echi che suscitano e la forza delle immagini che suggeriscono. “Orientamento argomentativo” significa ricerca di argomentazioni convincenti (non necessariamente nel senso delle forme d’argomentazione logicamente valide, ma piuttosto in quello delle argomentazioni a cui riconosciamo perentorietà nella vita di ogni giorno) a partire da

premesse poco controverse (non “autoevidenti”). Tutto ciò è altamente discutibile, ma ha comunque poco a che fare con le tesi filosofiche sostanziali di Russell o dei neopositivisti (anche se ha molto a che fare con il loro *stile* filosofico).

Rorty intende ridurre tutta la conoscenza a una “faccenda linguistica”, cioè a una faccenda di enunciati giustificati da altri enunciati, oppure, semplicemente, non controversi [ma allora c’è bisogno di dare una spiegazione *fondativa* di questo convenzionalismo!]. L’obiezione più ovvia è che noi attribuiamo conoscenza anche a esseri che non possiedono il linguaggio: per esempio ai bambini che non sanno ancora parlare. Per rispondere a questa obiezione, Rorty usa una distinzione in cui trova le basi in Sellars, e cioè quella tra “sapere come è X” e “sapere che tipo di cosa è X”. Un [XXI] bambino “prelinguistico” sa com’è il dolore, o il colore blu, ma non sa *che tipo di cosa* è: perché quest’ultima capacità richiede la disponibilità di un sistema integrato di concetti che è intimamente connessa all’uso del linguaggio (in realtà, per Rorty, è l’uso del linguaggio). Quindi un bambino di un anno non ha, a rigore, conoscenze; se gliene attribuiamo è in forza della previsione che *in futuro* egli sarà in grado di *referire* su ciò che ora si limita a *sentire*. E più in generale, la dignità particolare dei bambini (con i doveri morali che essa comporta) non è fondata ontologicamente sul fatto che essi possiedono *feelings*, ma, al contrario, attribuiamo ai bambini sensazioni (e non solo un comportamento discriminante, come quello che riconosciamo alle sogliole e alle cellule fotoelettriche) perché prevediamo la loro piena partecipazione – mediata dal linguaggio – alla comunità umana. Insomma, dire umanità è dire linguaggio, come dire conoscenza è dire linguaggio.

L’argomentazione di Rorty mira a stabilire contemporaneamente il carattere linguistico della conoscenza e il suo carattere olistico [concluso]. Se la conoscenza è *per intero* una faccenda linguistica, essa non può fondarsi su esperienze, sensazioni ecc. di natura non linguistica (che non vuol dire che tutto ciò non esista, ma soltanto che non ha funzione fondante). Se la conoscenza è olistica (cioè ha la struttura di un campo di forza più che quella di una costruzione: l’identità di ciascuna parte è determinata dalla sua posizione nel tutto) la giustificazione di ogni suo elemento è sempre in qualche modo circolare, e non può esserci *fondazione*, perché non ci sono asserzioni più “di base” di altre, ma solo asserzioni meglio [sostanzialmente] giustificate, meno controverse, o più difficilmente rivedibili.

XXIII: C’è una filosofia del linguaggio (“pura”) che si propone semplicemente di capire come funziona il linguaggio naturale [e come si distingue dalla “linguistica empirica” di p. XVIII?], o addirittura una particolare lingua naturale, per esempio l’inglese; e una filosofia del linguaggio “impura”, che è in realtà epistemologia travestita, perché vuole fondare la conoscenza (e in particolare la scienza) determinando il modo in cui il linguaggio è “agganciato” al mondo. Il problema teorico che Rorty si trova di fronte è molto complesso: egli deve conservare un contenuto alla filosofia del linguaggio, e in particolare alla teoria semantica, mentre mette in discussione uno dei suoi risultati più prestigiosi, vale a dire la cosiddetta “nuova teoria del riferimento” di Kripke e Putnam; e deve rifiutare il realismo epistemologico senza aderire all’idealismo e senza nemmeno poter utilizzare la via d’uscita “antirealista” sostenuta da Dummett, che si muove anche lui in un orizzonte fondativo.

La filosofia del linguaggio “impura” con cui Rorty polemizza è rappresentata soprattutto da Putnam (dalle posizioni di Putnam negli anni Settanta). Rorty mette bene in luce come la proposta semantica di Putnam abbia una motivazione epistemologica: il problema è evitare la “disastrosa meta-induzione” che muove dalla premessa che i termini teorici usati nella scienza di 50 anni fa non avevano riferimento (cioè non designavano niente che ci fosse davvero “là fuori”, nel mondo) alla conclusione che anche i termini usati dalla scienza *di oggi* non hanno riferimento – come immancabilmente risulterà tra una cinquantina di anni.

XXIV: Per impedire questa disastrosa conclusione, la teoria semantica deve evitare la mossa feyerabendiana che vincola il significato dei termini linguistici alle teorie in cui compaiono, con la conseguenza che i termini hanno significato diverso in teorie diverse (la massa di cui parla Newton non è la massa di cui parla Einstein) e che i termini usati da teorie false (come sono, in un certo senso, tutte le teorie del passato) non hanno riferimento: se una teoria che usa il termine “P” è falsa, non ci sono P *nel senso di quella teoria*. La soluzione di Putnam è di agganciare i predicati che indicano “specie naturali” (“gatto”, “limone”, “oro” ecc.) direttamente al mondo reale: il riferimento di “oro” è lo stesso per gli antichi greci e per noi [ma solo virtualmente! E poi chi ha detto che “oro” ha un riferimento? - sennò lo ha anche “anima”!], perché sono gli stessi gli oggetti [la realtà è com’è indipendentemente da come la recepiamo] di cui “x è oro” è *vero*. Certo, i greci potevano sbagliarsi nell’identificare come oro certi oggetti, perché disponevano di criteri peggiori dei nostri; ma che cosa sia oro dipende dalla realtà e non dal linguaggio o dai nostri fallibili criteri, e perciò non è cambiato dai tempi di Archimede [NO: ingenuo realismo o ingenua folk psychology].

La prima (e più efficace) argomentazione di Rorty contro Putnam consiste nel rilevare che *nulla*, e meno che mai una teoria del riferimento, può bloccare la “disastrosa meta-induzione” [di Feyerabend]; nulla può garantire che le rivoluzioni scientifiche del futuro non ci porteranno ad affermare che non esistono elettroni o geni. Se anche ci convincessimo che i nostri antenati animisti parlavano “in realtà” di proprietà reali delle cose, questo non basterebbe a garantirci per il futuro. In particolare (e questa è una seconda argomentazione) nessuna teoria dell’aggancio tra linguaggio e mondo potrebbe fornirci la garanzia desiderata, perché “‘il mondo’, come è conosciuto da una teoria, è solo il mondo come la scienza dell’epoca lo vede” (p. 287). E del resto (terza argomentazione) per quanto ci sforziamo di oggettivare la relazione di riferimento, di farne una relazione reale tra parole e cose, la *teoria* di quella relazione – la teoria del riferimento – sarà sempre parte della nostra teoria del mondo, “e non si può usare una parte della propria teoria per garantirne le altre parti” (p. 294).

XXV: In queste ultime affermazioni l’olismo di Rorty assume connotazioni idealistiche: egli si preoccupa di prendere le distanze dall’idealismo (la teoria assurda secondo cui “usando le parole creiamo gli oggetti”) senza rinunciare ad asserire che il solo punto di vista di cui disponiamo per valutare le teorie del passato (e del resto qualsiasi altra cosa) è quello della teoria del presente. Questa posizione fa tutt’uno con l’abbandono del concetto realistico-metafisico di verità (quello per cui “vero” *non* è sinonimo di “fondatamente asseribile sulla base della teoria migliore attualmente disponibile”). Ciò comporta qualche difficoltà, perché varie analisi, che Rorty conosce bene, sembrano aver dimostrato che il concetto di verità non può essere sostituito da quello di asseribilità in molte funzioni, tra cui quella di descrivere il “modo di funzionare” del linguaggio. La filosofia del linguaggio “pura” sembra aver bisogno di un concetto metafisico di verità.

Per risolvere queste difficoltà, Rorty fa appello al concetto di verità teorizzato da Davidson, che avrebbe il pregio di essere al tempo stesso assoluto ed epistemologicamente neutrale. Per quanto riguarda il concetto di riferimento, invece, egli sembra più propenso alla pura e semplice eliminazione. Rorty sembra pensare che qualsiasi teoria dell’aggancio del linguaggio al mondo, quindi qualsiasi nozione di riferimento, rappresenti un tentativo più o meno implicito di fondare la conoscenza sulla teoria del linguaggio. Le ovvie abilità referenziali dei parlanti (la loro capacità di distinguere i gatti dai cani, di riconoscere un numero naturale, di descrivere un movimento come “correre” piuttosto che “camminare”) vanno descritte, secondo Rorty, mediante concetti puramente intenzionali e non oggettivistici come quelli di “parlare di” e “parlare *in realtà* di”. Ritroviamo qui un nucleo problematico analogo a quello che avevamo incontrato nel caso del rapporto fra linguaggio e percezione: il discorso di Rorty è completamente convincente se i significati sono radicalmente sottodeterminati dalle nostre intenzioni causali col mondo reale. Se invece il successo

del linguaggio [XXVI] come strumento adattativo può essere spiegato soltanto ammettendo un qualche isomorfismo tra articolazione dei significati e “natura delle cose”, allora probabilmente Rorty deve trovare un posto alla nozione di riferimento. Si può comunque osservare che le grandi linee del discorso di Rorty sembrano compatibili con un concetto “debole” di riferimento: dire che la descrizione di “come funziona il linguaggio” ha bisogno di presupporre un qualche aggancio del linguaggio al mondo (quale è espresso dalla nozione di riferimento) non equivale a dire che ha bisogno di postulare l’aggancio *giusto* [Kant: la *x* della cosa in sé] (quello che serve al realismo epistemologico); così come dire che non si può descrivere la competenza semantica di un parlante senza imputargli una qualche teoria del mondo non equivale ad affermare che si debba imputargli la teoria *vera*. Così, nel caso della filosofia del linguaggio, il merito principale di Rorty sembra quello di averci obbligato a riflettere sul gran numero di assunzioni epistemologiche gratuite di cui era incrostata, fino a tempi molto recenti, la teoria semantica.

XXVII: Chi ha una qualche familiarità con la letteratura heideggeriana di questi ultimi due decenni sa che, nelle interpretazioni o rielaborazioni del pensiero di Heidegger, istanza ermeneutica e istanza ontologica non di rado si sono trovate in conflitto, configurando di volta in volta uno heideggerismo che, in nome dell’ontologia, tende a ridurre l’interpretazione a momento provvisorio, oppure che, all’opposto, facendo leva sull’ermeneutica, prende sostanzialmente congedo dalla stessa nozione di essere.

Rorty opera una radicale “deontologizzazione” dell’ermeneutica. [e Nietzsche?]

XXVIII: Epistemologia, nel senso più ampio e “forte” discusso per tutto il libro, significa una filosofia diretta dall’ideale della fondazione, quella che Heidegger chiamerebbe la metafisica, che ha prevalso lungo il corso del pensiero occidentale fino alla sua più recente espressione analitica; ma in un secondo senso, epistemologia equivale a filosofia come “scienza normale”, al discorso che si articola come messa in atto di un paradigma accettato, cioè di un insieme di metodi e di contenuti di base largamente condivisi in una certa società. Ermeneutica, a sua volta, significa anzitutto, nel senso più ampio, una posizione filosofica che è consapevole della molteplicità e della mutabilità storica dei paradigmi, e che, contrariamente all’epistemologia, non crede che si possa raggiungere un orizzonte fondativo capace di confrontarli, per scegliere il più vero o per integrarli in una unità superiore. Questa ermeneutica come posizione filosofica generale non esclude l’epistemologia nel secondo senso, più ristretto, di discorso normale; solo, vede come complemento necessario di questo discorso, l’esercizio ermeneutico come capacità di mettersi in rapporto con i discorsi anormali, cioè una ermeneutica anch’essa in un significato più ristretto.

XXIX: L’epistemologia che Rorty dichiara tramontata, e che vuole combattere, è solo quella del primo, più ampio, significato del termine; nel senso di discorso normale, invece, l’epistemologia è un complemento (necessario) dell’ermeneutica nel senso ristretto della parola; all’interno di una generale concezione ermeneutica e non epistemologica del sapere (e della filosofia), discorso normale e discorso anormale (quello che Kuhn chiama “scienza rivoluzionaria”) sono due momenti indiscindibili l’uno dall’altro. “Avremo un atteggiamento epistemologico, quando conosceremo perfettamente quello che sta succedendo, sentiremo l’esigenza di codificarlo per ampliarlo, o irrobustirlo, o insegnarlo, oppure per ‘fondarlo’. Saremo ermeneutici quando, non comprendendo quello che succede, saremo tuttavia abbastanza onesti da ammetterlo, invece di dimostrarci in proposito chiassosamente ‘progressisti’” (p. 321) – il termine “progressista” traduce qui l’inglese *whiggish*, che Rorty usa per indicare non tanto una posizione liberale e tollerante, bensì un modo di pensare “illuminista” o “evoluzionista”, che vede cioè i discorsi diversi dal proprio come momenti di un unico sviluppo verso la verità. Rorty non si preoccupa tanto di dimostrare come il discorso normale non possa fare a meno del discorso anormale, cioè dell’ermeneutica; dobbiamo assumere che non gli appaia pensabile l’immutabilità dei paradigmi (giacché con essa diverrebbe vero proprio l’atteggiamento epistemologico “forte” che il libro ha criticato). È invece esplicito circa

l'imprescindibilità del discorso normale per quello anormale, il quale si configura come necessariamente "reattivo" e "parassitario". L'innovazione e la critica partono infatti sempre da un sistema (di pensiero, sociale ecc.) dato, rispetto al quale soltanto si può dare qualcosa come il discorso anormale. Questa "complementarità" tra discorso anormale e discorso normale, com'è naturale, si riflette sul modo in cui Rorty concepisce la filosofia, e lo mantiene in una certa ambiguità: chiameremo infatti filosofia solo il discorso anormale, solo l'ermeneutica nel senso secondo e ristretto del termine?

XXXI: Posto che, riconosciuta l'insostenibilità dell'epistemologia, il senso del discorso (filosofico, anzitutto; ma anche del discorso *tout court*) non può più concepirsi come quello di descrivere correttamente il mondo "là fuori", tale senso andrà cercato, secondo Rorty, nella direzione di quello che Gadamer e la cultura tedesca chiamano *Bildung*, e che Rorty, per evitare le connotazioni rigide del termine educazione, propone di chiamare "edificazione". [Kant!!]

Edificazione è l'attività poetica di escogitare nuovi scopi.

La scelta dell'ermeneutica contro l'epistemologia (nel senso più ampio dei due termini) non può legittimarsi come adeguata alla vera essenza della realtà, giacché in questo modo riprodurrebbe, solo con contenuti diversi, il modo di pensare fondazionalista. Rorty preferisce l'edificazione, nel senso – che egli vede chiaramente presente anche in Gadamer – di una nozione romantica dell'uomo come creatore di se stesso; e ciò non per aderire più fedelmente all'essenza dell'uomo, ma per assumere, moralmente, la responsabilità che su questa base si configura. [XXXII] Per questo, con una scelta inaspettata dal punto di vista dell'ermeneutica europeo-continentale, egli include a pieno titolo tra i filosofi ermeneutici anche Sartre, del quale gli interessa sia l'idea che l'uomo non abbia un'essenza (dunque, neanche quella costituzione trascendentale che l'epistemologia voleva scoprire per la propria impresa di fondazione), sia la distinzione tra *en soi* e *pour soi*, sia soprattutto l'appello all'assunzione infondata della propria radicale responsabilità.

L'assunzione della responsabilità della scelta si raccomanda, in Rorty, sulla base di altri argomenti "deboli" [non ontologici]; come quello che, in definitiva, è più interessante vivere in un mondo in cui la conversazione è aperta, che non in un mondo dove il sapere epistemologico tende ad eliminare la conversazione trovando una volta per tutte la verità ultima.

Che l'uomo abiti "poeticamente" [bisogna vedere in che senso!!] il mondo lo dice anche Heidegger citando Holderlin.

XXXIII: Per Heidegger il discorso non può ridursi tutto a discorso normale perché l'essere e la verità si danno essenzialmente (*wesen*) nella forma dell'evento, dell'apertura, della dislocazione. Rorty sospetta, con qualche buona ragione, che una tale formulazione sia ancora troppo epistemologica (o, heideggerianamente, metafisica) e si limita a considerare più o meno naturale che tutti preferiamo un mondo dove si possa vivere poeticamente piuttosto che rispecchiare correttamente una struttura dell'essere riconoscibile, in linea di principio almeno, una volta per tutte.

Siamo qui riportati al significato della peculiare "declinazione" che l'ermeneutica subisce nella elaborazione di Rorty. Si può separare così radicalmente l'ermeneutica dall'ontologia? È indiscutibile che, in questo atteggiamento – certo legato alle origini e alla formazione anglosassone del suo pensiero – Rorty può richiamarsi sia, anzitutto, allo sforzo heideggeriano di prender le distanze dalla metafisica (che è equivalente a ciò che Rorty chiama epistemologia), sia all'elaborazione dell'ermeneutica in Gadamer, nella quale sembra si possa riconoscere un certo distacco da Heidegger proprio nella direzione in cui anche Rorty si muove. Nella misura in cui, ad esempio, Gadamer non sembra fare più alcun posto, nel proprio pensiero, alla tesi heideggeriana della metafisica come "storia dell'essere", e insiste invece sul *logos* come linguaggio comune di una certa società quale unico riferimento per l'esperienza della verità, egli svolge certamente l'ermeneutica in una direzione non ontologica analoga a quella di Rorty. Tuttavia, proprio in nome delle esigenze

antiessenzialiste che Rorty intende far valere, ci si può domandare se la questione che Heidegger si è sempre di nuovo posto, “che cos’è la metafisica” (o: perché la metafisica), non dovrebbe avere più peso nel discorso rortiano. Quando infatti egli constata che c’è una “tendenza del discorso normale a bloccare il flusso della conversazione” (p. 386), limitandosi a “spiegare” così – almeno implicitamente – il fatto, piuttosto vasto e inquietante, che l’epistemologia si sia imposta per tanto tempo come la corrente maggioritaria della filosofia occidentale, non peccherà proprio di essenzialismo?

XXXIV: Questa decostruzione, necessaria per ogni autentico oltrepassamento, può alla fine quietarsi del prender atto di una “tendenza” del pensiero normale, senza interrogarla più a fondo? La risposta di Heidegger è che la metafisica è storia e “destino” dell’essere: dunque, a prima vista, una risposta ancora fondativa, epistemologica. Heidegger però era ben consapevole del problema che così si apriva, e per questo, nel riportare l’evento dell’oblio metafisico dell’essere (o: la prevalenza dell’epistemologia) all’essere stesso [stessa forma mentis di: la concezione non è altro che una forma della natura] si è anche sforzato di ripensare l’essere, e non solo – come fa Rorty – il pensiero, in termini non più fondazionalisti; al punto che si potrebbe legittimamente sostenere che solo l’indebolimento indicato da Heidegger della stessa nozione di essere [accidenti se è un indebolimento! Nietzsche semmai la indebolisce: la annulla!] soddisfa davvero, e più completamente, le esigenze rortiane di oltrepassare l’epistemologia nella direzione dell’ermeneutica.

## **Prefazione**

11) Quando cominciai a studiare filosofia, rimasi subito impressionato dal modo in cui i problemi filosofici comparivano, sparivano o cambiavano aspetto con il rinnovamento dei presupposti e dei vocabolari.

Ho imparato da McKeon e Brumbaugh a considerare la storia della filosofia come una serie non di soluzioni alternative agli stessi problemi, ma di insiemi molto diversi di problemi. Ho imparato da Carnap ed Hempel come gli pseudoproblemi possano essere smascherati in quanto tali riformulandoli in un discorso formalizzato.

Un “problema filosofico” è un prodotto dell’adozione inconscia di presupposti incorporati nel vocabolario in cui il problema viene formulato – presupposti che devono essere essi stessi messi in questione prima che il problema venga effettivamente affrontato. [Nietzsche, Kant]

Mi sembrò che l’attacco di Sellars al Mito della Datità ponesse in dubbio i presupposti che stanno dietro la gran parte della filosofia moderna.

L’approccio scettico di Quine alla distinzione linguaggio-fatto.

Ho cercato di isolare più a fondo i presupposti che stanno dietro la filosofia moderna, nella speranza di generalizzare e di estendere la critica di Sellars e di Quine all’empirismo tradizionale. Ho creduto che risalire a questi presupposti e chiarire il fatto che sono opzionali sarebbe stato “terapeutico”, nel modo in cui è “terapeutica” l’originale dissoluzione operata da Carnap dei problemi presentati dai manuali. Questo libro è il risultato di un tale tentativo.

## **Introduzione**

19: Di solito i filosofi considerano la loro disciplina come una discussione di problemi perenni, eterni – problemi che si presentano non appena si cominci a riflettere. Alcuni di questi riguardano la differenza tra gli esseri umani e gli altri esseri, e si concentrano nelle questioni riguardanti la relazione tra mente e corpo. Altri problemi concernono la legittimazione delle pretese di conoscenza e si concentrano nelle questioni riguardanti i “fondamenti” della conoscenza. Scoprire questi

fondamenti significa scoprire qualcosa sulla mente e viceversa. In questo modo la filosofia come disciplina si considera il tentativo di sottoscrivere o di ridimensionare le pretese alla conoscenza avanzate dalla scienza, dalla morale, dall'arte o dalla religione. La filosofia si propone di fare questo sulla base della propria speciale comprensione della natura della conoscenza e della mente. La filosofia può essere fondazionale nei confronti della cultura restante perché la cultura è la raccolta delle pretese di conoscenza, mentre la filosofia sottopone a giudizio tali pretese. Può fare questo perché comprende i fondamenti della conoscenza e trova questi fondamenti attraverso lo studio dell'uomo-come-soggetto-della-conoscenza, dei "processi mentali" o delle "attività della rappresentazione" che rendono possibile la conoscenza. Conoscere significa rappresentare accuratamente quel che si trova fuori della mente; in tal modo capire la possibilità e la natura della conoscenza significa capire il modo in cui la mente riesce a costruire tali rappresentazioni. Il compito centrale della filosofia è quello di costituire una teoria generale della rappresentazione, una teoria che sia in grado di dividere la cultura nelle aree che rappresentano bene la realtà, in quelle che la rappresentano meno bene, e in quelle che non la rappresentano affatto (malgrado la loro pretesa di riuscirci).

21: Dobbiamo al XVII secolo e in particolare a Locke la nozione di una "teoria della conoscenza" basata sulla comprensione dei "processi mentali". Dobbiamo allo stesso periodo, e in particolare a Cartesio, la nozione di "mente" come entità separata in cui si attuano i "processi". Dobbiamo al XVIII secolo, e in particolare a Kant, la nozione della filosofia come tribunale della ragione pura, che conferma o respinge le pretese della cultura restante, ma questa nozione kantiana presupponeva l'assenso generale alle nozioni lockeane dei processi mentali e a quelle cartesiane della sostanza mentale. Nel XIX secolo, la concezione della filosofia come di una disciplina fondazionale, che "fonda" le pretese della conoscenza, venne consolidata dagli scritti dei neokantiani. Occasionali proteste contro questo modo di concepire la cultura come bisognosa di "fondazione" e contro le pretese di una teoria della conoscenza che vuole soddisfare questo compito (ad esempio da parte di Nietzsche e William James) passarono del tutto inosservate. Per gli intellettuali la "Filosofia" divenne un sostituto della religione. Si trattava dell'arca della cultura in cui si toccava la base di tutto, in cui si trovavano il vocabolario e le convinzioni che permettevano all'intellettuale di spiegare e di giustificare *in quanto tale* la propria attività, e di scoprire in tal modo il significato della propria vita.

All'inizio del XX secolo, questa pretesa venne nuovamente affermata da filosofi (in particolare Russell e Husserl), che si proposero di mantenere la filosofia "rigorosa" e "scientifica". Ma c'era una nota di disperazione nelle loro voci, poiché in tale periodo il trionfo della laicità sulle pretese della religione risultava ormai quasi completo. Di conseguenza il filosofo non poteva più considerarsi in quanto tale all'avanguardia intellettuale, o ritenersi protettore degli uomini contro le forze della superstizione. Era inoltre sorta, nel corso del XIX secolo, una nuova forma di cultura – la cultura dell'uomo di lettere, dell'intellettuale che scriveva poesie, romanzi e trattati politici, e oltre a questo scriveva anche la critica delle poesie, dei romanzi e dei trattati altrui.

23: Cartesio, Locke e Kant avevano scritto in un periodo in cui la laicizzazione della cultura era resa possibile dal successo della scienza naturale. Ma intorno all'inizio del XX secolo, gli scienziati erano diventati tanto remoti dalla maggior parte degli intellettuali, quanto lo erano stati i teologi. Poeti e romanzieri avevano preso il posto di filosofi e predicatori come maestri di morale della gioventù. Il risultato fu che quanto più la filosofia divenne "scientifica" e "rigorosa", tanto meno si trovò ad avere qualcosa a che fare con il resto della cultura e tanto più assurde sembrarono le sue pretese. I tentativi dei filosofi analitici, come dei fenomenologi, di "fondare" questo e di "criticare" quello, venivano respinti proprio da quelle attività che si proponevano di fondare e di criticare. La filosofia nel suo insieme veniva rifiutata da quanti abbisognavano di un'ideologia o di un'immagine di sé.

È su questo sfondo che dobbiamo guardare all'opera dei tre filosofi più importanti del XX secolo: Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Ciascuno di questi tentò in un primo tempo di trovare una nuova maniera di rendere la filosofia "fondativa", una nuova maniera di fondare un contesto ultimo per il pensiero. Wittgenstein tentò di costruire una nuova teoria della rappresentazione che non avesse nulla a che fare con il mentalismo [ma che fosse di tipo logico-matematico]; Heidegger tentò di costruire una nuova serie di categorie filosofiche che non avessero nulla a che fare con la scienza, con l'epistemologia, con la cartesiana ricerca della certezza; Dewey infine cercò di costruire una versione naturalizzata della concezione hegeliana della storia. Ciascuno dei tre giunse a considerare illusorio il proprio primo tentativo, in quanto teso a mantenere una concezione sicura della filosofia, dopo che le nozioni necessarie per dar corpo a tale concezione (le nozioni di conoscenza e di mente del XVII secolo) erano state scardinate. Ciascuno dei tre nell'opera successiva si liberò della concezione kantiana della filosofia come fondativa e consumò il proprio tempo a metterci in guardia contro quelle tentazioni alle quali essi stessi avevano ceduto. Così la loro opera successiva è terapeutica piuttosto che sistematica, tesa a far riflettere il lettore sui motivi che ha di filosofare, piuttosto che a fornirgli un nuovo programma filosofico.

25: Wittgenstein, Heidegger e Dewey concordano sul fatto che deve essere abbandonata la nozione della conoscenza come rappresentazione accurata, resa possibile da processi mentali speciali e comprensibile attraverso una teoria generale della rappresentazione. Tutti e tre abbandonano le nozioni di "fondamenti della conoscenza" e della filosofia come di qualcosa che gira intorno al tentativo cartesiano di rispondere allo scetticismo epistemologico. Lasciano inoltre da parte la nozione di "mente" comune a Cartesio, Locke e Kant, intesa come uno speciale oggetto di studio, collocato nello spazio interno, contenente gli elementi o i processi che rendono possibile la conoscenza. Questo non significa dire che essi dispongano di "teorie della conoscenza" o di "filosofie della mente" *alternative*. Essi lasciano da parte l'epistemologia e la metafisica come discipline possibili. Dico che "lasciano da parte" piuttosto che "argomentano contro" perché il loro atteggiamento verso la problematica tradizionale è simile all'atteggiamento dei filosofi del XVII secolo nei confronti della problematica scolastica. Essi non si dedicano alla scoperta delle proposizioni false o dei cattivi argomenti nelle opere dei loro predecessori (sebbene occasionalmente facciano anche questo). Essi, piuttosto, intravedono la possibilità di una forma della vita intellettuale nella quale il vocabolario della riflessione filosofica ereditato dal XVII secolo potrebbe sembrare tanto inconsistente quanto il vocabolario del XIII secolo era sembrato all'Illuminismo. Affermare la possibilità di una cultura postkantiana, nella quale non ci sia alcuna disciplina onnicomprensiva che legittimi o fondi le altre, non significa necessariamente argomentare contro una qualche particolare dottrina kantiana, proprio come intravedere la possibilità di una cultura in cui la religione o non esistesse, o non avesse connessione con la scienza o con la politica, non significò necessariamente argomentare contro la tesi di Tommaso d'Aquino secondo cui l'esistenza di Dio poteva essere provata dalla ragione naturale. Wittgenstein, Heidegger e Dewey ci hanno portati in un periodo di filosofia "rivoluzionaria" (nel senso della scienza "rivoluzionaria" di Kuhn) introducendo nuove mappe del territorio (cioè dell'intero panorama della attività umane), che semplicemente non includono quegli aspetti che in precedenza sembravano dominare.

27: Questo libro è un esame di alcuni recenti sviluppi nella filosofia, specialmente in quella analitica, dal punto di vista della rivoluzione anticartesiana e antikantiana che ho appena descritto. Lo scopo che il libro si propone è quello di minare nel lettore la fiducia nella "mente" come in qualcosa su cui si dovrebbe avere un'opinione "filosofica", la fiducia nella "conoscenza" come qualcosa intorno a cui dovrebbe darsi una "teoria" e che ha dei "fondamenti", nella "filosofia" come è stata concepita a partire da Kant. Resterà perciò deluso il lettore che cerchi una nuova teoria su qualcunod egli argomenti discussi. Sebbene io discuta "le soluzioni del problema mente-corpo" non

lo faccio per proporre una mia, ma per spiegare perché non penso che questo costituisca un problema. Ancora, sebbene io discuta “le teorie della referenza” non ne offro a mia volta una, ma soltanto offro dei suggerimenti riguardo al motivo per cui una tal teoria viene mal sviluppata. Questo libro, come gli scritti dei filosofi che ammiro, è terapeutico piuttosto che costruttivo. La terapia offerta è tuttavia parassitaria rispetto agli sforzi costruttivi degli stessi filosofi analitici di cui cerco di mettere in discussione il quadro di riferimento. È così che la maggior parte delle critiche particolari della tradizione che offro sono mutate dai filosofi sistematici [gli sforzi costruttivi dei quali si vogliono mettere in discussione – anche se questi stessi non sono i “peggiori” fra gli analitici ma – almeno Sellars e Quine – tra i più illuminati, i meno dogmatici, i meno “metafisici”] come Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn e Putnam.

Sono debitore a questi filosofi dei mezzi che uso, proprio come lo sono nei riguardi di Wittgenstein, Heidegger e Dewey dei fini [decostruttivi] rispetto ai quali tali mezzi [analitici] sono messi in opera. Spero di riuscire a convincere il lettore che è necessario far fare qualche passo avanti a quella dialettica della filosofia analitica, che ha condotto la filosofia della mente da Broad a Smart, la filosofia del linguaggio da Frege a Davidson, l’epistemologia da Russell a Sellars, e la filosofia della scienza da Carnap a Kuhn. Io penso che questi ulteriori passi innanzi ci metteranno in condizione di sottoporre a critica la nozione stessa di “filosofia analitica”, e anzi della “filosofia” stessa come è stata intesa a partire da Kant.

29: Dal punto di vista in cui mi pongo [di critica alla filosofia come “epistemologia” o teoria della conoscenza – metafisica – o tribunale], risulta relativamente insignificante la differenza tra la filosofia “analitica” e gli altri tipi di filosofia: è una questione di stile e di tradizione piuttosto che una differenza di “metodo” o di principi primi. Il motivo per cui il libro risulta ampiamente scritto con il vocabolario dei filosofi analitici contemporanei e in riferimento ai problemi discussi nella letteratura analitica è puramente autobiografico. Si tratta del vocabolario e della letteratura che mi sono più familiari e ai quali devo tutta la comprensione che ho dei problemi filosofici. Se avessi avuto analoga familiarità con gli altri metodi contemporanei della scrittura filosofica, questo libro sarebbe risultato migliore e più utile, anche se più lungo. Per come la vedo io, il genere di filosofia che discende da Russell e da Frege, proprio come la fenomenologia classica di Husserl, è semplicemente un ulteriore tentativo di mantenere la filosofia nella posizione in cui Kant desiderava porla: quella cioè di giudice delle altre aree della cultura, sulla base della sua speciale conoscenza dei “fondamenti” di queste aree [ma Kant non voleva conoscere i fondamenti, quanto criticarli proprio come i filosofi terapeutici di cui è antesignano! - Bencivenga]. La filosofia “analitica” è una variante ulteriore della filosofia kantiana, una variante caratterizzata principalmente dal considerare la rappresentazione come linguistica piuttosto che mentale, e quindi la filosofia del linguaggio come la disciplina che esibisce i “fondamenti della conoscenza”, invece della “critica trascendentale” o della psicologia. Sosterrò nei capitoli 4 e 6 che l’enfasi posta sul linguaggio non cambia essenzialmente la problematica cartesiano-kantiana, e non ne fornisce in tal modo una nuova immagine. Infatti la filosofia analitica è ancora alle prese con la costruzione di un quadro di riferimento permanente e neutrale, per la ricerca, come per tutto il resto della cultura.

31: Quel che lega la filosofia contemporanea alla tradizione Cartesio-Locke-Kant è la nozione che l’attività umana (e l’indagine, la ricerca della conoscenza in particolare) si attui all’interno di una struttura che può venire isolata prima della conclusione della ricerca: di una serie di presupposti scopribili a priori. Infatti la nozione che una tale struttura ci sia risulta sensata solo se la pensiamo come imposta dalla natura al soggetto conoscente, dalla natura delle sue facoltà o dalla natura del *medium* nel quale opera. L’idea stessa di “filosofia” come di qualcosa di distinto dalla “scienza” risulterebbe scarsamente significativa senza la tesi cartesiana secondo la quale possiamo trovare l’evidenza della verità rivolgendoci alla nostra interiorità, e senza la tesi kantiana secondo la quale questa verità impone dei limiti ai possibili risultati della ricerca empirica. L’idea che ci possa essere

una tal cosa come i “fondamenti della conoscenza”(di *ogni* conoscenza – in ogni campo, passato, presente o futuro) dipende dalla supposizione che un tal condizionamento a priori esista. Se abbiamo una concezione deweyana della conoscenza, come ciò che giustificatamene crediamo, allora non potremo immaginare che ci siano dei condizionamenti permanenti riguardo a quel che può valere come conoscenza, dal momento che considereremo la “giustificazione” come un fenomeno sociale piuttosto che come una transizione tra il “soggetto della conoscenza” e la “realtà”. Se abbiamo una nozione wittgensteiniana del linguaggio, come di uno strumento cioè piuttosto che di uno specchio, non ci metteremo a cercare le condizioni necessarie per la possibilità della rappresentazione linguistica. Se abbiamo una concezione heideggeriana della filosofia, considereremo il tentativo di fare della natura del soggetto conoscente una sorgente di verità necessarie come un ennesimo illusorio tentativo di sostituire con una questione “tecnica” e determinata quella apertura al nuovo che inizialmente ci aveva spinti a porre in movimento il nostro pensiero.

Un modo per cogliere come la filosofia analitica si adatti al tradizionale modello cartesiano-kantiano, è quello di considerare la filosofia tradizionale come un tentativo di sfuggire alla storia – un tentativo di trovare condizioni non storiche per qualsiasi sviluppo storico possibile. Da questo punto vista il messaggio comune a Wittgenstein, Dewey e Heidegger è un messaggio storicista. Ciascuno di questi tre ci ricorda che le indagini sui fondamenti della conoscenza, della moralità o del linguaggio o della società possono costituire semplice apologetica, il tentativo di rendere un certo gioco linguistico contemporaneo, una pratica sociale, una immagine di sé. La morale di questo libro è anche una morale storicista [vedi Popper contro lo storicismo], e le tre parti in cui risulta diviso intendono porre in prospettiva storicista le nozioni di “mente”, “conoscenza” e “filosofia” [la genealogia di Nietzsche – storicismo in questo senso]. La prima parte riguarda la filosofia della mente, e nel primo capitolo cerco di far vedere come le cosiddette intuizioni che stanno dietro il dualismo cartesiano abbiano un’origine storica. Nel capitolo 2 cerco di mostrare come cambierebbero se i metodi psicologici venissero sostituiti da metodi fisiologici di previsione e di controllo [antipodiani] [tutta o quasi la filosofia di Rorty – e quindi l’estremo sviluppo critico della filosofia analitica - è riportabile a Nietzsche]

33: La seconda parte riguarda l’epistemologia e i recenti tentativi di trovare dei “soggetti sostitutivi” dell’epistemologia. Il cap. 3 descrive la genesi della nozione di “epistemologia” nel XVII secolo, e la sua connessione con le nozioni cartesiane di “mente” discusse nel capitolo 1. Questo capitolo presenta “la teoria della conoscenza” come una nozione basata sulla confusione tra la giustificazione delle pretese-di-conoscenza e la loro spiegazione causale – grosso modo tra le pratiche sociali e i processi psicologici postulati. Il cap. 4 è il capitolo centrale del libro – quello in cui vengono presentate le idee che mi hanno spinto a scriverlo. Si tratta delle idee di Sellars e Quine, e in questo capitolo interpreto l’attacco di Sellars alla “datità” e di Quine alla “necessità” come passi decisivi per minare la possibilità di una “teoria della conoscenza”. L’olismo [convenzionalismo – sistema chiuso] e il pragmatismo comuni a entrambi i filosofi, che lo condividono con l’ultimo Wittgenstein, costituiscono le linee di pensiero all’interno della filosofia analitica che desidero sviluppare. Ritengo che quando tali linee vengano svolte in un certo modo esse ci permettono di considerare la verità, per usare un’espressione di James, come “quel che per noi è meglio credere” [Nietzsche] piuttosto che come la rappresentazione accurata della realtà. Oppure, per porre la questione in modo provocatorio, tali sviluppi ci possono mostrare che la nozione di “rappresentazione accurata” è semplicemente un complimento vuoto e automatico che paghiamo a quelle credenze che ci aiutano a fare quel che abbiamo bisogno di fare.

35: Nei cap. 5 e 6 discuto e critico quelli che ritengo tentativi reazionari di trattare la psicologia empirica o la filosofia del linguaggio come “soggetti sostitutivi” dell’epistemologia. Sostengo che è soltanto la nozione di conoscenza come “accuratezza della rappresentazione” a farci credere che lo

studio dei processi psicologici o linguistici – in quanto mezzi della rappresentazione – può compiere quello che non è riuscito all’epistemologia. La morale della seconda parte nel suo complesso è che la nozione di conoscenza come raccolta delle rappresentazioni accurate è una questione di scelta, e può essere sostituita dalla nozione prammatica di conoscenza che elimina il contrasto introdotto dai greci tra contemplazione e azione, tra rappresentare il mondo e far fronte ad esso. Suggestivo che un’epoca storica dominata dalle metafore visive dei greci possa lasciare il passo a una nuova epoca nella quale il vocabolario filosofico che incorpora queste metafore sembri tanto antiquato quanto il vocabolario animistico dei tempi preclassici.

Nella terza parte prendo più esplicitamente in considerazione l’idea di “filosofia”. Il cap. 7 interpreta come semplice distinzione tra “discorso normale” e “discorso anormale” la tradizionale distinzione tra ricerca della “conoscenza oggettiva” e le altre aree meno privilegiate dell’attività umana. Discorso normale (una generalizzazione della nozione kuhniana di “scienza normale”) è qualsiasi discorso (scientifico, politico, teologico o altro) che incorpori criteri condivisi per raggiungere l’accordo [l’inautenticità di Heidegger]; è anormale qualsiasi discorso che manchi di tali criteri. Io sostengo che il tentativo (che ha caratterizzato la filosofia tradizionale) di spiegare la “razionalità” e l’ “oggettività” in termini di condizioni della rappresentazione accurata è uno sforzo illusorio per eternizzare il discorso normale del giorno e che, a partire dal tempo dei greci, l’immagine di sé della filosofia è stata dominata da questo tentativo. Nel cap. 8 ricorro ad alcune idee tratte da Gadamer e da Sartre per sviluppare un contrasto tra filosofia “sistematica” ed “edificante”, e per mostrare in che relazione la filosofia “anormale”, che non si conforma alla matrice cartesiano-kantiana tradizionale, si trovi con la filosofia “normale”. Io presento Wittgenstein, Heidegger e Dewey come filosofi il cui scopo è quello di edificare; di aiutare i propri lettori, o la società nel suo complesso, a liberarsi da vocabolari e da atteggiamenti consunti, piuttosto che di provvedere una “fondazione” per le intuizioni e i costumi del presente.

37: Spero che quanto ho appena detto abbia chiarito il motivo per cui ho scelto come titolo *La filosofia e lo specchio della natura*. Sono le immagini piuttosto che le preposizioni, le metafore piuttosto che le asserzioni a determinare il maggior numero delle nostre convinzioni filosofiche. L’immagine che tiene prigioniera la filosofia tradizionale è quella della mente come un grande specchio, che contiene rappresentazioni diverse – alcune accurate, altre no – e può essere studiato attraverso metodi puri, non empirici. Senza la nozione della mente come specchio, non si sarebbe potuta proporre quella della conoscenza come rappresentazione accurata. Senza quest’ultima nozione non avrebbe avuto senso la strategia comune a Cartesio e a Kant: di ottenere cioè rappresentazioni più accurate attraverso l’esame, la riparazione e la pulitura dello specchio, per così dire. Nemmeno avrebbero avuto senso, fuori da questa strategia, le recenti tesi secondo le quali la filosofia consisterebbe di “analisi concettuale”, o di “analisi fenomenologica”, o di “spiegazione dei significati”, o di esame della “logica del nostro linguaggio” oppure della “struttura dell’attività costitutiva della coscienza”. È di tesi come queste che Wittgenstein si prese gioco nelle *Ricerche filosofiche*, ed è seguendo la guida di Wittgenstein che la filosofia analitica è passata alla posizione “postpositivistica” che attualmente occupa. Ma il gusto di Wittgenstein per la decostruzione delle immagini seducenti deve essere corroborato dalla consapevolezza storica – la consapevolezza dell’origine di tutte le immagini dello specchio – e questo mi sembra il maggior contributo di Heidegger [NO: di Nietzsche]. Il modo in cui Heidegger racconta la storia della filosofia ci permette di cogliere l’affermarsi delle immagini cartesiane già nei greci e di seguire le metamorfosi di queste immagini nel corso degli ultimi tre secoli. E tuttavia né Heidegger né Wittgenstein ci permettono di considerare all’interno di una prospettiva sociale il fenomeno storico delle immagini dello specchio, la storia della denominazione della mente dell’Occidente da parte delle metafore visive.

39: Entrambi hanno a che fare con l'individuo eccezionalmente favorito piuttosto che con la società: con le possibilità di tenersi alla larga dal banale autoinganno che caratterizza gli ultimi giorni di una tradizione in decadenza. Dewey invece, sebbene non disponesse né dell'acutezza dialettica di Wittgenstein, né della sapienza storica di Heidegger, polemizzò contro la tradizione delle immagini dello specchio a partire dalla visione di un nuovo genere di società. Nella società che ipotizza la cultura non è più dominata dall'ideale di una conoscenza oggettiva, ma da quello del miglioramento estetico. In una tale cultura, come egli diceva, le arti e le scienze sarebbero i "fiori spontanei della vita". Voglio sperare che noi ci troviamo oggi in grado di considerare le accuse di "relativismo" e di "irrazionalismo" lanciate un tempo contro Dewey, come i puri ottusi riflessi di difesa della tradizione filosofica che lui attaccava. Tali accuse risultano prive di ogni peso, se solo prendiamo seriamente in considerazione la critica che fecero lui stesso, Wittgenstein e Heidegger delle immagini dello specchio. Questo libro a poco da aggiungere a tali critiche, ma io spero che ne presenti qualcuna in un modo da aiutare a perforare quella crosta della convenzione filosofica [contro cui combatté e con successo Nietzsche] che Dewey vanamente sperò di far saltare.