
LO SPAZIO DELLA FILOSOFIA

Salvatore Natoli

Discutere di RORTY all'intersezione di pragmatismo ed ermeneutica, significa assumerlo prioritariamente come emblema, vale a dire come il punto in cui vengono a confluire due modalità fondamentali della dissoluzione della scientificità della filosofia o più propriamente della filosofia intesa come scienza. Ecco, se c'è un interesse singolare in questo personaggio, è proprio dato da questa confluenza. Due grandi traiettorie con due diverse provenienze ambientali e di tradizioni che vengono, meno paradossalmente di quanto non si pensi, a confluire in un punto: la dissoluzione della filosofia come scienza. Allora, se così è, discorrere di RORTY diventa un'occasione aurea per parlare del senso della filosofia, perché proprio della filosofia ne va in questo bilancio. Una volta detto questo, si può ritenere che RORTY sia un pretesto utile per discutere della dissoluzione della filosofia come scienza, anche per una ragione che nel corso del nostro ragionamento emergerà sempre più chiaramente: RORTY è molto più significativo per la tradizione che mette in liquidazione di quanto non lo sia per l'apertura di nuovi orizzonti riguardanti il senso della filosofia. È più interessante per l'aspetto di rottura polemico provocatorio che ha soprattutto nel suo ambiente di provenienza, vale a dire nella tradizione filosofica americana, di quanto non lo sia per la produzione di nuovi effettivi campi di orientamento. E qui uso in un modo ben ponderato parole come "orizzonte", parole come "orientamento": infatti, almeno di una cosa RORTY ci ha avvertiti: la rottura non bisogna pensarla in termini di sostituzione di centralità. Se la rottura rispetto alla tradizione filosofica la si pensa in termini di sostituzione di centralità, ancora una volta si torna nello schema tradizionale della filosofia. E allora, se non la si pensa in questi termini, bisogna pensarla più che altro come uno spazio. Si tratta proprio di quello spazio che ci viene incontro

nel nostro andare. Bisogna dunque trovare l'orientamento in esso. Ora, noi non possiamo conoscere i limiti di questo spazio se non percorrendolo; ne possiamo fissare la misura solo attraverso il nostro orientarci in esso. In ciò c'è indubbiamente un elemento di innovazione e di scoperta ma esso non ha il carattere della definitività, proprio perché è costituito dall'*impossessamento* dello spazio attraverso l'*andatura*, in questo senso si può parlare di confluenza di pragmatismo ed ermeneutica.

Accedo quindi alla prima parte di questa mia analisi enucleando gli argomenti con cui RORTY mette in questione la forma classica della filosofia. Perché e in che senso il pragmatismo e l'ermeneutica mettono in liquidazione la scientificità della filosofia o la filosofia come scienza? RORTY ritiene che anche a proposito della filosofia si debba in un certo senso parlare di secolarizzazione. Alla filosofia sta accadendo né più né meno quello che è accaduto alla religione. Quando la religione si è secolarizzata è diventata la filosofia (che in *Conseguenze del pragmatismo*, RORTY segna con la lettera maiuscola: la *Filosofia*). Quindi, la secolarizzazione della religione, la centralità del fatto religioso-teologico, si è tradotta in centralità della Filosofia; non a caso RORTY fa nascere la filosofia come scienza in senso stretto con l'età moderna, con CARTESIO (e qui probabilmente si possono avanzare alcune riserve). Ad ogni modo prima non c'è la filosofia, ma c'è una centralità della teologia. Tutti, a livello di manuale, sanno che nel medioevo la filosofia era considerata una *ancilla theologiae*. Certamente la filosofia aveva una sua specificità, ma la definizione dello spazio della sua specificità era all'interno della teologia, tanto più che la filosofia, in quel contesto, era chiamata, teologia naturale. Di contro alla teologia rivelata c'era la teologia naturale. La teologia naturale copriva un ambito, uno spazio di oggetti che era pressoché analogo a quello che sarà poi della filosofia: quando la teologia si secolarizza diventa filosofia. Noi siamo ora in una fase che, usando il linguaggio di RORTY, possiamo definire di secolarizzazione della filosofia. La filosofia, che aveva questo posto centrale e lo aveva nella forma di teoria della conoscenza e di epistemologia, si secolarizza: ormai non si può più parlare di filosofia in questo senso. La filosofia, assunta come teoria della conoscenza e come epistemologia, si può ritenere finita e vedremo il modo e la forma in cui si consuma questa fine. La forma scientifica del filosofare appare fondamentalmente con l'impianto cartesiano. In proposito è da sottolineare come in area anglosassone, vi sia una stretta connessione tra teoria della conoscenza

ed epistemologia. A differenza della nostra cultura, dove per "epistemologia" si intende in genere la filosofia della scienza, nel mondo anglosassone si intende per "epistemologia" soprattutto la teoria della conoscenza. La filosofia della scienza si inquadra quindi dentro la teoria della conoscenza come la forma migliore e più alta di conoscenza. Ed è questo il motivo per cui in RORTY c'è una successione dinastica tra il momento metafisico, il momento più propriamente cognitivo, teoria della conoscenza, e il momento più specificatamente positivista: c'è una successione dinastica. In queste scansioni ritorna fondamentalmente la stessa determinazione: l'assolutezza della verità intesa come corrispondenza con un'altrettanta assoluta realtà. Ora, nella secolarizzazione della filosofia viene meno appunto l'assolutezza della verità come adeguazione ad un'altrettanta assoluta realtà.

Nella tradizione della filosofia vi è un postulato secondo cui la verità non è né può essere altro che adeguazione alla realtà. La definizione classica della verità, già di origine platonica (vedi appunto il *Sofista*) è l'*adequatio rei et intellectus*: c'è verità perché c'è un'adequazione dell'intelletto alla cosa. Quindi l'essenza della verità è costituita, secondo questa dizione della verità, dal "rispecchiamento". Non a caso nel suo saggio di critica della epistemologia RORTY impiega come titolo *La filosofia senza specchi*. La presupposizione di una relazione perfetta tra pensiero e realtà dà luogo ad una filosofia della specularità e a tale scopo torna buona la metafora dello specchio. Lo specchio, infatti, tanto meglio rispecchia quanto più è trasparente, è tanto più certo quanto meno è attraversato da ombre che ne deformano le immagini impresse. La verità, nella sua dimensione più radicale, equivale a "dire la cosa stessa". Non è da dimenticare ad esempio, come il progetto della fenomenologia di HUSSERL era proprio quello di andare alle cose, fare essere le cose così come sono, togliere l'ombra del vissuto, purificare gli *Erlebnisse*: in questo senso HUSSERL è anch'egli erede di quel processo di purificazione platonico-cartesiano che avanza la pretesa della massima oggettività. Lo specchio diviene la cosa stessa: quando è annullata qualsiasi dimensione di disturbo, lo specchio e la cosa vengono ad essere una cosa sola. Tutta la costruzione epistemologica a partire da CARTESIO è questo tentativo di adeguazione perfetta della rappresentazione con la cosa. Questo culmina con HUSSERL, ma è un culmine che veramente è una dinastia se si pensa che l'HUSSERL maturo intitolerà una delle sue opere fondamentali e decisive *Meditazioni*

Cartesiane, ove di nuovo viene ripreso e vigorizzato il modello della trasparenza. Che cos'altro è l'*epoché* se non appunto l'abbattimento delle ombre in modo che si possa andare alle cose stesse? Il progetto della filosofia a partire dall'età moderna tende ad azzerare ogni discrepanza residua o possibile tra pensiero e realtà e proprio per questo non può formularsi altrimenti che in termini di "garanzia".

Questo concetto di "garanzia", mi si consenta una breve parentesi, era molto meno presente nella tradizione antica: nel mondo antico il tema della garanzia non era centrale. Nel mondo greco non c'era l'idea di una separazione tra il pensare e l'essere. I Greci, al contrario dei moderni non si ponevano nessuna questione metodologica circa l'essere, ma l'essere era appunto quell'immediato ed inquestionabile orizzonte entro cui si dava la differenza di vero e di falso. Il terreno di opposizione era infatti essere e divenire e non essere ed apparire. L'indeterminazione dell'apparire, e perciò l'errore, era superabile in quanto riducibile all'identità dell'essere. Ora, all'interno della notizia immediata dell'essere si configurava l'universo delle essenze in forza del quale le cose erano identiche a sé stesse e perciò stesso identificabili e conoscibili.

La proprietà fondamentale di una cosa è ciò che è permanente nel variare degli accidenti; ora ciò che è permanente nel variare degli accidenti è ciò che fa essere la cosa stessa, ossia la cosa esiste in forza di quella proprietà che la fa essere e la proprietà che la fa essere è proprio quella che permane. Nel mutamento della cosa c'è quindi un principio di stabilità: ecco perché nel mondo antico il problema non è posto in termini di "apparenza-realtà", dove diventa centrale il tema della garanzia, ma è posto nei termini di "essere-divenire". In questo senso la filosofia antica non è propriamente una epistemologia, perché appunto non conosce il tema della garanzia, ma è soprattutto una ontologia dove la notizia immediata dell'essere non può essere insidiata da errore, ma, al contrario, l'errore è dominato entro l'orizzonte sempre aperto della verità, dell'*alétheia*. L'elemento centrale della filosofia antica è l'essere e il bene. Non è occasionale che in PLATONE l'idea somma sia il bene, perché il bene è il principio realizzativo dell'essere e la "pienezza" ontologica costituisce lo spazio destinale della filosofia.

A fronte della certezza degli antichi, la filosofia moderna è caratterizzata. Nel momento in cui i moderni fanno cominciare l'essere con l'oggettività del mondo lo perdono come l'orizzonte da sempre aperto in cui

il mondo accade. Cosa vuole infatti trovare CARTESIO? Il punto di Archimede, il *fundamentum incussum veritatis* su cui costruire l'intero edificio del sapere.

Mi è parso opportuno fare questa distinzione perché come vedremo più avanti, RORTY la valorizzerà sia pure in un modo del tutto indiretto e in un contesto funzionale alla sua teoria della verità e della filosofia.

La filosofia a partire da CARTESIO era dunque epistemologia, teoria della conoscenza, ma era soprattutto richiesta di garanzia. Garanzia di che cosa? Garanzia della perfetta adeguazione fra Verità e Realtà. Quel che CARTESIO ha impiantato passa in KANT; lo troviamo infine in HUSSERL, nello stesso neopositivismo e soprattutto nel neopositivismo delle origini. Il problema fondamentale del neopositivismo logico era quello di ridurre gli asserti ai dati immediati d'esperienza senza l'integrazione di nessuna interpretazione. Basti in proposito ricordare Schlick e la questione dei protocolli. Il tentativo era: tanto più verità, tanta meno teoria. In senso stretto, il pensiero doveva ridursi al silenzio, perché la teoria era un elemento surdeterminante, era un segno di imperfezione perché, se le cose si potevano dire così com'erano, non c'era bisogno di una teoria. Nel corso del suo sviluppo, il neopositivismo ha cominciato a comprendere che in effetti intanto ci sono fatti in quanto questi fatti sono dichiarati in un'espressione, fino alla grande formula del WITTGENSTEIN del *Tractatus* "che il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose", e fatto è l'oggetto in quanto incluso in un enunciato, in quanto rilevato.

Non sarebbe mai possibile rilevare un oggetto al di fuori del suo accadere. L'oggetto si fa evento in quanto esiste solo nella situazione che lo pone. Il neopositivismo delle origini intende togliere, ed annullare il più possibile l'intervallo teorico, intende toccare direttamente le cose.

Il Pragmatismo secolarizza questo modello. La dimensione che il pragmatismo mette in luce è quella per cui non si può più parlare di una "verità" dell'esperienza ma di una "esperienza delle verità". Quando si dice "verità dell'esperienza" non è difficile associare questa formula ad un nome: KANT. Cercare la "verità dell'esperienza" vuol dire porre le condizioni di verità dell'esperire, e le condizioni di possibilità dell'esperire sono dati appunto dall'"a priori". L'"a priori" è ciò per cui la realtà è attinta nella sua verità, è, diciamo, *costitutivamente fondata*. La differenza tra soggetto e oggetto, tra mente e mondo, che nella tradizione precedente andava incontro a delle instabilità perché il reale era qualcosa di

presupposto al pensiero, questa dimensione di "realismo ingenuo" viene in parte ridotta e comunque il fenomeno viene legalizzato. In questa misura il reale viene assiomaticizzato e l'esperienza non si configura più come uno spazio di imponderabilità e di arbitrio. Tutto ciò che entra nello spazio della coscienza è perciò stesso bloccato nel sistema delle categorie. Resta sospeso in KANT, come ben sapete, il problema del *Noumeno*, questa eternità che tutto sommato continua a sussistere. In ogni caso questa eternità, in qualunque modo la si possa concepire, è pur sempre limitata nei suoi danni, ed è stabilizzata nell'Idea. Toccherà poi a KANT ampliare (e questo è un tema su cui RORTY torna) la *Critica* in una *Critica della Ragion Pratica* e in una *Critica del Giudizio* per potere, attraverso una partizione disciplinare della filosofia, recuperare l'intero, ed attingere la dimensione della "noumenicità" attraverso un processo che non sia meramente quello delle categorie. La "verità dell'esperienza" che costituisce il cardine della filosofia di KANT è proprio ciò che il pragmatismo mette al margine. Non si dà più una verità dell'esperienza, ma un'esperienza delle verità. La posizione del vero e del falso è qualcosa che si produce nell'attività stessa. Nel pragmatismo l'attività è da intendere come il comporsi determinato di un *campo di esperienza*, dove accadono sistemi di relazione comunicativa. E tra le tante forme di relazione c'è anche quel tipo di relazione che noi diciamo cognitiva, in cui si intuisce che ci può essere il riferimento ad una Realtà rispetto alle asserzioni. Il problema del pragmatista non è tanto quello di negare questa intuizione, ma è quello di farla valere come un'intuizione all'interno di una prassi in generale, in cui questa intuizione si costituisce come momento. Se questa intuizione si assume al di fuori del contesto in cui essa appare e la si fa diventare dominante, allora questa intuizione (che c'è una realtà) comincia a diventare normativa di tutta la prassi, e tutta la prassi viene orientata a trovare questa realtà che sta in sé. Al contrario, se l'intuizione che c'è un qualcosa di reale rispetto alle asserzioni è guadagnata all'interno di una prassi comunicativa, allora questa stessa intuizione risulta da un lato derivata, dall'altro sottodeterminata. In tal caso, non tutta l'attività viene concentrata su questa intuizione, ma l'intuizione diventa un momento di orientamento nell'interno della comunicazione. Nel processo di composizione delle relazioni comunicative, nel processo di formazione dell'esperienza, anche l'intuizione che c'è un qualcosa di Reale rispetto a ciò che si dice ha un suo peso; ma la determinazione del peso noi la possiamo

autenticamente *comprendere* soltanto quando cogliamo l'intero della prassi. Non cogliendo l'intero della prassi noi potenziamo questa realtà, e potenziando questa realtà la rendiamo talmente dominante da far sparire tutta la dimensione comunicativo-pragmatica. Nello stesso tempo questa *cosa* talmente dominante finisce per essere da un lato deviante e dall'altro irrilevante. La Realtà diviene un ingombrante presupposto che lungi dal risolvere i problemi del comprendere la prassi, produce antinomie ulteriori nella prassi stessa. L'oggettività del reale o la pretesa di Realtà assoluta non solo è deviante, ma è non chiarificante: essa fa insorgere falsi problemi. Se noi cogliamo l'esistenza di realtà nella procedura discorsiva e la valutiamo come un momento che si inserisce nel processo della comunicazione, come una intuizione che c'è dentro al discorso, allora noi ne possiamo determinare anche il grado di significanza nell'intero della prassi. Sotto questo aspetto RORTY valorizza quell'aspetto del pragmatismo più olistico, che è rappresentato da DEWEY. Per altro verso egli nutre riserve, e comunque non valorizza il pragmatismo nell'accezione "peirceiana" in quanto gli pare eccessivamente costruito sul categoriale, cioè sulla modellizzazione scientifica. Si tratterebbe di vedere se in PEIRCE accade proprio questo ma, in ogni caso, a scampo di equivoci quando Rorty parla di pragmatismo fa un riferimento prioritario alla dimensione "deweyana" di esperienza e natura, in cui la dimensione dell'esperienza di verità sta e non oltrepassa il processo di verifica; dove la verifica è l'istaurarsi effettivo della comunicazione rispetto ad un ambito problematico che è quello che di fatto si produce in un certo momento. Quindi vedete bene che nel pragmatismo non vi sia un'estrapolazione dal tempo, il che condurrebbe ad una eidetica generale, come tutte le nozioni che puntano su di una "realtà" assoluta e indiveniente. Ed è interessante notare anche, e su questo varrebbe la pena di riflettere più attentamente, la nozione fondamentale di "verificazionismo", che nel pragmatismo non la stessa accezione che poteva avere nel primo positivismo. Ricordate bene che la rottura fra il primo positivismo e POPPER è proprio data da questo: POPPER dice: "non c'è la possibilità di verificare una teoria; una teoria non può essere mai verificata, può essere solo falsificata". Ma stranamente l'opposizione di POPPER al verificazionismo è, secondo la logica pragmatista, ad esso speculare, perché in ambedue i casi si presuppone un'assolutezza di verità: nel primo caso come attingibile, nel secondo caso come non attingibile, ma idealmente proponibile. Quando il

primo positivismo dice: "Una proposizione è vera perché è saturata dal reale", annulla lo scarto fra l'asserto e la cosa. Non è possibile che fra l'enunciato e la cosa si possa introdurre un minimo intervallo ed una disidrenza. A questo punto il momento della teoria viene ridotto e la verità è raggiunta: c'è un contatto perfetto fra enunciato e cosa. In questo caso abbiamo verificaione. Al contrario POPPER dice: "questo non è vero, perché l'enunciato circa un dato non consente la riduzione totale del dato all'enunciato. Quando costruisco una teoria, questa teoria non può essere verificata, perché si può sempre supporre che qualcosa accada per ragioni non espresse nella teoria. Se così è, una teoria può essere solo falsificata, nel senso che può darsi sempre un evento che la confuti, mai uno che la verifichi. In che forma si può dunque attingere la verità? Solo per negazione, per *modus tollens*. C'è un punto in cui noi possiamo ritenere di essere nel vero, ed è l'accertabilità della disadeguazione tra teoria ed evento. Il pragmatismo può anche prendere per buono il falsificazionismo popperiano, ma quel che non condivide è il perdurare di un paradigma di assolutezza, vale a dire la sua centralità metodologica. Il criterio della congettura e della confutazione ha senso in un spazio di verificabilità costante che però non ha nulla da spartire con il primo positivismo. Il falsificazionismo non ci garantisce nella verità per il fatto stesso di salvaguardarci dall'errore. In ciò c'è ancora un presupposto di assolutezza ed una istanza garantista. Al contrario, al di fuori di ogni presupposto di assolutezza esiste uno spazio *continuo* di verificaione dato dalla pertinenza problema-soluzione. Si può agire senza verità e la verificaione di un asserto è data dal modo in cui esso soddisfa le esigenze della prassi. Nella prassi, cioè nel farsi della verità, c'è la verità: il che vuol dire che la Verità non è mai un'oggettività, ma è il farsi stesso della discorsività. E nel farsi stesso della discorsività accade quel caso singolare di forma discorsiva che è quello per esempio della confutazione, ed essa trova il suo significato all'interno di un'economia pragmatica.

Ogni cosa trova la propria dimensione nella prassi: ciò vuol dire che tutto viene compreso nel farsi stesso del linguaggio; ma il farsi stesso del linguaggio è un farsi d'esperienza, è il determinarsi storico-contestuale del mondo. In questo senso il pragmatismo attinge, sia pure per una modalità del tutto singolare di sviluppo, quella stessa dimensione che attinge l'ermeneutica: ambedue comprendono un qualsiasi evento, un qualsiasi dato (gli ermeneuti della prima maniera direbbero "un qualsiasi te-

sto''), rispetto al contesto. E il contesto è la prassi discorsiva.

La prassi discorsiva non può essere diversamente appresa se non discorrendo: ogni discorso è già nel discorso. Anche in questo caso viene guadagnato un altro aspetto della dimensione ermeneutica che è quello della pre-comprensione rispetto alla comprensione: qualsiasi accadimento di comprensione accade in un orizzonte che è già comprensione. Esiste uno sfondo materiale del discorso, dove con "materiale" non si intende il materialismo nel senso della "cosa" opposta alla "mente", ma materiale vuol dire il campo degli eventi che è a suo modo intrascendibile. Perché è intrascendibile? È intrascendibile poiché siamo localmente posti in esso. Trascendentale non come "a priori", bensì un trascendentale consegnato interamente alla temporalità: "l'evento discorsivo" o, usando il linguaggio "foucaultiano", "l'ordine del discorso". Ecco perché il trascendentale diventa trascendentale linguistico.

Il trascendentale linguistico, in questo caso, ha una particolare angolazione, nel senso che si considera la lingua come prassi discorsiva, come processo di comunicazione, e non la lingua (e questo lo riprenderemo tra poco) nella accezione della filosofia del linguaggio. La filosofia del linguaggio non intende la lingua come processo pragmatico della comunicazione, che può essere solo descritto all'interno della comunicazione stessa, ma intende il linguaggio a partire dall'analisi dei suoi elementi di base in forza dei quali si ritiene di attingere la verità della lingua. L'analisi del linguaggio ha carattere fondazionalista, ed è, a suo modo, corrispondente all'epoché cartesiano-husserliana ed, in ultima istanza, al modello dell'evidenza suprema.

Secondo la concezione pragmatista il linguaggio risulta comprensibile solo a partire dalla effettività della discussione. La misura della verità di un discorso è il modo in cui il discorso funziona. Ma il modo in cui il discorso funziona non è esperibile al di fuori del discorso, è come la nave di NEURATH: bisogna modificarla mentre è in movimento; non possiamo fermarla né tantomeno scendere da essa. Ci si ritroverà su una nave completamente diversa, perché l'avremo modificata camminando. Il linguaggio varia stando dentro al linguaggio: non c'è una possibilità di uscita. Il pragmatismo converge ancora una volta con l'interpretazione che l'ermeneutica dà del linguaggio: qualsiasi testo è comprensibile soltanto nel contesto. E il contesto è intrascendibile non tanto perché sia il "trascendentale", o perché sia *apriorico*, ma è intrascendibile per la sua

stessa località; si tratta di una sorta di trascendentale materiale al modo di FOUCAULT. Su questa base si capisce bene in che senso RORTY riutilizzi e si appropri del punto di vista foucaultiano. Si tratta di mettere in chiaro la relazione che corre tra testo-contesto, e ciò chiama in causa la storia. Ma anche qui, di che storia si tratta? Certamente non la storia come oggettività. NIETZSCHE ci ha insegnato che il metodo storico è l'ultima forma di presunzione di verità. Di qui l'antifilologismo nicciano. Quando si parla di storia o relazione testo-contesto, si parla del tipo di relazione che passa tra interpretato e interpretante: si ha a che fare certamente con una forma di relazione empatica ma anche con una selezione di strati linguistici dentro l'effettività del linguaggio. La storia di tipo ricostruttivo, ha la presunzione di dire rispetto al già avvenuto, quel che in assoluto è vero e quello che non è vero. In tal modo la storiografia erudita ritiene di attingere il massimo di verità col metodo attraverso cui si accertano i fatti. Un "metodo" talmente "vero" da rendere irrilevanti i fatti conosciuti. Ma il problema reale della storiografia è un altro: non si tratta di accertare l'assolutamente vero, di riconoscere quel che ha peso di verità, quel che è interessante per noi. I fatti non avrebbero alcun interesse, se non fossero relazionati alla nostra situazione attuale di parlanti. Ma se noi li consideriamo in base alla nostra situazione attuale di parlanti, allora non c'è metodo che tenga perché è l'orizzonte del nostro domandare che definisce il senso di quei fatti stessi. Anche in questo caso non si annulla la fecondità del metodo, ma la si dimensiona all'evento discorsivo come esperienza della comunicazione. L'evento storico, a questo punto, non ci dà tanto la verità dei fatti, e quindi la ricostruzione di una trasformazione continua: il metodo storico ci dà soprattutto un differenziale, un'apertura di campo semantico. Ci dà l'esperienza di uno scarto. Quello che al meglio ci dà la storia, ed in questo senso ha una grande portata cognitiva, non è tanto una linea contenutistico-ricostruttiva, ma è una linea decostruttiva, dove gli elementi di scarto, di cesura, di intervallo, di incommensurabilità, diventano più significativi degli elementi di continuità. In questo senso RORTY recupera bene la tradizione NIETZSCHE-FOUCAULT.

Lo spazio reale in cui avviene questo processo di decostruzione è quello spazio precomprensivo, che è l'attualità del dire, nella sua formazione storico-sociale, l'attualità del dire nel processo comunicativo in atto, in cui accade l'accordo e il disaccordo. Ora l'elemento importan-

te non è tanto l'accordo e il disaccordo. Al contrario, perché vi sia accordo e disaccordo è quantomeno necessario un elemento minimo di comprensione, e di traducibilità. L'evento discorsivo, l'orizzonte pragmatico, ha come suo carattere tipico, fondamentale, il fatto che qualsiasi evento linguistico è esperito nella forma di una traducibilità possibile. La traducibilità è ciò per cui avviene effettivamente la comprensione. Il problema non è tanto quello della esattezza o della determinatezza della traduzione, e in ciò, diciamo che RORTY discende a pieno titolo da QUINE. L'assolutezza della traduzione supporrebbe un elemento di commensurabilità tra i termini tradotti e quindi l'introduzione di un termine assoluto di verità, che prevarrebbe sulla prassi linguistica. Ricorderete tutti di diritto o di rovescio la critica fondamentale di QUINE alla tradizione neopositivistica più scaltrita, più sofisticata, e allo stesso CARNAP: è la critica al concetto di analiticità. Si esclude che possa esserci un qualcosa di analitico che sia significativo. Non ha alcun significato supporre qualcosa di intemporale, che occorrendo in qualsiasi mondo sia sempre vero.

La traducibilità è essa stessa un fatto d'esperienza: non è importante la traducibilità assoluta, ma è importante che, anche in una situazione di indeterminazione, resta sempre la possibilità nel contesto generale della relazione di una possibile comprensione. Non si tratta di una riduzione all'identità, ma di una comprensione dell'uso e quindi della praticabilità del rapporto comunicativo. Per cui quello che non si può ottenere in termini di espressioni verbali lo si può ottenere secondo altre forme della comunicazione, e del comportamento.

Quel che comunque è venuto meno è il punto di vista della verità che decide di ogni verità. Non esiste una conoscenza che decide di tutte le esperienze, ma ci sono esperienze diverse che producono eventi che noi chiamiamo anche "cognitivi". La configurazione formale è un modo di costruzione di nessi di inferenza, o se volete di grammatiche. Queste grammatiche sono sostanzialmente una testualità che ci deve orientare nella traduzione. In base ad equivalenze di comportamento possiamo ipotizzare una corrispondenza di significati e di strutture tali da poter modellizzare una grammatica con un'altra. La Grammatica non è l'Architesto, non è una grammatica "generativa" in senso chomskiano: la grammatica è un'elaborazione pragmatica essa stessa, è la generalizzazione o se si vuole la formalizzazione di un insieme di corrispondenza.

Linguaggio-evento, linguaggio-temporalità. Questa è una linea di pen-

siero già evidente in NIETZSCHE. Se così è, vi è una relazione stretta tra storia ed esistenza. Storia, esistenza, evento. L'orientamento dell'uomo nel mondo, la costruzione della sua immagine, quella che la cultura tedesca chiama *Bildung*, può compiersi soltanto attraverso l'attraversamento allargato del mondo storico. A questo punto il mondo non è più né la realtà che sta là fuori e che dobbiamo raggiungere, non è più una verità assoluta da cui tutto si può dedurre, ma il mondo è il *movimento nel mondo*. Se così è, l'oggettività del mondo non può che coincidere con il *movimento* della soggettività, ma la soggettività non può esser molto di diverso dal suo *oggettivo andare*, dal farsi e disfarsi delle sue forme. In tal caso viene a cadere l'opposizione soggetto-oggetto, "dentro-fuori". Non c'è più l'opposizione "mente-natura", ma la natura dell'uomo è in questo farsi storia, e, per converso la storia si fa natura. In questo modo è superata anche la falsa separazione fra "scienza della natura" e "scienza dello spirito". Infatti il rinvenimento della natura cos'altro è se non una esposizione linguistica di essa? Ma il linguaggio cos'altro è se non la forma naturale della comunicazione? Sono tante le conseguenze di questa modificazione: non c'è più una Realtà assoluta, non c'è più un mondo "là fuori"; non ha più senso parlare di adeguazione; c'è la fine delle coppie classiche: Mente-Realtà, Soggetto-Oggetto. A questo punto si consuma la filosofia come scienza, si consuma quella filosofia che si era costruita come una disciplina specifica, che aveva per oggetto, ricordate KANT, Dio, l'Anima, il Mondo.

La filosofia viene deperendo non perché ci sia qualcuno che la uccide, ma perché di fatto l'ambito della sua ricerca, che era definito da oggetti, diviene sempre meno capace di possedere quell'oggetto a cui fa riferimento: quando la natura diviene oggetto della fisica o delle scienze naturali, che cos'è la natura di cui parla la filosofia? Quando la cosmologia diventa una fisica, che cos'è la natura di cui parla la filosofia? Stranamente, ma è meno strano di quanto non si pensi, la filosofia era tanto più viva quando non era codificata come filosofia in senso moderno, quando non era pensata nella forma stretta di una disciplina. La filosofia si è svuotata dei suoi oggetti proprio a cagione della sua istanza di metodo, vale a dire in forza di quel principio della garanzia che l'ha istituita come epistemologia. Questa dimensione del deperimento è l'aspetto che RORTY considera di meno, perché la sua vis polemica è rivolta contro la filosofia come disciplina, la filosofia come tradizione accademica, come ce-

to. Nell'attacco nei confronti della filosofia come istituzione RORTY perde di vista l'importanza dello svuotarsi della filosofia avvenuto attraverso lo sviluppo reale e differenziato della scientificità. L'unica traccia di tradizione filosofica che ci può essere nella scientificità è data dal fatto che appunto si presuppone che esista nella scienza una oggettività che non c'è nelle altre forme di conoscenza e di comunicazione. Questo è l'unico modo, residuale e surrettizio, attraverso cui l'idea forte di Realtà continua a permanere. Il buon senso comune, ritiene ormai che il problema della Verità è un problema che può riguardare solo le scienze naturali; se si parla di fisica c'è un regime di controllo e di verità, se si parla di letteratura non c'è un regime di controllo e di verità. L'unico residuo forte di Realtà è quello in forza del quale la scienza si riserva un dominio sul reale, pretende per sé autenticità e la rifiuta alle altre forme di conoscenza. Questa è l'unica eredità metafisica. Qui avrebbe ragione HEIDEGGER quando dice che l'ultima variazione della metafisica come oggettività è la scientificità: lo scontro fra HEIDEGGER e CARNAP si interpreta su questa base. CARNAP non può che diventare un esegeta a suo modo della scienza. Egli apprende i criteri del retto ragionamento dalla prassi scientifica, proprio perché nella prassi scientifica si è consumata l'estrema eredità della filosofia, l'oggettività.

Questo ragionamento non riesce più a funzionare nel momento in cui, e non entro nel dettaglio, anche per la scienza, attraverso il processo di decostruzione, attraverso un'indagine genealogica, si può mostrare che l'oggettività è meno certa di quel che si pensi e meno che mai si può parlare di Realtà assoluta. L'oggettività scientifica è anch'essa ridicibile all'interno di operazioni di carattere pragmatico. E qui vi rinvio a quella sezione de *La filosofia e lo specchio della natura* in cui RORTY parla di KUHN. In KUHN c'è proprio il tentativo di mostrare che la scienza non ci dice che la realtà "sta là". Essa non è vera perché dichiara così com'è il mondo, ma fondamentalmente la scienza è il risultato di una competizione di teorie, dove la competizione non è tanto una lotta in termini di verità ma di successo. Ricordate la polemica, anche forte, fra KUHN e POPPER, in cui POPPER diceva che le rivoluzioni sono una competizione calda in cui ad un certo momento la posizione più vera vince, mentre KUHN dice che non è questo il processo attraverso il quale un paradigma scientifico diviene egemone. Al contrario si tratta di una trasformazione molto lenta in cui l'arrivare a vittoria non è deciso attraverso un confronto diret-

to, non c'è uno spargio fra le teorie: c'è un modo insinuante, logorante, in taluni casi casuale. Infatti per l'impiantarsi di una teoria passano secoli: per arrivare alla cosmologia newtoniana, il movimento di trasformazione s'impianta quanto meno alla fine del medioevo. C'è un arco di più di duecento anni. In proposito è interessante seguire tutto il discorso che fa KUHN, e in parte quello che fa FEYERABEND, sui criteri di legittimità nella scienza dove si mostra ad esempio come Bellarmino nel contesto in cui si muoveva poteva con tutta legittimità opporsi a Galileo. La posizione galileiana tutt'al più era assumibile come ipotesi. Il senso generale del mondo era ciò su cui aveva titolo a decidere la teologia; la fisica aveva tutt'al più titolo di legittimità per risolvere alcuni problemi pratici. Questi processi, queste forme di legittimazione argomentativa, diventano discriminanti con l'impiantarsi di una certa griglia, così direbbe FOUCAULT. Ora l'impiantarsi della griglia non è un qualcosa che si decida per convenzione, ma è ciò in cui ad un certo momento ci si viene a trovare e la modificazione di una prassi linguistica, i termini non sono più quelli di prima, accade di discutere con un lessico in parte inedito e in parte trasposto. La storia della scienza mostra che la scienza è cresciuta attraverso una riduzione al falso di ciò che in precedenza era ritenuto vero. Ora se si accetta che l'attuale verità è candidata ad un errore si cade in un'autocontraddizione. Per evitare dunque tale autocontraddizione bisogna rinunciare alla nozione assoluta di verità. Questo è ciò che, ad esempio, nota CANGULHEIM a proposito dell'evoluzione del normale e del patologico. In base a quanto finora si è detto, si può convenire con RORTY che la Filosofia con la F maiuscola, intesa come epistemologia e teoria della conoscenza è venuta meno. Per altro verso, quando RORTY dice "io ritengo che l'atteggiamento corretto sia quello ermeneutico", deve necessariamente porsi al di fuori della filosofia con la lettera maiuscola. Se così non fosse ribadirebbe, come sempre è avvenuto nella storia della filosofia, la centralità della Filosofia: una posizione assoluta, contro un'altra. Sarebbe, come sempre, un rapporto di negazione-successione: la filosofia cartesiana parte come un'operazione di grande negazione, e finisce col dire "la vera filosofia sono io"; l'Illuminismo sviluppa una procedura di grande negazione, e conclude: "la filosofia sono io, sino a questo punto avete sbagliato: adesso c'è la verità". La posizione è sempre nei termini di vero-falso. L'ermeneutica, se vuole con senso rilevare la fine della Filosofia con la lettera maiuscola, tutto può essere tranne che una filoso-

fia. A questo punto, come si configura l'Ermeneutica? RORTY dice, riprendendo peraltro una formula che proviene da SELLARS, che "la filosofia è capire come le cose formino un tutto coerente nel senso più alto". Se così è, la filosofia verrebbe ad essere una dimensione in base a cui si entra in discorso con una attenzione non tanto alla Verità, ma al discorrere come tale: un'attenzione agli eventi della comunicazione, e soprattutto un'attenzione a quegli eventi della comunicazione che sono quelli più aleatori, quelli più occasionali, quelli meno convenzionali. RORTY è il primo a capire che esiste uno statuto normale della comunicazione. Se io vado dal medico perché sono ammalato, suppongo che il medico sia nelle condizioni di discriminare rispetto al mio malessere entro un quadro, che è quello della medicina clinica, ed entro questo quadro egli è capace di decidere se darmi un farmaco piuttosto che un altro, se impiantare o no una terapia. C'è certamente una connivenza fondamentale tra il medico e il paziente poiché ambedue condividono quello statuto disciplinare detto "medicina" entro cui certe malattie vengono curate o comunque vengono disciplinate e considerate.

In genere gli standard comportamentali ritenuti normali sono caratterizzati da una relativa continuità, o, come avrebbe detto PEIRCE, da un abito. Ma gli abiti si formano e quel che in un certo momento o in un certo spazio è ritenuto ovvio, non sempre lo è stato. Per altro verso, la cosiddetta verità assoluta spesso non è stata nulla di più che l'inerzia dell'ovvietà. Se così è, non si può sfuggire al predominio dell'ovvio se in certo senso non lo si problematizza. Il pragmatismo problematizza l'ovvio, poiché lo risolve nel contesto della sua genesi e fa dunque apparire la necessità come una qualunque casualità. In tale circostanza, l'ovvio è spogliato dal vero, ma nel contempo non è più ovvia neppure la verità. Quel che è norma torna ad essere caso, ma casuale è proprio ciò che non ha scopo. La filosofia si avventura ad indagare l'aleatorietà del caso e perciò stesso si emancipa dallo scopo: tanto basta perché essa non possa più essere ricondotta all'ovvio. Se ciò è vero, la filosofia non può essere fondante, ma solo edificante. In questo senso si può smettere ad ogni momento di filosofare poiché la filosofia ha perso necessità o comunque ha sempre meno a che fare con ciò che un tempo non solo era ritenuto necessario ma imprescindibile.

Grosso modo la riflessione di RORTY accede a quest'esilio e per molti versi può essere condivisa. Dal momento che la filosofia non può più

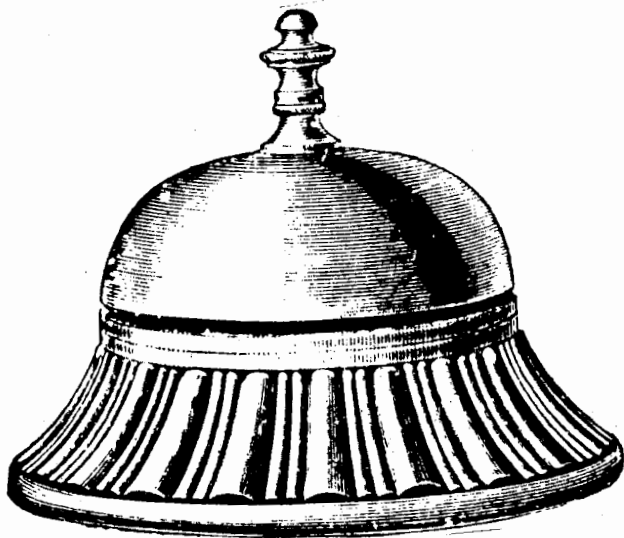
dire la parola ultima sul mondo non le resta che discorrere indefinitamente su tutte le cose del mondo. Questo e non altro faceva Socrate. Ma se è così, ritorniamo all'*origine*.

La filosofia non può essere nulla di più che un infinito intrattenimento per il semplice fatto che l'*infinito* non è trattenibile, e le reti dell'intelligenza non riescono a catturare il dio¹. Il filosofo non scioglie l'enigma del mondo, ma proprio da questa sfida è reso sufficientemente astuto da non rimanere impigliato. Si viene così disegnando il profilo alto della filosofia, il suo essere sapienza perché sa di non sapere e proprio per questo è implicata in ogni sapere e attraverso il sospetto e la derisione (filosofie edificanti) genera conoscenza, attraverso artifici sublimi di verità (filosofie sistematiche) sgomina la dogmaticità dell'ovvio. Sotto questo aspetto, le cosiddette "filosofie sistematiche" differiscono da "quelle edificanti" molto meno di quanto non ritenga RORTY e soprattutto sgorgano da una medesima curiosità. Le filosofie sistematiche hanno sempre mancato quella meta che avrebbe dovuto attingere in ragione della loro forma: la conoscenza esaustiva del reale. Proprio per questo è stato sempre facile opporre un sistema, o più d'uno, ad un altro e tutti avanzavano la stessa pretesa di assolutezza e di verità. L'obbiettivo è stato sempre mancato: quel che, al contrario, si è realizzato è stata una metamorfosi continua del vero nel falso, una lotta senza fine. Ma in questa lotta molto si è capito del mondo anche perché non esiste mondo senza che il reale sia interpretato. L'interpretazione fa, a suo modo, essere il mondo. I grandi sistemi sono essi stessi interpretazioni e proprio per questo non è necessario andare a cercare l'ermeneutica fuori dai sistemi. L'epistemologia storica di FOUCAULT e la ricostruzione-decostruzione che KUHN fa della scienza, nel momento in cui mostrano la congiunturalità di una teoria ed il suo incerto inizio ne svelano anche l'immanente ermeneuticità. L'ermeneutica, a differenza delle altre forme del filosofare è esplicitamente consapevole del fatto che ogni filosofia, anche quella più sistematica, è un'interpretazione il cui valore è definito dallo spazio della sua origine.

La filosofia non conosce definitività e proprio per questo si svolge come ininterrotta interpretazione. Se la filosofia fosse stata capace di dire una parola definitiva sul mondo si sarebbe davvero smesso di filosofare. Al contrario, a filosofare si continua perché nulla di definitivo pare possa essere detto. Sotto questo aspetto, è vero che si può ad ogni momento smettere di filosofare, ma con ciò non tramonta affatto la *dimen-*

sione della filosofia. Proprio per questo, così come si smette di filosofare, si può ad ogni momento ricominciare.

La filosofia sta sempre nel suo inizio ed in questo senso è impossibile concepire un distacco dall'origine². Ora proprio perché all'origine si appartiene da sempre e per sempre, è sempre possibile ricominciare a filosofare. In questo senso, l'ermeneutica più alta non può essere nulla di più che *affaticarsi* intorno al *sapere dell'origine*. Questo movimento non ha scopo, proprio perché insiste nel suo inizio: è svincolato da ogni cosa perché corrisponde ad una più alta necessità. Per comprendere questo bisogna intraprendere un diverso cammino lasciandosi alle spalle, come storicamente acquisito, quel che Rorty nella sua ricerca ha intelligentemente indagato.



1. Per una più calibrata comprensione della metafora del dio cfr. il mio scritto *L'incessante meraviglia*, in *Baillamme*, n. 1, aprile 1987, Milano, Editoriale del Drago.

2. Sul motivo dell'origine cfr. il mio saggio *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1988.