

GUIDO SEDDONE

**Ermeneutica e
filosofia del linguaggio.
Il contributo di Richard Rorty**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Ermeneutica e filosofia del linguaggio. Il contributo di Richard Rorty

di GUIDO SEDDONE

Richard Rorty è stato un pensatore imprescindibile per la formazione di noi giovani studiosi del pensiero filosofico contemporaneo. Egli è stato il primo a insegnarci che era possibile superare la frattura che si era creata sino agli anni '80 del Novecento tra pensiero analitico e tradizione continentale, due scuole di pensiero che si erano ampiamente distinte per stile di scrittura e per argomentazioni filosofiche. Leggere i testi di Rorty, significa imparare che è possibile confrontare Dewey con Hegel e Nietzsche, Heidegger con Sellars e Quine, Gadamer con Davidson, senza che nessuno di questi pensatori possa perdere la sua originalità e la sua appartenenza ad una specifica tradizione. Diversi fattori hanno contribuito alla genesi filosofica dell'opera di Rorty. Per prima cosa, Rorty, da giovane, iniziò a rivedere e a ridimensionare il metodo analitico allora molto diffuso nelle Università americane, le quali dopo l'annessione dell'Austria alla Germania nazista, avevano accolto nei propri dipartimenti filosofi del Neopositivismo logico, tra cui Carnap e Reischenbach. Quando nel '79 uscì *Philosophy and the Mirror of the nature*,¹ negli Stati Uniti i filosofi dibattevano di tematiche relative al problema del riferimento, delle rappresentazioni privilegiate, della distinzione analitico-sintetico, portando così avanti un atteggiamento epistemologico nei confronti della conoscenza. Questi filosofi secondo Rorty vanno considerati come gli eredi di Descartes e Locke, di coloro cioè che per primi hanno inaugurato una teoria della conoscenza, ponendo la questione degli oggetti mentali, cioè le idee, le rappresentazioni e le categorie che fanno della conoscenza una vasta facoltà di rispecchiamento della natura; compito dei filosofi sarebbe semplicemente quello di capire il funzionamento di questo specchio della natura in modo tale da spiegare il processo conoscitivo come un fatto legato alla natura della mente. Secondo Rorty, Russell, il primo Wittgenstein, i Neopositivisti e i loro seguaci americani, come Kripke e Field, sono i discendenti di questa tradizione epistemologica che ha inizio con Descartes e Locke, ossia co-

¹ R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of the nature*, Princeton (N. J.), University Press, 1979; trad. it., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.

loro che lui chiama “gli inventori della mente”, intesa come facoltà che, relazionando oggetti astratti e metafisici, quali le idee e le rappresentazioni, è in grado di fornire un fondamento alla conoscenza.² Con Cartesio nacque il problema di passare da uno spazio interno ad uno esterno e divenne paradigmatica sia l’idea di un mondo esterno da conoscere sia il problema di come organizzare l’insieme delle nostre rappresentazioni interne. L’empirismo di Locke, tenendo fede a questa esigenza, escluse che l’indagine razionale potesse andare al di là del fatto empirico, e ci propose un modello per cui la mente è come una *tabula rasa* su cui, attraverso gli stimoli dei fatti empirici, si scrivono i dati del mondo. Secondo Rorty, Locke sarebbe vittima della confusione tra spiegazione e giustificazione, cioè confonderebbe la spiegazione causale del modo in cui si arriva ad avere una credenza con la giustificazione del modo in cui si ha quella credenza; ciò avverrebbe perché

... gli scrittori del diciassettesimo secolo non consideravano la conoscenza come vera credenza giustificata. E questo perché non consideravano la conoscenza come una relazione fra una persona e una proposizione ... Ma Locke non pensava alla “conoscenza che” come alla forma primaria di conoscenza. Egli pensava, come aveva fatto Aristotele, alla “conoscenza di” come prioritaria rispetto alla “conoscenza che”, e in tal modo alla conoscenza come ad una relazione tra persone ed oggetti piuttosto che persone e proposizioni.³

Per Rorty, invece, il sapere non è il risultato di un confronto tra la mente ed il mondo (soggetto conoscente e oggetto conosciuto), esso è invece il risultato di una relazione tra un individuo e un insieme coerente di proferimenti che lui definisce come “vocabolario”. Il vocabolario per lui è un complesso coerente di proferimenti, credenze e certezze che risulta ancorato ad un preciso contesto storico; vocabolari sono ad esempio il cristianesimo, l’islam, il marxismo, il laicismo, ma anche le varie teorie scientifiche come la concezione Newtoniana dell’universo oppure la teoria della relatività, e così pure le varie forme d’arte, di scrittura, di poesia etc. Per Rorty la cultura è un complesso di vocabolari che determinano le nostre certezze, i nostri comportamenti e, per dirla con Wittgenstein, le nostre for-

² RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 104: «La scoperta della mente da parte di Descartes – la fusione di credenze e sensazioni nelle idee lockiane – ha fornito ai filosofi nuovo terreno su cui consolidarsi. Veniva offerto un campo di ricerca che sembrava prioritario rispetto agli argomenti sui quali vecchi filosofi avevano avuto delle opinioni. Si provvedeva inoltre un campo all’interno del quale era possibile la *certezza*, intesa in opposizione alla mera *opinione*».

³ RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 107.

me di vita (*Lebensformen*). Conoscere, quindi, significa relazionarsi con questi vocabolari, descriverne il loro limite e saperli porre in un contesto; da qui un altro termine famoso di Rorty, quello di contestualizzazione, cioè saper individuare per ciascun vocabolario il contesto storico e relazionale dove si è generato e dove opera. Così, sia attraverso la critica al concetto della mente proprio di buona parte della filosofia analitica, sia attraverso la scoperta del concetto di vocabolario (idea che Rorty ha probabilmente attinto anche dall'idea di incommensurabilità di Kuhn),⁴ il nostro autore ci invita ad abbandonare la concezione epistemologica di filosofia per approdare ad una concezione ermeneutica in cui ci si rivolge alla molteplicità dei vocabolari con cui l'uomo interpreta e vive il mondo. L'idea di ermeneutica di Rorty è affine a quella di Gadamer e Apel, anche se, a differenza di questi due, egli, da filosofo americano, è restio ad accettare la distinzione netta tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, in quanto considera sia le scienze della natura, sia le scienze dello spirito espressioni storiche e contingenti del conoscere ed interpretare. Le scienze dello spirito si occupano dei testi della tradizione, le scienze della natura si occupano dei dati di fatto, ma per un pragmatista come Rorty esse sono due forme differenti di gioco linguistico, l'uno basato sulla storicità e contingenza dei saperi, l'altro sulla solidità e coerenza dei dati di fatto che costringono lo scienziato ad agire entro i limiti della verifica empirica. Gli scienziati dello spirito dimostrano come spesso i vocabolari siano incommensurabili tra di loro, gli scienziati della natura al contrario dimostrano come i dati empirici sono commensurabili in quanto tra loro sempre coerenti. Rorty brillantemente propone di paragonare il rispetto tipico delle scienze empiriche nei confronti dei fatti, al rispetto dovuto alle regole di un qualche gioco che ci capita di giocare.⁵ Assumendo questa posizione naturalista presa parzialmente in prestito da Davidson, Rorty per primo ci ha insegnato a superare la distinzione tutta tedesca tra spirito e natura, insegnandoci a pensare all'uomo come un essere dotato di strutture linguistiche con si possono descrivere i fenomeni attraverso la scienza, gli stati d'animo attraverso l'arte e la poesia, il mondo della cultura e della conoscenza attraverso la filosofia, le vicende dell'esistenza attraverso la letteratura. L'uomo per Rorty è un soggetto che innanzitutto si relaziona con il linguaggio, i proferimenti e i vocabolari da cui acquisisce una formazione che è al contempo culturale e cognitiva; infatti attraverso il linguaggio

⁴ Cfr. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., pp. 245-254.

⁵ A proposito della relazione tra scienze dello spirito e scienze della natura, cfr. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., pp. 261-273; ID., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers – Vol. I*, Cambridge, University Press, 1991; trad. it., *Scritti filosofici I*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 107-126 e 153-168.

noi acquisiamo sia una identità culturale, sia delle strutture conoscitive con cui conoscere il mondo empirico. Egli così dimostra di aver armonizzato la lezione di Sellars sul nominalismo psicologico con gli insegnamenti di Gadamer sul concetto di *Bildung* e di cultura. Dal primo ha appreso che la consapevolezza umana, anche quella riguardo al dato empirico, non deriva dalle nostre sensazioni, ma deriva dall'apprendimento di un linguaggio attraverso cui ciascuno, sin da piccolo, sviluppa delle strutture cognitive caratterizzate dall'uso di inferenze formali e materiali. Dal secondo, invece, ha imparato che la filosofia è un fatto non sistematico e metafisico ma un qualcosa di edificante, storico e formativo.

Il carattere peculiare di Rorty è stato quello di aver incentrato la sua riflessione filosofica sul linguaggio, il che gli ha permesso di dialogare anche con i filosofi della tradizione continentale come Nietzsche e Heidegger. Nietzsche per Rorty è stato un vero maestro, il che dimostra la grande versatilità filosofica del pensatore americano, in grado di confrontarsi con linguaggi filosofici disparati, comparandoli in una maniera non eclettica ma, anzi, altamente costruttiva. Rorty considera Nietzsche il pensatore che per primo ha rivisto e superato completamente la concezione tradizionale di verità basata su concetti quali cosa-in-sé, soggettività, sostanza, metodo, sistema, metafisica. Il filosofo tedesco, dal suo punto di vista, è l'esponente di un pensiero creativo, libero e capace di plasmare nuove interpretazioni e prospettive. Egli avrebbe contribuito a porre fine alla distinzione tra cognitivo ed estetico così come la pose Kant; infatti se non c'è un unico modo con cui descrivere il mondo, questo avviene perché non c'è soggetto, non c'è sostanza, non c'è cosa in sé. Ciò che rimane in Nietzsche è soltanto la capacità artistica che ha ciascuno di noi di dar vita alla migliore opera d'arte; lo stesso sapere scientifico, spiegato attraverso questa chiave interpretativa, risulta essere una forma di interpretazione del mondo. Rorty accetta la lezione di Nietzsche e la paragona a quella di Dewey, soprattutto laddove entrambi criticano l'idea di conoscenza oggettiva estranea all'esigenze e alla natura umana. Infatti, ad esempio, in *Al di là del bene e del male* la critica al dogmatismo, non si presenta come una critica del valore di verità delle proposte dogmatiche, bensì come una opposizione all'idea che certe credenze si proponessero come valide per tutti; ogni credenza è valida per il suo portatore, ogni descrizione, così come ogni scelta di vita assume l'aspetto pragmatico che non ha bisogno di essere vera per tutti.⁶ A questo proposito uno dei passi che Rorty cita più spesso è la

⁶ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, VI, Milano, Adelphi, 1986⁴. Nel § 43 si legge: «Sono forse questi filosofi, sul punto di sopraggiungere, nuovi amici della 'verità'? Probabilmente lo saranno abbastanza: giacché tutti i filosofi sino ad oggi hanno amato le loro verità. Certo, però, non saranno dei dogmatici. Dovrebbe essere incompatibile con il loro orgoglio, e anche con il loro gusto, l'eventualità che

sezione del *Crepuscolo degli idoli* intitolata *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*,⁷ in cui, come è risaputo, viene messa in discussione la differenza tra realtà e apparenza, tra discorso Vero e Oggettivo e discorso che non ha alcuna pretesa di descrivere la realtà così com'è. Secondo Rorty questo equivale alla critica dell'idea che risale a Parmenide dell'esistenza di un Mondo opinabile da una parte, e di un Mondo e quindi di un linguaggio epistemico, scientifico, che non può essere messo in discussione dall'altra. Questa differenza ha condizionato tutta la storia del pensiero perché ha imposto la differenza tra un linguaggio ordinario legato alla dimensione dell'esistenza e del vissuto, e per questo non oggettivabile, e linguaggio scientifico, che godendo di uno statuto di oggettività e verificabilità, risulta essere epistemologicamente più importante del primo. Superare questo dualismo, per Rorty, significa superare una logora metafora filosofica che ci portiamo dietro da Parmenide sino al *Circolo di Vienna*, e raggiungere una condizione filosofica in cui non vi sono proferimenti di primo e secondo livello, ma dove è possibile un'interazione di codici linguistici e testuali. Secondo il nostro autore, la dicotomia realtà-apparenza è individuabile nella differenza sostenuta da molte correnti filosofiche tra scienza e poesia, la quale ci caratterizza in quanto Occidentali. In Parmenide essa si configura come distinzione tra *doxa* e *episteme*, nella filosofia contemporanea invece come critica al discorso immaginario da parte di Russell, Donnellan e altri realisti.⁸ Questa critica si basava sull'assunto che tutto ciò cui si fa riferimento deve esistere, il che comporta delle grosse difficoltà di fronte ad un proferimento come [1] "Le vicende di Amleto si svolgono ad Elsinore"; infatti in un ottica realista questo proferimento è ben diverso da uno come [2] "la formula chimica dell'acqua è H₂O". Le difficoltà per i realisti insorgono perché loro sostengono che il linguaggio debba essere ancorato alla realtà, e che i proferimenti debbano essere

la loro verità debba ancora essere una verità per ognuno: ciò che è stato fino ad oggi il segreto desiderio e il senso recondito di ogni aspirazione dogmatica. "Il mio giudizio è il *mio* giudizio: difficilmente anche un altro potrà vantare un diritto su di esso" – dirà forse un tale filosofo dell'avvenire. Occorre sbarazzarsi del cattivo gusto di voler andar d'accordo con molti. "Bene" non è più bene se suona sulla bocca del vicino. E come potrebbe mai esistere addirittura un "bene comune"! La parola contraddice se stessa: quel che può essere comune, ha sempre ben poco valore. Infine i fatti devono stare come stanno e sono sempre stati: le cose grandi sono riservate ai grandi, gli abissi ai profondi, le finezze e i brividi ai sottili, e per esprimerli sinteticamente con una sola parola, ai rari le cose rare».

⁷ NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, § V, in *Opere*, cit., VI, III, Milano, Adelphi, 1970³.

⁸ R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota, 1982; trad. it., *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 124 ss. In queste pagine come altrove Rorty intravede nel principio di non contraddizione di Parmenide la prima espressione della distinzione tra discorso vero e discorso immaginario, al punto che, secondo lui, l'idea dei neopositivisti delle condizioni per l'intelligibilità di una proposizione deriva direttamente da presupposti parmenidei.

collegati ai fatti. Invece per Rorty l'intelligibilità di [1] non è determinata dal fatto di raffigurare la realtà, bensì perché all'interno del testo di Shakespeare tale enunciato è perfettamente coerente e sostenibile; non è l'aderenza alla realtà ciò che interessa al pensatore americano, ma è la coerenza rispetto al contesto di provenienza di un enunciato. Rispetto al pensiero di Nietzsche c'è ancora un punto nell'opera di quest'autore che suggestiona particolarmente per la sua vicinanza con la speculazione di Rorty, ovvero le argomentazioni contenute nel saggio intitolato *Verità e menzogna in senso extramurale*, in cui la verità è definita "un esercito mobile di metafore". In questo saggio la verità è considerata come un qualcosa di usuale, di convenzionale, per cui essere veritieri significa utilizzare le metafore, le espressioni ereditate dalla tradizione.

Secondo Nietzsche l'idea di verità non ha avuto un vero e proprio ruolo nella genesi del linguaggio; il linguaggio, per lui, è stato creato dalla fantasia dell'uomo che si avvale di

metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti.⁹

L'idea di metafora come associazione libera di idee e immagini, comporta che attraverso il linguaggio l'uomo sia in grado di creare concetti e immagini; a livello di analisi del linguaggio la metafora è considerata un'apertura di senso sul mondo, una innovazione per il linguaggio.¹⁰ Questo è possibile se si considera il linguaggio non solo dal punto di vista della sua capacità ostensiva, ovvero di indicare gli oggetti, ma come una possibilità di dare una interpretazione della realtà. Se io dico [α] "il collo della bottiglia", dico una cosa paradossale, visto che il collo è proprio degli animali, non delle cose; eppure chi per primo ha usato [α], è riuscito a creare una immagine a suo modo veritiera della bottiglia, veritiera proprio perché quando noi usiamo [α] ci comprendiamo, proprio come quando diciamo [β] "il collo del gabbiano". Con la metafora noi realizziamo quella che Davidson chiama realtà senza riferimento,¹¹ ovvero una realtà fatta di parole e di associazioni che non sono basate sul rapporto monotono tra parola e oggetto. La critica nei confronti della monotonia del linguag-

⁹ NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, cit., III, II, Milano, Adelphi, 1973³, p. 361.

¹⁰ RORTY, *Scritti filosofici I*, cit., pp. 219 e ss.; ID., *Scritti filosofici II*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 18 ss; nonché D. DAVIDSON, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, University Press, 1984: trad. it., *Verità e interpretazione*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 240 e ss.

¹¹ DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 303-316 e 337-360.

gio ostensivo è presente anche nelle prime pagine delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein in cui si critica quella concezione del linguaggio che tende a saturare le possibilità creative della parola. Questo carattere estetico del pensiero nietzschiano ha decisamente influenzato Rorty, il quale all'inizio del suo saggio intitolato *Scritti filosofici II*, ha affermato che la filosofia post-moderna si dovrebbe piuttosto chiamare filosofia post-nietzschiana per il grande influsso che questo filosofo ha avuto nei confronti della critica al pensiero sistematico e metafisico.¹²

Il dialogo con i classici della tradizione continentale è proseguito anche attraverso una innovativa rilettura di Heidegger, attraverso cui Rorty avvicina tematiche del pragmatismo contemporaneo ad argomenti propri dell'ermeneutica, facendosi iniziatore di una coraggiosa armonizzazione tra due stili di scrittura filosofica prima di allora considerati incommensurabili. Ecco cosa lui scrive a proposito di un confronto teorico tra lo Heidegger di *Essere e tempo* e il Sellars di *Science and Metaphysics*:

Egli [Heidegger] ritiene che i tradizionali pseudoproblemi della relazione del linguaggio con gli *enti*, problemi ingenerati dal rappresentazionalismo, vadano risolti con la scoperta del primato del sociale. Ma egli pensa che "verità" designi ancora un tema filosofico centrale: la relazione, vale a dire, fra l'*Essere* e le mutevoli "comprensioni dell'Essere" [*Seinsverständnisse*]. Perciò Heidegger distingue fra correttezza ed apertura, fra *Richtigkeit* e *Erschlossenheit* o *aletheia*. L'apertura è una relazione tra vocabolari, sistemi concettuali e Essere, che si contrappone alla relazione di correttezza che sussiste fra enunciati ed enti. Sellars compie lo stesso tipo di mossa. Egli ritiene che la tradizionale problematica rappresentazionalista della relazione del linguaggio e del pensiero con il mondo si risolva riconoscendo che, come scrive in *Science and Metaphysics*, «asserti semantici del tipo di quelli formulati da Tarski e Carnap non asseriscono relazioni fra entità linguistiche ed extralinguistiche». Sellars delinea la sua interpretazione della nozione di verità come prassi sociale in questo modo: «per una proposizione essere vera significa essere asseribile ... correttamente, in accordo, vale a dire, con le pertinenti regole semantiche e sulla base delle informazioni aggiuntive, pur se non specificate, che queste regole possono richiedere» ... Al pari di Heidegger, però, Sellars non si accontenta di lasciare le cose a questo punto. Dopo aver analizzato la verità come S-asseribilità, procede a trattare la questione concernente quello che accade quando le stesse regole semantiche mutano, quando abbiamo una variazione di "sistema di riferimento". È a questo punto che egli introduce la nozione di "adeguatezza della raffigurazione". La raffigurazione è per Sellars quello che l'apertura è per Heidegger. È la dimensione in

più che mette le pratiche sociali in relazione con qualcosa che va oltre di esse, e che recupera in tal modo la problematica greca della relazione dell'umanità con il non-umano ... Nel caso di Sellars questo qualcosa di non-umano è il "mondo"; nel caso di Heidegger è "l'Essere".¹³

Il confronto tra Heidegger e Sellars come si può vedere si regge sull'assunto che entrambi abbiano adottato una strategia pragmatica per spiegare il linguaggio e il relazionarsi dell'uomo con il mondo.

Questa strategia, secondo Rorty, è comune a tutti gli anticartesiani, cioè a tutti quei pensatori che hanno abbandonato l'idea della conoscenza come risultato di rappresentazioni privilegiate sul mondo, privilegiando l'idea di un soggetto che spontaneamente crea e produce strutture concettuali ed interpretative stimolato dalla pressione proveniente dalla realtà esterna. La conoscenza da rappresentativa diventa propositiva e si caratterizza come sfera di edificazione, crescita e rinnovamento del sapere inserita in un preciso contesto storico e relazionale di forme di vita. Rorty comunque non nasconde delle riserve nei confronti del pensiero di Heidegger; infatti egli è convinto che Heidegger, soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, abbia ceduto all'impulso di trasformare il linguaggio in una seconda divinità perché condizionato ancora dalla distinzione *a là* Dilthey tra *Geist* e *Natur*. Il linguaggio nel secondo Heidegger, infatti, assume i caratteri di una super-entità di cui l'uomo e la poesia sono semplici emanazioni, per cui in definitiva non è l'uomo a parlare il linguaggio ma è il linguaggio che parla l'uomo. Ciò non può essere coniugato con la concezione naturalistica del linguaggio che Rorty ha mutuato da Davidson, perché secondo questa concezione il linguaggio aderisce alle nostre pratiche ed è ancorato al vissuto.¹⁴ Non può quindi essere descritto nei termini di una super-entità che sovrasta e trascende l'operare umano; per Rorty il contributo più significativo di Heidegger è quello di *Essere e Tempo*, in cui si possono trovare degli espliciti riferimenti al carattere pratico e pre-rappresentazionale della conoscenza e del linguaggio. La svolta dal primo al secondo Heidegger da Rorty è spiegata nei termini di un passaggio da una visione sociale del linguaggio ad una in cui predomina la necessità di sfuggire al mondo della mera pratica, quel mondo che Heidegger aveva descritto nei termini di *man* ("si") e di *Geschwätz* ("chiacchiera"). La ricerca di una condizione più autentica, che alla fine di *Essere e Tempo* aveva portato alla formulazione dell'essere-per-la-morte, sarebbe per Rorty la causa di una concezione così trasfigurata e mistica del concetto di linguaggio propria dell'ultima fase del pensiero del filosofo tedesco; ma questa con-

¹³ RORTY, *Scritti filosofici I*, cit., pp. 203-204.

¹⁴ RORTY, *Scritti filosofici II*, cit., pp. 39-91.

cezione, agli occhi di Rorty risulta de-naturalizzata in quanto frutto del vano tentativo di staccare il linguaggio dalle nostre pratiche.

Il pensiero di Rorty è stato sovente criticato in particolare dai sostenitori di una sostanziale esogenia tra il linguaggio della tradizione continentale e quello della filosofia analitica. Egli è stato accusato di avventurarsi in interpretazioni improprie ed eccessivamente libere del pensiero di altri filosofi. Davidson e Quine, ad esempio, rifiutarono l'etichetta di pragmatisti che lui più volte utilizzò per definirli. Nell'altra sponda dell'Atlantico, gli studiosi di Heidegger, Hegel e Nietzsche considerano i suoi lavori poco rigorosi e scientifici. Ma il merito di Rorty, secondo me, va al di là delle mere dispute accademiche. Egli è riuscito attraverso la sua visione delle pratiche umane, del linguaggio, dei vocabolari, della contingenza dei saperi e dell'ironia a dare nuova linfa al dibattito filosofico, sottolineando ed in parte scoprendo la comune radice anti-rappresentazionale, pratica ed anticartesiana della filosofia del '900, che, come abbiamo visto, lui amava definire post-nietzschiana. In questi termini anche Davidson e Wittgenstein e non solo Heidegger e Derrida possono essere letti come eredi di quella critica all'idea di soggetto e di sostanza che ha contraddistinto l'anti-platonismo di Nietzsche. Allo stesso tempo, sempre grazie a Rorty, possiamo pensare ad Heidegger non come un complicato pensatore dal linguaggio mistico e misterioso, come molti interpreti ce lo presentano, ma come il fautore di una concezione sociale e antirappresentazionale del linguaggio.

