

Pragmatismo e Comunitarismo: un confronto

di [Paolo Dell'Aquila](#)

paolo@paolodellaquila.it

L'obiettivo di questo scritto, sulla scia del mio volume Tribù telematiche, è di sviluppare un'analisi incrociata sui temi del liberalismo e multiculturalismo fra due posizioni differenti: quella "postmoderna" di Rorty e quella comunitaria di Taylor. Sullo sfondo di questo dibattito si pone la crisi dell'etica contemporanea, dovuta anche alla frammentazione socio-culturale di cui siamo testimoni. Per questo motivo ci è parso utile analizzare la figura di Rorty, che si pone come *trait d'union* fra America ed Europa, tra filosofia e scienze umane [Rajchman e West (eds.) 1985; Borradori 1988; 1991; Malachowski (ed.) 1990; Nielsen 1991], nel quadro di un clima caratterizzato dalla perdita delle "narrazioni" moderne e dall'apertura ad una molteplicità di vocabolari, di giochi linguistici che sarebbe l'essenza della democrazia contemporanea secondo il neo-pragmatismo. Il nostro obiettivo è però di indicare che il pluralismo culturale e la difesa dei diritti dei singoli gruppi possono essere legittimati in "maniera forte", a partire dalla ri-valutazione delle autonomie locali e di una sfera pubblica rinnovata. Partiamo quindi dall'esplorazione del pensiero di R. Rorty analizzandone lo sviluppo.

La sua formazione si inquadra però nell'orizzonte della filosofia analitica, come dimostra il suo primo lavoro di rilievo, l'antologia da lui curata su *The Linguistic Turn* [Rorty (a cura di) 1994]. Qui la filosofia analitica viene identificata con la filosofia del linguaggio, per cui i problemi filosofici sono "problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio, o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo" (Ibidem: 29). Rorty sotto-linea che la svolta linguistica ha condotto ad una feroce critica dell'intera eredità filosofica (considerata oscura e metafisica), evidenziando l'impossibilità di riproporre i problemi tradizionali.

L'esito ultimo delle sue analisi è nella domanda che l'Autore si pone: "ciò significa che la filosofia sarà giunta alla sua fine, che il lavoro svolto dai filosofi li ha lasciati infine senza lavoro? E' davvero concepibile una cultura 'post-filosofica'?" (Ibidem: 91).

In *Philosophy and the Mirror of Nature*, l'Autore lancia in modo più sistematico un atteggiamento "post-filosofico" che caratterizzerà tutti i suoi lavori più recenti. Qui egli critica la concezione fondazionista che assume per data la possibilità di costruire una teoria generale della rappresentazione. Contro questo filone Rorty oppone le opere di Heidegger, Wittgenstein e Dewey, per proporre un nuovo atteggiamento "terapeutico", volto a metterci in guardia dagli errori della teoria della conoscenza (impennata sulla linea Cartesio-Locke-Kant).

"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 studiata 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 Descartes e a Kant: di ottenere cioè rappresentazioni più accurate attraverso l'esame, la riparazione e la pulitura dello specchio, per così dire" (Rorty 1986a: 15).

A partire da Cartesio il problema della fondazione del mentale è risolto inventando un "Occhio Interiore" capace di percezioni chiare e distinte che lo rendano in grado di esaminare l'esperienza in modo indubitabile. Il nuovo spazio interiore deve riunire tutte le sensazioni e le percezioni tramite un atto di osservazione epistemologicamente "puro".

La nascita della mente e del suo opposto, il corpo, si situa a partire da un atteggiamento soggettocentrico che vuole il mondo (l'esterno) giustificato a partire dall'interno. Locke e Kant divengono degli snodi fondamentali per la nascita della filosofia come teoria settoriale della conoscenza, epistemologia, distaccata da altre discipline come la scienza. Il paradigma della filosofia come *glassy essence*, come essenza rispecchiante, comincia a vacillare solo con Quine e Sellars. L'analisi di Rorty conduce alla conclusione che non vi sono delle relazioni tra le idee e gli oggetti, ma solo delle consuetudini sociali per cui a certi insiemi di stimolazioni nervose vengono associate delle costruzioni linguistiche [Rorty 1993].

Non esiste un punto di vista di Dio (il *God's eye view*) che assicuri un qualche tipo di corrispondenza fra le raffigurazioni, la conoscenza ed il mondo. Al contrario la conoscenza non è altro che un insieme di pratiche sociali con le quali noi rispondiamo all'alea delle perturbazioni che ci provengono dall'ambiente.

Questa decostruzione della filosofia moderna (o piuttosto della sua immagine incorporata nelle graduate schools americane, come osservato da più parti [Marconi e Vattimo 1986: XIV; Malachowski (ed.) 1990]

culmina con l'apertura di un dialogo con l'ermeneutica. Rorty distingue, nella sua opera del 1979, l'epistemologia dall'ermeneutica. La prima "giunge a supporre che tutti i contributi a un dato discorso siano commensurabili... 'Commensurabile' per me significa suscettibile di essere sottoposto a un insieme di regole in grado di indicarci come un accordo razionale possa essere raggiunto su quel che potrebbe costituire soluzione in ciascun punto su cui varie affermazioni paiono in conflitto" (Rorty 1986a: 240).

L'ermeneutica, invece, "coglie le relazioni tra i vari discorsi, come tra le linee di una possibile conversazione, una conversazione che non presuppone matrici disciplinari comuni ai parlanti, ma che fin che dura mantiene la speranza dell'accordo" (Ibidem: 241).

A questo proposito Gadamer (1989) viene chiamato in causa in quanto sostituisce alla nozione di *Erkenntnis* quella di *Bildung* (educazione, formazione di sé). L'edificazione è un progetto rivolto alla scoperta di maniere nuove, più interessanti, di parlare. "Il tentativo di edificare (noi stessi o gli altri) può consistere nell'attività ermeneutica di operare connessioni tra la nostra propria cultura e qualche cultura esotica o un qualche periodo storico, oppure tra la nostra disciplina e un'altra disciplina che sembri perseguire scopi incommensurabili in un vocabolario incommensurabile... Infatti il discorso edificante si suppone che sia anormale, che ci tragga fuori dai nostri vecchi io con la forza dell'estraneità, e che ci aiuti a diventare degli esseri nuovi" (Rorty 1986a: 276).

Per questo è importante, innanzi tutto, "continuare la conversazione dell'Occidente", inventare sempre nuovi vocabolari, senza richiudersi nello specialismo e nella tradizione.

IL PRAGMATISMO E LA FILOSOFIA CONTINENTALE

In seguito Rorty continua a correggere la sua lettura della genealogia della filosofia moderna. Per lui "la filosofia è così anzitutto un genere di scrittura. Esso è delimitato, come ogni genere letterario, non dalla forma o dal contenuto, ma dalla tradizione, un romanzo familiare che comprende, per esempio, papà Parmenide, il vecchio e onesto zio Kant e il fratello cattivo Derrida." (Rorty 1986b: 109).

All'interno di questo grande romanzo ritroviamo sia la linea kantiana, oggettivista, sia quella hegeliana, storicista, relativista ed aperta all'incommensurabile. All'interno di questa tradizione, però, Rorty pone anche Heidegger e Derrida. Verso il primo il pensatore americano manifesta un atteggiamento ambivalente: più volte lo considera uno dei suoi ispiratori per l'opera di decostruzione della metafisica occidentale, ma anche una sorta di "prete ascetico" con una vaga vocazione a riproporre un'impostazione metafisica. In *Consequences of Pragmatism* (Rorty 1986b) il nostro Autore loda Heidegger perché ha evidenziato che, con l'età moderna, l'uomo si pone come *fundamentum inconcussum veritatis*, fondamento autonomo di ogni possibilità di rappresentazione e manipolazione del mondo (Heidegger 1968).

Secondo Rorty è stato Derrida a sviluppare la concezione heideggeriana senza cadere nella metafisica. Per quest'ultimo il mondo è semplicemente testo (*il n'y a pas de hors-texte*), una serie di grafemi autoriproducentesi all'infinito. Non esistono referenti esterni alla scrittura-ra, ma ci si può solo confrontare con essa rinvenendovi le tracce dell'essere. Il decostruzionismo è la ricerca di un gramma originario, di un segno-traccia significativa in se stesso e mai autotrasparente (Derrida 1969, 1971).

La scrittura per il nostro autore è sempre costitutivamente differenza, traccia, rinvio ad altro inoggettivabile ed inesauribile. Per questo la filosofia è una pura attività letteraria, così come le scienze umane. A Rorty interessa precisamente questo aspetto di Derrida: la trasformazione della filosofia in genere di scrittura, l'uscita dal tradizionale specialismo che secola-rizza definitivamente l'idealismo di Hegel. Se la "Fenomenologia" si poneva come interpreta-zione di interpretazioni guidata dal mito della razionalità ultima, Derrida ora elimina un *télos* della storia ed una razionalità del reale (Rorty 1986b).

Derrida viene accettato in quanto il suo modo di praticare la filosofia "è alla fine esso stesso una proposta 'poetica', creativa, di un nuovo paradigma, di un nuovo linguaggio meta-forico", come nota Vattimo [1994b: 123]. Molto interessante, a questo proposito, è l'area del testualismo americano che Rorty individua (1986b: 149 e sgg.), la quale è rivolta a superare l'antitesi fra filosofia e letteratura, anche utilizzando le teorie di Derrida. Le polemiche ricorrenti con parte dei testualisti (Rorty 1986b; 1993; Norris 1985; Ferraris 1986) nascono dal fatto che per Rorty la filosofia è solo un genere di scrittura (kind of writing) fra tanti altri. Per questo Rorty si dichiara pragmatista, in quanto considera tutti i criteri come "come temporanei punti fermi istituiti per specifiche finalità utilitarie" (Rorty 1986b: 34). In una cultura post-Filosofica, filosofia, letteratura, arte, scienza, sono tanti modi per inventari nuovi vocabolari contingenti al fine di affrontare problemi. L'essenziale è la moltiplicazione dei vocabolari, delle verità, del consenso a livello politico: ciò che conta è che la Grande Conversazione possa andare avanti.

Da qui l'esaltazione del liberalismo borghese, che, preservando la molteplicità dei punti di vista, favorisce il pluralismo senza riproporre una nuova immagine della natura umana. Se, infatti, i criteri di riferimento non sono altro che pratiche su cui si verifica il consenso sociale, allora occorre accettare pragmaticamente la tradizione democratica occidentale, che garantisce la salvaguardia di tutti i contingenti punti di partenza.

L'IRONICO LIBERALE

Da questa svolta sono nati i suoi ultimi lavori, come *Contingency, Irony and Solidarity* ed i due volumi dei *Philosophical Papers*. In essi è forte l'influenza, oltre che del testualismo, dell'epistemologia di Wittgenstein e Davidson. Entrambi abbandonano la concezione del linguaggio come mezzo di rappresentazione, liquidando l'idea che l'io e la realtà possano avere un'essenza intrinseca. La filosofia diventa lo scontro fra vocabolari accettati e vocabolari nuovi, che risolvono meglio i problemi. Non v'è un meta-vocabolario in grado di sussumere tutti gli altri vocabolari.

Wittgenstein si era avvicinato a questa formulazione quando aveva criticato la pretesa di afferrare l'essenza incomparabile del linguaggio. Il linguaggio per lui si compone di una molteplicità di giochi linguistici, che si generano e decadono continuamente.

"Qui la parola 'giuoco linguistico' è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita" (Wittgenstein 1967: 21).

I giochi linguistici variano in funzione della rete di significati storicamente presenti, conducendo secondo Rorty ad una proliferazione di discorsi privi di unità o di criteri di orientamento. Wittgenstein apre la via alla cultura post-filosofica perché, nella sua analisi delle forme di vita, "evita decisamente questo criticismo costruttivista e raggiunge la satira pura" (Rorty 1986b: 65), dissolvendo i problemi tradizionali.

Tuttavia, così facendo Rorty accoglie il motto di Wittgenstein secondo cui il significato di una parola è il suo uso, deformandolo nel senso che il significato si risolve nell'osservazione dei comportamenti linguistici di una comunità storica. "L'uso diventa semplicemente una prassi sociale consolidata, e un linguaggio si riduce a una collezione... di tali forme di comportamento" (Frongia 1994: 223). Rorty assume un atteggiamento più pragmatista in quanto pensa che i significati assumano una valenza sociale, come istituzioni che assicurano la risposta comunitaria a certi problemi (Gargani 1989).

In Rorty è sempre fortissima l'enfasi sul pragmatismo di Dewey, che punta al superamento delle dicotomie di soggetto e oggetto, necessità e libertà, spirito e corpo (Dewey 1931; 1973). La conoscenza è un modo di interazione reciproca, imperniato sulla continua produzione di ipotesi da sottoporre a sperimentazioni.

"In questa visione storicistica, le arti, le scienze, il senso del bene e del male, le istituzioni della società non sono tentativi di inglobare o formulare la verità, il bene o la bellezza. Sono bensì tentativi di risolvere problemi, di modificare le nostre credenze e desideri e atti-vità in modi che ci procureranno una felicità maggiore di quella di cui godiamo attualmente" (Rorty 1986b: 51). Per questo occorre sostituire al desiderio di oggettività quello di solidarietà: riconoscere che la verità deriva dalle procedure di giustificazione che una data società (la nostra) impiega in un'area di indagine (Rorty 1989; 1994a).

Se, come in Dewey, "i principi esistono come ipotesi con cui fare degli esperimenti" (Dewey 1958: 254), l'esito ultimo del pragmatismo di Rorty è però verso una definitiva liquidazione della teoria essenzialista. Per Rorty non esistono che descrizioni che si succedono continuamente, una rete di segni che si autoproducono senza sosta. La realtà si compone di metafore ovvero, secondo Davidson (1984), di vocabolari insoliti che producono nuove descrizioni. Le metafore vive si oppongono al letterale, producendo nuovi giochi linguistici, nuovi significati (Ibidem: 248).

Fu proprio Nietzsche a rinunciare per primo ai residui del modello rappresentazionista ed ad inventare un prospettivismo che trasformava la realtà in un gioco di interpretazioni, in invenzione continua di nuove metafore. Tuttavia, secondo Rorty, occorre distinguere fra l'anelito privato alla autocreazione e l'etica pubblica di mutuo adattamento. Freud ha oltrepassato Nietzsche proprio per aver riconosciuto che esiste uno iato fra la ricerca della perfezione individuale e la giustizia sociale. Dimostrando che ogni esistenza umana è come una poesia, sempre volta alla creazione di nuove autodescrizioni, Freud ci ha mostrato che la ricerca della contingenza non esclude il perseguimento del liberalismo politico. La cultura democratica delle società avanzate non poggia però su una concezione forte della natura umana, ma sull'accettazione della contingenza dei diversi vocabolari, di cui occorre garantire l'accessibilità pubblica. Riprendendo Dewey, Mill, Oakeshott, Rawls e Berlin, Rorty giudica il liberalismo come sistema politico migliore in quanto assicura la possibilità di introdurre sempre nuovi vocabolari, riconoscendo che essi non sono altro che prodotti sociali storicamente determinati. Il sistema politico occidentale si rivela quindi il migliore non in base a criteri normativi o a fondamenti filosofici, ma perché garantisce il susseguirsi di una pluralità di concezioni differenti ed antitetiche.

Come Oakeshott, dobbiamo considerare la società una banda di eccentrici che collaborano per proteggersi a vicenda, difendendo l'esistenza della comunità. Sellars ha sottolineato inoltre che la morale è relativa alle "intenzioni del noi" (*we-intentions*), al rispetto delle esigenze storico-contingenti di una comunità. La morale è un insieme di pratiche specifiche di una comunità contingente, ovvero di uno dei tanti esperimenti sociali che solo la "apertura" delle nostre istituzioni possono garantire.

Rorty introduce così il concetto di "ironico liberale" intendendo un tipo umano che accetta la contingenza dei suoi desideri e credenze (privatizzando "l'anelito nietzscheano-sartreano-foucaultiano all'autenticità e alla purezza"), ammettendo inoltre che la crudeltà è il male peggiore per la comunità (Rorty 1989: 82).

Esistono pensatori ironici che non vogliono essere liberali (come Foucault) e pensatori liberali che non sono

ironici, come Habermas. Quest'ultimo sbaglia quando tenta di ricostruire il discorso filosofico della modernità (Habermas 1987), mentre è da seguire quando proclama il valore delle istituzioni liberali (Rorty 1989; 1993). Gli ironici (contrapposti ai metafisici) sono nominalisti e storicisti, vedono i vocabolari come contingenti e non rigidamente separati. La loro *lignée* intellettuale risale al giovane Hegel e continua con Nietzsche e Heidegger. Però Rorty rimprovera a tutti questi autori di essere rimasti dei teorici, che hanno spesso mirato ad un ruolo "pubblico" ed ad una prospettiva "sublime", da ultimi filosofi. Rorty ritiene che il romanzo limiti gli aneliti metafisici degli ironici, ridando spazio alle piccole storie di ogni giorno. Per questo il Nostro esalta Proust e l'ultimo Derrida. La somiglianza degli uomini nelle situazioni di dolore e di umiliazione innescano un senso di comunanza, che cementa la società, favorendo il riaggregarsi di tanti eccentrici "ironici".

Per Rorty (1989; 1993) occorre estendere il senso di solidarietà, sapendoci avvicinare a persone di tribù, religione, razza, usi, molto differenti dai nostri. Il progresso morale è l'estendersi continuo dell'integrazione degli altri, pur a partire da un iniziale etnocentrismo che si fonda sulla priorità della democrazia occidentale. "Quello che redime questo etnocentrismo non è il fatto che la più vasta di tali comunità è 'l'umanità' o l'insieme di 'tutti gli esseri razionali' - nessuno, ho sostenuto, può identificarsi con questa comunità - ma il fatto che è l'etnocentrismo di un 'noi' ('noi liberali') il cui scopo è quello di espandersi, di creare un *ethnos* ancora più grande e variegato" (Rorty 1989: 227).

Questa fiducia deweyana nel progresso morale delle istituzioni liberali è la parte più controversa della teoria di Rorty (De Fiore 1994; Norris 1985). Il Nostro ignora volutamente la crisi attuale delle istituzioni democratiche e tenta di spiegarne la loro preferibilità rispetto ad altre in base ad un criterio pragmatico: cioè il consenso che godono, sulla base della loro capacità di ridurre la sofferenza ed il dolore.

"La giustificazione che i pragmatisti forniscono della tolleranza, della libera indagine e della ricerca di una comunicazione non deformata può soltanto assumere la forma di un confronto tra società che esemplificano queste abitudini e società che non le esemplificano, con-fronto che conduce al suggerimento che nessuno di coloro che abbiano sperimentato entrambe le società preferirebbe il secondo tipo" (Rorty 1993: 38-39). Sottolineando che la democrazia è un esperimento di cooperazione, Rorty ritiene di poterne affermare la priorità non più in base a principi metafisici (ad una presunta natura umana), ma in quanto insieme di pratiche sociali che riscuotono più consenso.

In un noto saggio su "La priorità della democrazia sulla filosofia" (Rorty 1994a), l'Autore critica gli studiosi come Dworkin che sostengono il liberalismo sulla base di diritti umani inalienabili, transculturali e atemporali. Per lui e per i pragmatisti in senso lato, ivi incluso J. Rawls (1983, 1985), le democrazie occidentali si legittimano solamente in quanto scoraggiano il fanatismo, proponendo la massima tolleranza. In questa ottica sono liquidate tutte le questioni concernenti lo scopo o il significato della vita umana, evitando così di ricercare nuovi fondamenti filosofici non derivabili dalle mere pratiche sociali.

"Si può riassumere... dicendo che Rawls pone la politica democratica al primo posto e la filosofia al secondo. Egli preserva l'impegno socratico al libero scambio di opinioni senza mantenere l'impegno platonico alla possibilità di un accordo universale" (Rorty 1994a: 252).

Sulla stessa linea si situa la proposta di Rorty (ibidem: 265 e sgg.) di un "liberalismo borghese postmoderno": la difesa delle istituzioni e delle pratiche dei paesi industrializzati si accoppia infatti alla necessità di certe condizioni economiche ed al definitivo abbandono di una concezione essenzialista della società. Sebbene il postmodernismo di Rorty (ibidem: 285 e sgg.) sia meno radicale e più riformista di quello di Lyotard (1981, 1985), v'è comunque in entrambi l'istanza di abbandonare le metanarrazioni, la ricerca di vocabolari ultimi e definitivi. La proposta del nostro Autore mira infatti a universalizzare i valori propri della tradizione occidentale privandoli però della visione della natura umana dalla quale essi erano scaturiti (Norris 1985).

Per certi versi il nostro autore sembra accettare la necessità di far convivere identità e tradizioni diverse in un melting pot indifferenziato e sempre contingente. Pare, soprattutto nei saggi sopra commentati, riproporre una politica dell'ibridazione culturale dovuta alla perdita delle differenze tra un gruppo e l'altro.

"Il progetto postmoderno tronca alla radice ogni tipo di identità comune e di comportamento standard: è funzionale a una società in cui i pronomi plurali "noi" e "loro" (e perfino i pronomi misti "noi" e "me") non hanno un referente stabile; fa pensare alla perfezione stessa della libertà individuale" (Walzer 1998: 122).

Questa posizione è però stata rivista più recentemente da Rorty, che ha accentuato maggiormente i temi "pubblici" rispetto a quelli delle differenze interindividuali. Con questo l'autore ha corretto alcune "ingenuità", tra cui la convinzione che la cultura dei diritti umani si ampli grazie ad un'educazione sentimentale incentivata dai giornali e dalle televisioni (Rorty 1994b).

In *Achieving our Country* (1998) tenta infatti di coniugare la sua visione antifondazionista con un ritrovamento di una religione civile nel pubblico. Rorty critica le posizioni post-moderne volte ad una "politica della differenza" che esaltano i diritti dei singoli gruppi. Per lui, invece, è necessario che ogni individuo, nel pubblico, si responsabilizzi, dando priorità all'orgoglio nazionale. Per Whitman e Dewey, la democrazia deve servire come progetto per sviluppare una prassi rivolta al raggiungimento della felicità per tutta la popolazione, permettendo la convivenza sociale pacifica. Le pratiche democratiche non possono privilegiare un gruppo etnico a scapito di un altro, ma è la stessa possibilità di assicurare la convivenza civile che deve essere rispettata. I cittadini non devono identificarsi come neri, portori-cani, gay, ecc., ma devono sentirsi "americani" tout court ed agire

rispettando i diritti di tutti gli altri a partire da questa identità comune. Per questo occorre più sensibilità per le questioni pubbliche e la fiducia nel riformismo sociale, nella capacità di promuovere iniziative e progetti rivolti ad assicurare la libertà individuale. L'orgoglio nazionale deve incentivare l'impegno civile ritrovato per il proprio paese.

Appare qui una netta discrasia fra l'antifondazionalismo rortiano che dovrebbe dominare il privato e la religione civile pubblica. Questo porterebbe ad adottare un punto di vista pragmatista (ma schizofrenico) in cui non verrebbe tanto tutelato il melting pot ed i diritti alle differenze interetniche, culturali, ecc., ma l'identità nazionale comune. È quindi una esaltazione della politica dell'eguaglianza, dell'omogeneizzazione delle diversità, piuttosto che del rispetto delle differenze.

La figura dell'ironico liberale suggerita da Rorty, così come i suoi ultimi studi sembrano, in ultima analisi, legittimare la scissione fra pubblico e privato, fra ricerca di sé e strutture sistemiche che emerge prepotentemente dalla realtà odierna (Habermas 1981; Ardigò 1988; Morra 1984). Questa soluzione appare quindi abbastanza debole sul piano teorico, non riuscendo a congiungere l'enfasi sulla tradizione civica americana e la perdita dei fondamenti post-strutturalista. Quest'ultima legittimerebbe maggiormente un'enfasi sulla politica delle differenze, sull'irriducibilità dei gruppi culturali, cosa che rischierebbe di portare alla rivendicazione dell'estraneità universale. Rorty è però troppo deweyano per accettare questa visione e si ferma ad una caratterizzazione della politica della differenza che lo pone in una zona in-between. Il suo atteggiamento risulta quindi alla fine poco soddisfacente sul piano prettamente teorico.

LE RISPOSTE COMUNITARISTE AL MULTICULTURALISMO

Vedremo ora di analizzare le risposte dei comunitaristi (soprattutto di Charles Taylor) ai problemi delineati (ma non risolti) da Rorty. MacIntyre e Taylor partono da una critica dell'individualismo occidentale che per certi versi è affine a quella di Rorty [cfr. in generale Ferrara (a cura di) 1992]. In *After Virtue* (1988) il primo sottolinea che la modernità ha favorito la nascita di un "sé emotivista" che, non trovando alcuna giustificazione alle norme morali, le riconduce tutte esclusivamente ad opzioni radicali della volontà. La moralità diviene così una questione puramente privata ed i giudizi di valori vengono riferiti al soggetto che li adotta. Ciò, naturalmente, apre la strada al prospettivismo profondo che trova la sua espressione più alta in Nietzsche. Tutto il pensiero moderno ha elaborato la concezione di un'autonomia completa del sé da ogni criterio sostanziale ascrivibile in virtù del suo emergere da una comunità.

Anche per Taylor (1993a) l'identità moderna si è radicalmente soggettivizzata, dando luogo ad una molteplicità di quadri di riferimento della decisione morale. La secolarizzazione della morale teistica ha condotto all'emergere di un "umanesimo" soggettivistico che ha dato origine all'odierno "politeismo dei valori". Tutto questo ci ha condotto a dimenticare come le pratiche sociali siano costituite da distinzioni di valore inscritte nel linguaggio di cui gli attori si servono. Occorre previamente riconoscere che l'esperienza morale è possibile soltanto all'interno di quadri di riferimento che contengono giudizi e prese di posizione su ciò che è bene e su ciò che rende la vita buona, piena, degna di essere vissuta. Per questo Taylor, nei suoi primi scritti critica il behaviourismo contemporaneo (1964) e rivaluta l'hegeliana *Sittlichkeit*, "l'espressione di quella dimensione dei nostri doveri etici verso una vita più vasta che siamo chiamati a sostenere e a continuare. La dimensione *sittlich* è importante nella vita morale degli uomini se essi si identificano profondamente con la loro società e le sue istituzioni" (Taylor 1984: 177).

L'eticità hegeliana è un modello anche per le scienze sociali attuali. Essa ci indica (se correttamente intesa) che le pratiche sociali sono costituite da distinzioni di valore inscritte nel linguaggio di cui gli attori sociali si servono. Nei *Philosophical Papers* (1985) e nei *Philosophical Arguments* (1995) Taylor si ricollega spesso a Heidegger e soprattutto a Gadamer (1989), chiarendo che il linguaggio è l'orizzonte di senso in cui gli attori si muovono. La stessa formazione dell'identità si dà solo sullo sfondo di significati intersoggettivi, assicurati dal linguaggio, da norme comuni, da abiti mentali condivisi. A partire da questi è possibile comprendere i significati comuni e le norme di comportamento. La libertà e l'autodeterminazione dei singoli non possono essere intese se non in chiave intersoggettiva, essendo legate ad una data comunità, ad un dato orizzonte sociale e storico di valori. Da questi punti Taylor riparte per formulare la critica dell'identità moderna che troviamo nel suo opus magnum, *Radici dell'io* (1993a). Qui l'autore ripercorre le tradizioni morali dell'occidente, dimostrando che esse implicano tutte l'adesione ad una certa "ontologia morale", a dei quadri di riferimento che incorporano delle distinzioni qualitative cruciali. Le teorie contengono quindi l'idea che certe fini o beni siano da desiderare in maniera incommensurabile rispetto agli altri.

Le concezioni dell'io vanno tutte radicalmente strutturate e definite in base a criteri di riferimento, di orizzonti definiti. "La definizione completa dell'identità di una persona, quindi, di solito comprende non solo la sua posizione sulle questioni morali o spirituali, ma anche un riferimento a una comunità" (ibidem: 54). Questo implica anche che questa dimensione intersoggettiva ci permetta di definire ciò che per ciascuno è importante. L'io esiste sempre in uno spazio morale nel quale cerca risposte sulla base delle proprie domande sulla vita e sulla autodefinizione.

La morale è una esigenza insopprimibile dell'uomo, in quanto permette di misurare il valore della nostra vita. Esistono, per Taylor, degli "iperbeni", dei valori superiori che rappresentano il punto di vista a partire dal quale gli altri beni sono valutati, giudicati e scelti. In base ad essi si definisce il comportamento etico dei singoli e la loro capacità di effettuare delle distinzioni a livello qualitativo fra punti di vista più o meno rilevanti.

L'indagine storica permette di individuare come le fonti morali che si sono susseguite nell'età moderna ed i beni che maggiormente orientano l'azione dei singoli. La ricostruzione ci mostra come i fondamenti della morale si siano progressivamente interiorizzati, fino a perdere i loro originari connotati teologici. La soggettività è divenuta il centro del mondo, dotato di autonomi poteri creativi che lo mettono in grado di darsi da sé proprie norme. Da un lato l'emergere dalla visione meccanicistica dell'universo, dall'altro la soggettivizzazione spinta ha condotto ad un atteggiamento che pone l'io al centro dell'universo. Parallelamente le tendenze estetizzanti conducono a Nietzsche ed ai suoi successori, che esaltano fino al parossismo il sì alla vita, la capacità di trasformare il corso vitale in un'opera d'arte, creando da sé codici morali ed estetici.

Questi esiti ultimi non sono però i soli possibili: l'espressivismo individualista è una op-zione aperta, ma non l'unica. Della modernità, infatti, Taylor salvaguarda un senso dell'io definito dai poteri della ragione e dell'immaginazione creativa, modellato secondo le esigenze di benevolenza universale e di giustizia, sulla base della libertà e della dignità dei diritti. Rispetto a MacIntyre ed altri filosofi neoaristotelici il Nostro intende recuperare quanto di positivo è stato espresso nell'etica contemporanea. Parte degli imperativi morali moderni, come la libertà, l'autodeterminazione, l'uguaglianza, la tutela della vita, l'abolizione della sofferenza, la giustizia, sono ancora da realizzare. Da qui l'ultima parte del discorso di Taylor, che sfocia ne *Il disagio della modernità* (1994). Oggi molto spesso appare prevalere un individualismo dell'autorealizzazione, che spinge l'io alla ricerca della felicità individuale, chiudendosi nel quotidiano, nell'edonismo afinalistico (vedi Bell 1977; Lasch 1981; Bloom 1988). L'ideale morale che sta dietro a questa etica non è però da rifiutare in toto. L'autenticità, la fedeltà a se stessi, è di per sé un bene, se non decade nell'estetismo e nel relativismo. Questo ideale nasce con a partire dall'interiorizzazione delle fonti morali iniziata con Agostino. Fu Rousseau a chiarire meglio che "la nostra salvezza morale poggia sul recupero di un contatto morale autentico con noi stessi" (Taylor 1994: 33). Il contatto intimo con noi stessi genera un sentimento de l'existence che è la fonte della gioia e dell'appagamento. Dopo di lui Herder propone l'idea che ognuno di noi abbia una propria maniera di "essere uomo", una "misura" che ne sottolinea l'originalità. Solo io posso articolare e scoprire il mio io, realizzando la potenzialità personale. Ognuno deve definirsi in maniera a lui peculiare, per sviluppare pienamente la sua unicità.

A queste dimensioni se ne sono aggiunte altre, in particolare l'esigenza del riconoscimento. "Il tratto generale della vita umana che intendo evocare è il suo carattere fondamentalmente dialogico. Noi diventiamo agenti umani in senso pieno, capaci di capire noi stessi, e quindi di definire un'identità, attraverso l'acquisizione di linguaggi umani dotati di ricche capacità espressive" (ibidem: 39). L'identità si sviluppa sempre a partire dal dialogo con un "altro significativo" (Mead 1966), con un insieme di ruoli che apprendiamo attraverso gli scambi con gli altri e che interiorizziamo prontamente.

Se si trascura questa esperienza del riconoscimento, si perde la dialogicità naturale dell'uomo, il suo essere radicato in un background storico-sociale. In questo modo si potrà solo scivolare nell'individualismo e nell'atomismo sociale, che conduce a trascurare e delegittimare la storia, la tradizione, le differenze sociali, per assumere un prospettivismo assoluto. Dato che invece la modernità, con la dissoluzione dei lacci della società tradizionale, apre le porte alla possibilità reale del riconoscimento dell'altro nella sua differenza, l'ideale dell'autenticità per la prima volta può esprimersi compiutamente. Quest'ultimo, però, non deve degenerare nella decostruzione post-moderna che in pensatori come Derrida e Foucault "finisce per lasciare l'agente, malgrado tutti i suoi dubbi circa la categoria dell'io", con un senso di potenza e di libertà sconfinata dinanzi a un mondo che non impone nessuno standard, talché egli sarà pronto a godere del 'libero gioco', o a indulgere a un'estetica dell'io" (ibidem: 71).

Perché vi sia invece dialogo (e storia, come già notava Hegel) occorre l'apertura ad orizzonti di significato (la capacità di uscire da Ego per andare verso Alter) ed un'auto-definizione dialogica. Taylor privilegia l'intersoggettività come mezzo per la crescita dell'io e della comunità.

Questo tratto è comune a tutto il movimento comunitarista ed implica la promozione della voce morale della collettività, il rispetto dei suoi costumi e tradizioni. Ciò significa che lo spazio pubblico richiede la costruzione di *responsive community*, basate sull'idea della reciprocità e del bene comune [vedi Etzioni 1993; Etzioni (a cura di) 1998]. Questo implica che l'azione politica, la giustizia sociale e l'idea stessa della solidarietà vengano riferite a dei contesti storici determinati ed essenziali. I beni comuni di ogni gruppo sono sempre definiti in relazione ad un particolare insieme di relazioni sociali ed è soltanto in esse (fra individui che le ritengono importanti) che si può beneficiare di questi beni. Le "abitudini del cuore" con cui Tocqueville identificava i costumi americani sono sempre strettamente interconnesse con determinate comunità politiche ed istituzioni sociali (vedi Tocqueville 1968; Bellah et al. 1996; Belardinelli 1996).

Etzioni ed i comunitaristi talvolta sembrano anteporre "la voce della morale" agli obblighi giuridici, ricevendo così critiche di vario tipo e da molte direzioni [cfr. in generale, Belardinelli e Cimmino (a cura di) 1997]. Nulla toglie, però, che l'odierno individualismo spesso richieda un aumento del senso civico e della solidarietà sociale, proprio a partire dalla dimensione locale. "Nella prospettiva comunitaria dovrebbe venir concesso più spazio

possibile alle comunità particolari, a meno che la comunità nazionale possa dimostrare un interesse più importante nel proibire, o in qualche modo limitare, una pratica approvata da una comunità minore" (Etzioni 1998: 24 ed in generale Etzioni 1993, Etzioni, a cura di, 1998).

Anche Taylor, come MacIntyre (1988), ritiene che si debbano favorire forme locali di comunità, dove venga recuperato un ideale di vita morale scevro dalle tentazioni relativistiche (vedi anche Matteini 1995: 100 e sg.). Taylor descrive un'idea di società civile basata sulla decentralizzazione dei poteri e delle funzioni a livello locale, ove i cittadini possono parteci-pare più facilmente. Si consiglia, sulle orme (mutate) di Tocqueville, la creazione di un molteplicità di sfere pubbliche tra loro interrelate e con un certo grado di libertà politica. La barriera tra società civile e sistema politico deve, in questo caso, essere porosa, per permettere di fare nascere movimenti e partiti politici che operano nelle zone di confine.

In *Philosophical Arguments* (1995) Taylor esprime in diversi saggi la sua visione di una società liberale che privilegia le autonomie, l'autogoverno, l'eguaglianza ed i diritti delle minoranze. In essa occorre creare tante sfere pubbliche che possano incidere sull'agenda politica, portando alla ribalta questioni nazionali e locali e fungendo da interfaccia fra le istituzioni ed i mondi vitali, le comunità particolari.

Il modello a cui si richiama il nostro autore è quindi, chiaramente, quello del sistema federale canadese, ove la divisione dei poteri ha permesso la preservazione di forti autonomie. Ciò è avvenuto in un quadro meno centralista rispetto a quello degli Stati Uniti, ove i vari stati sono giuridicamente e socialmente più "coesivi". Molti sono gli scritti del nostro autore su come valorizzare le società regionali creando una cultura comune, cosa riuscita negli Usa, ma molto meno in Canada.

In quest'ultimo paese manca qualcosa di simile ad una civil religion condivisa da tutti, che consenta la coesistenza fra molti vocabolari diversi, come vorrebbe Rorty. Per quest'ultimo la democrazia non si può "fondare" dal punto di vista teoretico, né si può auspicare, accanto alla libertà democratica, una "libertà metafisica" che fondi il soggetto (si vadano le critiche a Taylor in Rorty 1994: 150).

L'autore canadese risponde invece difendendo i diritti delle minoranze etniche e linguistiche, quelle, ad esempio che credono nella nation québécoise, rivendicando una propria lingua, tradizione, cultura. In *Reconciling the Solitudes* (1993b) e *Multiculturalismo* (vedi Taylor, a cura di, 1993) emerge la necessità di far convivere, senza opprimerle, delle società distinte tra loro in competizione. Ciò non significa costringere tutti a definire una "repubblica procedurale", basata sulla equalizzazione dei diritti e delle aspettative. Il problema è invece garantire il riconoscimento delle differenze (culturali, politiche, sessuali) e la loro traduzione in prassi politiche concrete. Taylor attacca la politica universalistica dell'uguale riconoscimento, dei cittadini, perché troppo omologante e centralizzante rispetto al necessario.

L'eguaglianza dei diritti e dei titoli ha ovviamente consentito l'estensione della cittadinanza a strati e ceti che non ne fruivano pienamente. La nascita dell'ideale dell'autenticità, però, ha richiesto anche il riconoscimento dell'identità irripetibile dei singoli e dei gruppi. La prima istanza voleva garantire una potenzialità umana universale, una capacità comune a tutti gli umani. Oggi, dopo l'emergere dell'identità come formazione dialogica, appare chiaro che occorre rispettare i contesti interculturali, accordando un comune rispetto a tutte le culture.

Seguendo Dworkin, Taylor distingue due tipi di impegno morale (che danno luogo a due politiche). Il primo è quello "procedurale": quello che parte dall'idea di trattarci l'un l'altro in modo equo ed uguale, indipendentemente dai nostri scopi ultimi. Il secondo è quello sostanziale: privilegia invece gli scopi individuali, indipendentemente dalle mediazioni collettive. Oggi vale la concezione della repubblica procedurale, criticata da Sandel (1984), per cui una società liberale deve rimanere neutrale riguardo al bene della vita e limitarsi a garantire che i cittadini, quali che siano le loro opinioni, si trattino equamente l'un l'altro e che lo stato tratti tutti nello stesso modo. Questo finirebbe per imporre la "tirannia della maggioranza" anche alle minoranze dissidenti, cosa che in Québec causerebbe grossi problemi, cancellando l'identità storica della regione. "Perciò la gente del Québec ritiene che una società possa organizzarsi intorno a una definizione del bene della vita senza per questo sminuire coloro che personalmente non condividono questa definizione; là dove la natura del bene richiede che esso venga perseguito in comune, il bene diventa, perciò stesso, un problema politico e pubblico" (Taylor 1993c: 84).

Questa politica della differenza rispetta i diritti fondamentali, ma promuove nel contempo la sopravvivenza e la riproduzione di particolari gruppi sociali, etnici, ecc. Questo significa che lo stato non potrà più essere eticamente indifferente, ma che dovrà prendere posizioni in favore di una idea del bene. Questo ci farà uscire dall'orizzonte kantiano che inquadra il valore come "potenziale umano universale", per farci apprezzare maggiormente le differenze interindividuali. Questo significa accettare una concezione forte e dialogica del linguaggio e dell'intersoggettività: questa posizione privilegia infatti la difesa di diritti "forti", contro il loro appiattimento nel melting pot o nella religione civile.

Naturalmente questo non significa che ogni cultura debba rimanere impermeabile e chiusa alle altre: è sempre necessaria la "fusione degli orizzonti" gadameriana (Gadamer 1989). "Dobbiamo imparare a muoverci in un orizzonte più ampio, entro il quale ciò che prima era lo sfondo, dato per scontato, delle nostre valutazioni può essere riclassificato come una delle possibilità esistenti, insieme allo sfondo (diverso) della cultura che ci era stata estranea" (Taylor 1993c: 95). La comprensione delle culture "altre" implica lo sviluppo di vocabolari

comparativi, che, a partire da un background dato, amplia il nostro angolo visuale, rimettendo in discussione i nostri presupposti, le nostre idee di bene e di valore.

Solo l'apertura a giudizi e culture differenti può favorire da un lato il rispetto delle differenze e dall'altro l'equilibrio reciproco fra le minoranze. Nello schema tayloriano c'è una contrapposizione forse troppo netta fra il liberalismo procedurale e quello aperto alla differenza: il primo privilegia eccessivamente la difesa delle garanzie procedurali, a salvaguardia dei diritti umani e dell'equità giuridica formale; tende a concepire la politica più come revisione giudiziale sulla base del testo che come ricerca del consenso su un'azione legislativa; ritiene inammissibile qualsiasi restrizione o violazione dei diritti individuali in nome di fini collettivi parziali.

Il liberalismo aperto alle differenze implica una nozione condivisa del ben comune: accanto alla salvaguardia di alcuni diritti fondamentali intende perseguire alcuni obiettivi comuni, tra cui la promozione di una cultura particolare.

I liberali (ad anche Rorty, 1989) ritengono che l'applicazione uniforme delle norme sia già sufficiente per i diritti individuali; per Taylor invece i fini collettivi, in una società sempre più porosa (cioè multiculturale) sono imprescindibili, perché implicano l'esistenza, all'interno di uno stato, di molte "società distinte". Per certi versi Taylor trascura forse la cornice istituzionale entro la quale si deve sviluppare il consenso (la struttura sociale, secondo Ardigò); d'altra parte questa sua enfasi sul particolare ci ricorda le differenze storico-culturali all'interno dei vari stati, soprattutto in quelli che non hanno sviluppato una forte cultura patriottica.

La soluzione pragmatista e liberale (basata su procedure universalizzate) non si sposa bene con la "tensione" ai contesti locali, come fa notare anche Walzer nel suo Commento a Taylor [in Taylor (a cura di) 1993]. Walzer, invece, adotterebbe sarebbe per un liberalismo che difendesse maggiormente politiche più neutrali rispetto ai cittadini ed ai gruppi (vedi anche Walzer 1998). Anche Habermas, nell'ultima ristampa de *La politica del riconoscimento* (vedi Habermas e Taylor 1998) avanza simili critiche, evidenziando la necessità di adottare procedure e garanzie universali, valide per tutti i gruppi.

La soluzione tayloriana privilegia invece l'ottica del sistema culturale, chiedendo la ri-nascita di una società civile composta di piccoli aggregati, fortemente localizzati, con culture differenti. Perché ciò si realizzi anche il sistema politico deve cambiare in modo sostanziale, e qui entra il gioco delle procedure di formazione della volontà intersoggettiva, evidenziate da Habermas (1992, 1996). Il problema di assicurare lo svolgimento dei processi democratici, anche nei loro termini universalistici ed astratti non è eludibile, ed anche Taylor, nelle sue raccolte di saggi lo evidenzia di tanto in tanto.

Occorre pertanto riconoscere l'esistenza di una questione relativa all'assetto "istituzionale" in grado di favorire il multiculturalismo, su cui l'autore canadese talvolta non è chiaro. D'altro canto ci sembra però convincente il richiamo ad una società liberale in grado di tutela-re le minoranze, facendo attenzione a non disperdere il loro patrimonio storico-sociale. Questa politica ha il vantaggio di fornire una via d'uscita alla dissoluzione dei confini e delle tradizioni che il post-modernismo sembra suggerire. In tal modo si potranno rivalutare le differenze, le vie di sviluppo "glocali", i dissensi morali che ci danno la possibilità di sviluppare la difesa delle nostre idee davanti a persone moralmente serie con cui non concordiamo (vedi anche Belardinelli 1996). La soluzione comunitaria riesce a far virtù del pluralismo, della molteplicità di punti di vista differenti, della ricchezza di culture diverse, cosa che neanche i critici decostruzionisti tendono a fare [vedi Taylor (a cura di) 1993]. In quest'ultimo caso, infatti, l'assolutizzazione delle differenze può portare allo scontro di gruppi eterogenei. Taylor invece riesce a rifondare i diritti intersoggettivi, aprendo un cammino improntato alla tolleranza, al dialogo fra entità diverse.

Questo mi pare in linea anche con l'ultima fase del pensiero di MacIntyre, che sottolinea come ognuno sia comunque legato ad una comunità di discorso informata dalla tradizione, ma debba altresì essere in grado di problematizzare la sua comprensione del mondo a partire dalla sua storia. Perché un insieme di "società distinte" possa divenire una società civile occorre un aumento della maturità individuale, che sfoci in un dialogo continuo fra punti di vista differenti.

"Ciò che un tale individuo deve imparare è come sottoporre al test della dialettica le tesi che gli vengono proposte da ciascuna delle tradizioni in competizione, mentre al tempo stesso attinge a queste stesse tesi per sottoporre al test della dialettica le convinzioni e le risposte che ha portato all'incontro" (MacIntyre 1995b: 231). Un pluralismo vero non potrà che far uso della dialettica per sviluppare un dialogo continuo fra tradizioni differenti, in grado però di rispettarci reciprocamente (vedi anche MacIntyre 1993).

Il liberalismo essenzialista di Taylor apre quindi una pista che va ancora riformulata pienamente, e che ci pare superare (a differenza di quanto pensano alcuni: vedi Cellerino 1996) il post-modernismo, per recuperare un'etica dell'autenticità che rivaluta la soggettività ed il dialogo. Prevale quindi la dimensione comunitaria, in una prospettiva essenzialista, che vuole tutelare anche la conquista della soggettività moderna, a partire dalla sua eredità storico-sociale. L'io non viene così svuotato e reso un nocciolo senza radici, ma si privilegia una autocomprensione del soggetto e dei gruppi che ne sottolinea il raggiungimento di beni comuni ed il loro ancoraggio a tradizioni vive, sempre in mutamento.

Il problema della crisi dei fondamenti, di cui si discute anche in sociologia (vedi Minardi (a cura di) 1998), si potrebbe risolvere riconfigurando l'attuale assetto in direzione di una sommatoria di "società distinte" fortemente radicate nei tessuti locali. Da ciò ne sortirebbe una società delle minoranze (Dell'Aquila 1997) in grado di

tollerare una molteplicità di tradizioni, mettendole criticamente a confronto e sviluppando fra loro una dialettica articolata (senza pretese totalizzanti). L'etica dell'autenticità può quindi portare alla tolleranza attiva (basata sul dialogo) nei confronti di più background storico-sociali. Questa opzione parrebbe particolarmente efficace in pesi, come l'Italia, dove manca una "religione civile" (vedi Morra 1995) e la cui frammentazione potrebbe tradursi in un diverso mezzo per l'integrazione sociale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aa.Vv. (1994), *Specchi americani*, Castelvechi, Roma.
- Ardigò A. (1988), *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari-Roma.
- Belardinelli S. (1996), *Il progetto incompiuto*, Angeli, Milano.
- Belardinelli S. e Cimmino L. (a cura di) (1997), *Alasdair MacIntyre*, numero monografico di "Studi Perugini", a. II, n. 1.
- Bell D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York.
- Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A. e Tipton S. (1996), *Le abitudini del cuore*, Armando, Roma (ed. orig.: 1985).
- Bloom A. (1988), *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano.
- Borradori G. (1988), *Il pensiero post-filosofico*, Jaca Book, Milano.
- (1991), *Conversazioni americane*, Laterza, Bari-Roma.
- Cellerino M. (1995), *L'ermeneutica politica di Charles Taylor*, in Chiarchia G. e Ferraris M. (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione*, Cortina, Milano.
- Davidson D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon, Oxford.
- De Fiore L. (1994), *Richard Rorty e la democrazia*, in Aa.Vv., *Specchi americani*, Castelvechi, Roma.
- Derrida J. (1971), *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino (ed. orig.: 1967).
- (1969), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano (ed. orig.: 1968).
- Dewey J. (1931), *Ricostruzione filosofica*, Laterza, Bari (ed. orig.: 1920).
- (1958), *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze (ed. orig.: 1922).
- (1973), *Esperienza e natura*, Mursia, Milano (ed. orig.: 1925).
- Etzioni A. (1993), *The Spirit of Community*, Crown, New York.
- (1998), *Vecchie storie e nuovi stimoli*, in Etzioni (a cura di) 1998.
- Etzioni A. (a cura di) (1998), *Nuovi Comunitari*, Arianna, Bologna (ed. orig.: 1995).
- Ferrara A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Ferraris M. (1986), *La svolta testuale*, Unicopli, Milano.
- Foster H. (ed.) (1985), *Postmodern Culture*, Pluto Press, London and Sydney.
- Frongia G. (1994), *Rorty, Wittgenstein e il linguaggio tiranno*, in Aa.Vv., *Specchi americani*, Castelvechi, Roma.
- Gadamer H. G. (1989), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano (ed. orig.: 1960).
- Gargani A.G. (1989), *La vita contingente*, in Rorty R., *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari.
- Guignon Ch. B. e Hiley D.R. (1990), *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, in Malachowski A. (ed.), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.).
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 2 voll. [ed. orig.: 1981].
- (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari-Roma (ed. orig.: 1985).
- (1992), *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino (ed. orig.: 1988-1991).
- (1996), *Fatti e norme*, Guerini e associati, Milano (ed. orig.: 1992).
- Habermas J. e Taylor Ch. (1998), *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Hassan I. (1983), *Cultura, indeterminazione e immanenza: margini dell'età (Postmoderna)*, in Aldegheri C. e Sabini M. (a cura di), *Immagini del post-moderno*, Cluva, Venezia (ed. orig.: 1978).
- Heidegger M. (1968), *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia (ed. orig.: 1950).
- Hollis M. (1990), *The Poetics of Personhood*, in Malachowski A. (ed.), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.).
- Lasch C. (1981), *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano (ed. orig.: 1979).
- Lipovetsky G. (1983), *L'ère du vide*, Gallimard, Paris.
- Lyotard J. F. (1981), *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano (ed. orig.: 1979).
- (1985), *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano (ed. orig.: 1983).
- MacIntyre A. (1988a), *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano (ed. orig.: 1981).
- (1993), *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Massimo, Milano (ed. orig.: 1988).
- (1995a), *Giustizia e razionalità. 1. Dai greci a Tommaso d'Aquino*, Anabasi, Milano (ed. orig.: 1988).
- (1995b), *Giustizia e razionalità. 2. Dall'illuminismo scozzese all'età contemporanea*, Anabasi, Milano (ed. orig.: 1988).

- Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma (ed. orig.: 1988).
- Malachowski A. (ed.) (1990), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.).
- Marconi D. e Vattimo G. (1986), *Nota introduttiva*, a Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.
- Matteini M. (1995), *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova, Roma.
- Mead G. H. (1966), *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze.
- Minardi E. (a cura di) (1998), *L'etica nella sociologia e nel lavoro sociologico*, Homeless Book, Faenza.
- Morra G. (1984), *La scure del Nulla*, Japadre, L'Aquila.
- (1992), *Il quarto uomo*, Armando, Roma.
 - (1995b), *Sturzo profeta della seconda repubblica*, Monduzzi, Bologna.
- Nielsen K. (1991), *After the demise of the tradition: Rorty, critical theory, and the fate of philosophy*, Westview Press, San Francisco and Oxford.
- Nietzsche F. (1984), *La volontà di potenza*, Newton Compton, Roma (ed. orig.: 1970).
- (1991), *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Verità e menzogna ed altri scritti*, Newton Compton, Roma (ed. orig.: 1973).
- Norris Ch. (1985), *The Contest of Faculties*, Methuen, London and New York.
- Plebe A. ed Emanuele P. (1994), *Filosofi senza filosofie*, Laterza, Roma-Bari.
- Rajchman J. e West C. (eds.) (1985), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Rawls J. (1983), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", in *Philosophy and Public Affairs*, n. 14.
- Restaino F. (1990), *Filosofia e post-filosofia in America*, Angeli, Milano.
- Rorty R. (1986a), *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano (ed. orig.: 1979).
- (1986b), *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano (ed. orig.: 1982).
 - (1984), *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in Rorty R., Schneewind J.B. e Skinner Q. (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, London-Cambridge.
 - (1989), *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari (ed. orig.: 1989).
 - (1993), *Scritti filosofici*, vol. II, Laterza, Roma-Bari (ed. orig.: 1991).
 - (1994a), *Scritti filosofici*, vol. I, Laterza, Roma-Bari (ed. orig.: 1991).
 - (1994b), *Diritti umani, razionalità e sentimento*, in Shute S., Hurley S. (a cura di), *I diritti umani*, Garzanti, Milano (ed. orig.: 1993).
 - (1995), *Il Progresso del Pragmatista*, in Eco U., *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Bompiani, Milano (ed. orig.: 1992).
- Rorty R. (ed.) (1994), *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano (ed. orig.: 1967-1992; tr. it. parziale).
- (1998), *Achieving our Country*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Sandel M. (1984), *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in "Political Theory", 12, 1984.
- Santucci A. (1989), "Conseguenze delle Consequences of Pragmatism di Richard Rorty", in *Rivista di filosofia*, vol. LVVV, n.3.
- Taylor Ch. (1964), *Explanation of Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1984), *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna (ed. orig.: 1979).
 - (1985), *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2 voll.
 - (1993a), *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano [ed. orig.: 1989].
 - (1993b), *Reconciling the Solitudes*, McGill-Queen's University Press, Montréal & Kingston, London.
 - (1993c), *La politica del riconoscimento*, in Taylor (a cura di) 1993.
 - (1994), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig.: 1991].
 - (1995), *Philosophical arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Taylor Ch. (a cura di) (1993), *Multiculturalismo*, Anabasi, Milano.
- Tocqueville A. de (1968), *Sulla democrazia in America*, Utet, Torino [ed. orig.: 1835].
- Vattimo G. (1985), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.
- Vinci P. (1994), *Rorty lettore di Heidegger*, in Aa.Vv., *Specchi americani*, Castelvecchi, Roma.
- Wittgenstein L. (1967), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino (ed. orig.: 1953).
- Walzer M. (1998), *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari.