Reset

Tattica e idee per sinistra vincente

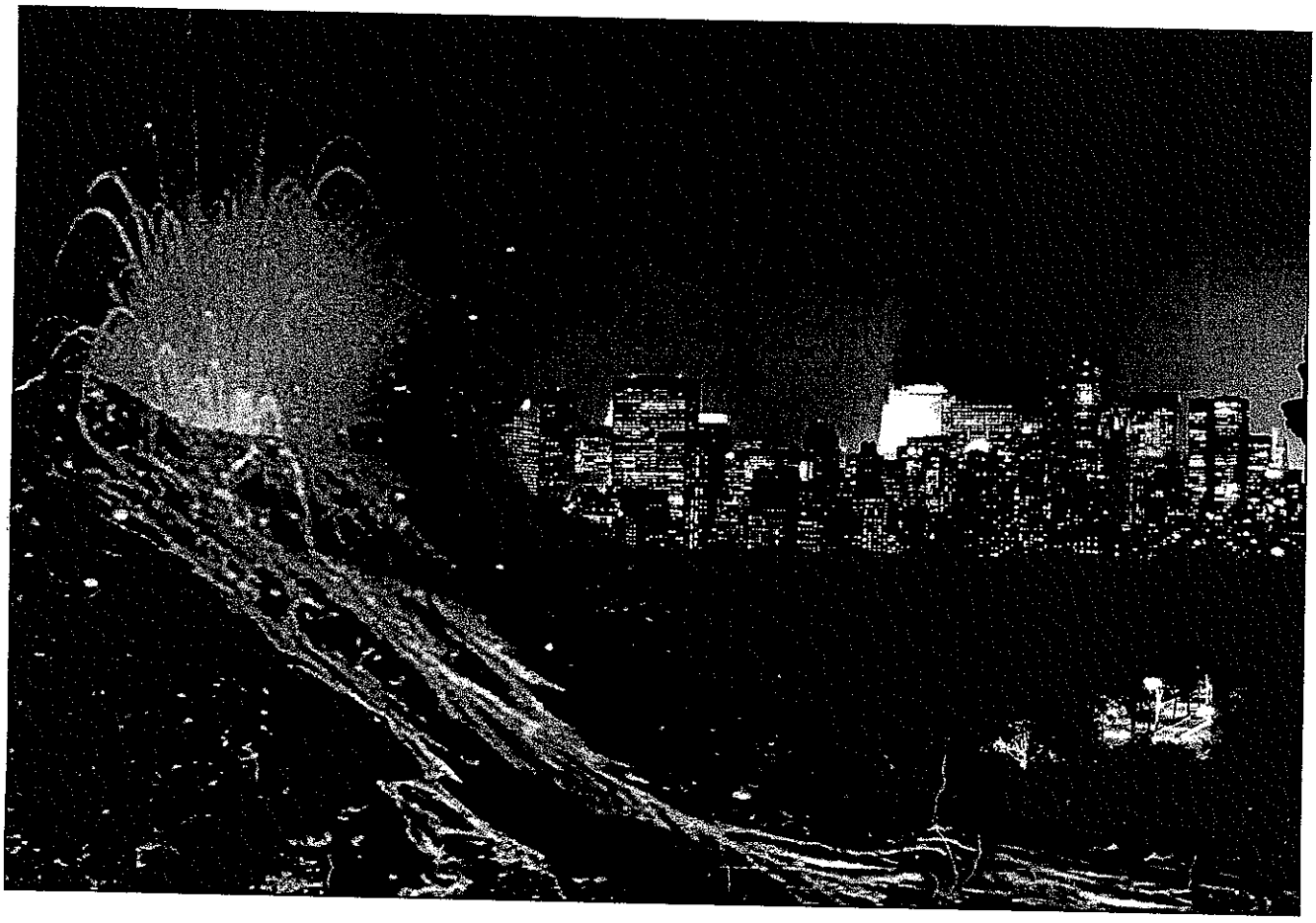
Anthony Giddens

Direttore
Giancarlo Bosetti

Novembre - Dicembre 2004 - Numero 86 Euro 8,00

Un mese di idee

Reset



Un'agenda per l'energia

Bosetti, Buonocore, De Biase, Del Vecchio, D'Orlando, Gras, Ovi, Rifkin, Landi, Lanni, Martinotti, Realacci, Regge

A che cosa serve la filosofia?

Ambrosi, Jahanbegloo, Rorty, Rovatti, Shayegan, Toscano, Veca, Venturi

Al Quaeda, marketing missionario

Jessica Stern, Arato, Assheuer, Arkoun, Di Castro, Fürstenberg, Goody, Oetker

ISSN 1594-9893

Per la politica è diventata inutile

di Richard Rorty

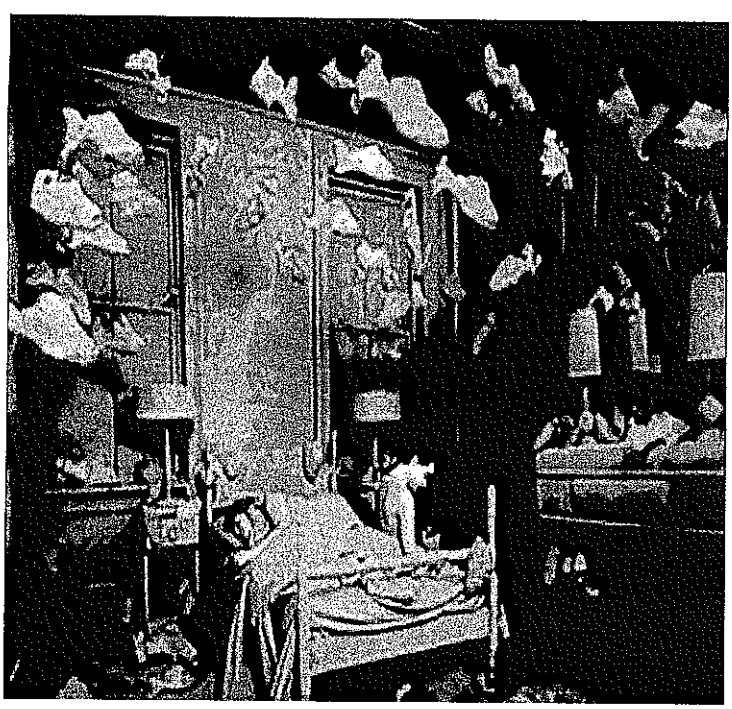
La filosofia è una scala su cui l'Occidente è salito e che poi ha gettato via Ha giocato un ruolo importante nell'aprire la strada all'insediamento di istituzioni democratiche. Ciò è avvenuto perché essa ha favorito la secolarizzazione dell'Occidente, mostrando come apparirebbero le cose se si lasciasse da parte la rivelazione religiosa e si assumesse che gli esseri umani dipendono dalle proprie iniziative – liberi di modellare le proprie leggi e le proprie istituzioni, di ripartire da zero. Oggi come oggi, però, la filosofia ha scarsa rilevanza nella vita politica di Europa e America.

Nel XVIII secolo, durante l'Illuminismo europeo, le differenze tra istituzioni politiche e quelle tra movimenti di pubblica opinione riflettevano, in effetti, differenti visioni filosofiche. Era meno probabile che i sostenitori dell'ordine costituito fossero degli atei materialisti di quanto non potessero esserlo coloro che volevano un cambio sociale rivoluzionario Ma non è più questo il caso, ora che i valori dell'Illuminismo sono per lo più dati per scontato, in Occidente. Al giorno d'oggi la politica è la battistrada e la filosofia le si accoda. Prima uno decide in base a una prospettiva politica e poi, se ha il gusto per quel genere di cose, va in cerca di una base filosofica. Questo gusto, però, è opzionale, e piuttosto eccentrico La maggior parte degli intellettuali occidentali sa poco di filosofia, e se ne interessa ancora meno Ai loro occhi, pensare che indirizzi politici riflettano convinzioni filosofiche è come pensare che sia la coda a muovere il cane di qua e di là

Nelle mie note, svilupperò questo tema dell'irrilevanza della filosofia per la democrazia. La maggior parte di quello che dirò riguarderà la situazione del mio paese, ma penso che in larga misura si possa applicare ugualmente bene alle democrazie europee. In quei paesi, come negli Stati Uniti, la parola «democrazia» è venuta gradualmente assumendo due distinti significati. In quello più ristretto, minimalista, essa si riferisce ad un sistema di governo in cui il potere è nelle mani di funzionari liberamente eletti. Chiamerò democrazia in questa accezione «costituzionalismo». Nel suo senso più ampio, essa si riferisce invece a un ideale sociale, quello dell'eguaglianza di opportunità. In questo secondo senso, una democrazia è una società in cui tutti i bambini hanno le stesse chances di vita, in cui nessuno soffra a causa dell'essere nato povero, o per l'essere discendente di schiavi, o per l'essere donna od omosessuale. Chiamerò democrazia in questa accezione «egualitarismo».

Se chiedete ad americani fortemente intenzionati a rieleggere il presidente Bush e che ritengano l'elezione del senatore Kerry un disastro se essi credano nella democrazia, saranno stupiti dalla domanda. Vi risponderanno che ci credono, ovvio Ma con ciò, tutto ciò che intendono è che credono nel regime costituzionale. In base a questa convinzione, costoro sono preparati ad accettare il risultato dell'elezione, qualsiasi possa essere. Se Kerry ha la maggioranza nei collegi elettorali, saranno arrabbiati e schifati. Ma non si sognerebbero di provare a impedire il diamento scendendo in piazza. completamente sconvolti dall'ic generali del Pentagono organizz colpo di stato militare per tenere Casa Bianca

Con lo stesso spirito, le persone siderano Bush il peggior presidei cano dei tempi moderni e che sp tutte le loro forze in una succ Kerry accetteranno, in novembre ti di quella che sarà senza dubbi zione molto combattuta. Infatti, sono costituzionalisti. Se Ker avranno un colpo al cuore. N resisteranno ad altri quattro anni nistrazione repubblicana piut fomentare una rivoluzione, o ass sivamente ad un colpo di stato cratici orientati a sinistra sono t volti nella difesa della Costituzio cana quanto lo sono i repub destra.



Democrazia, la doppia acce costituzionale ed egualita

Se chiedete a questi due gruppi, intendono per «democrazia», nor no la stessa risposta I votanti limiteranno normalmente a defir crazia come costituzionalismo governo di rappresentanti lil eletti Ma molti dei votanti di Ker cialmente gli intellettuali – diran merica – malgrado 220 anni di p libere elezioni – non è ancora crazia del tutto sviluppata Il lor che, anche se si tratta ovviamei democrazia nel senso costituzior ancora una democrazia nel sens rio. Infatti, l'uguaglianza delle non è ancora stata raggiunta. dicono, il gap tra il ricco e il po allargando invece che restrir potere si sta concentrando nell pochi

Questi democratici orientati a

Chi è

Richard Rorty

Richard Rorty, già professore a Princeton e oggi all University, è uno dei più importanti e originali fi temporanei Il suo ultimo volume tradotto in italia *e Progresso* (Feltrinelli, 2003)

La filosofia è una scala su cui l'Occidente è salito e che poi ha gettato via. Ha giocato un ruolo importante nell'aprire la strada all'insediamento di istituzioni democratiche, poiché ha favorito la secolarizzazione. Oggi come oggi, però, la filosofia ha scarsa rilevanza nella vita politica di Europa e America

ricorderanno il probabile destino dei bambini americani mal istruiti, bianchi e neri, allevati in una casa in cui il lavoro a tempo pieno di padre e madre fa entrare solo circa 40.000 dollari all'anno

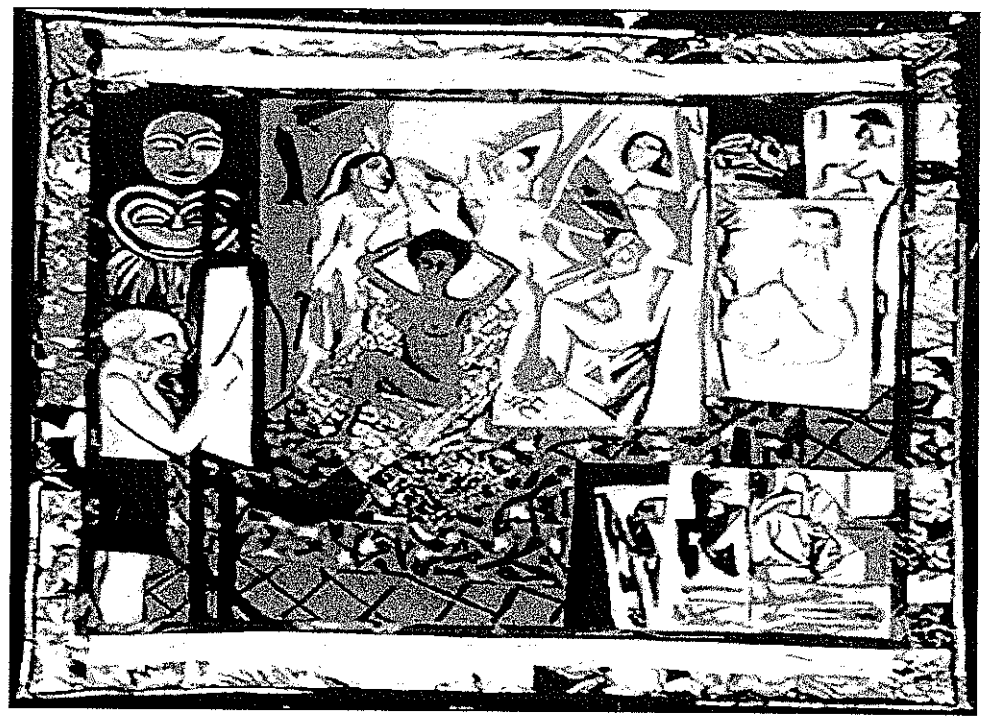
Sembra un mucchio di soldi, ma in America quel livello di reddito significa che i bambini in queste case sono privati di molti vantaggi e che, probabilmente, non saranno in grado di andare al college o di avere un buon lavoro. Per gli americani che si ritengono politicamente di sinistra, queste disuguaglianze sono scandalose. Dimostrano che, per quanto l'America abbia un governo democraticamente eletto, non ha ancora una società davvero democratica.

Sin da quando Walt Whitman scrisse il suo saggio *Democratic vistas* alla metà del diciannovesimo secolo, un settore consistente di opinione pubblica istruita negli Stati Uniti cominciò ad usare «democrazia» per indicare «egualitarismo sociale» piuttosto che, semplicemente, «governo rappresentativo». Usare il termine in questo modo divenne comune nella «Progressive Era» (periodo di storia americana corrispondente al lasso temporale 1890-1913, *n.d.T.*] e ancora più comune nel New Deal.

Quell'uso permise al movimento per i diritti civili guidato da Martin Luther King, al movimento femminista e a quello per i diritti di gay e lesbiche di presentarsi, volta per volta, come tentativi di «realizzare la promessa della democrazia americana».

Finora non ho detto nulla del rapporto tra religione e democrazia americana. È vero, però, che per comprendere l'attuale contesto delle concezioni costituzionaliste ed egualitarie di democrazia è importante mettere a fuoco che gli americani di sinistra tendono ad essere meno religiosamente influenzati e meno religiosamente attivi rispetto a quelli di destra. Coloro che sono di sinistra e credenti non provano con tanta energia a far incontrare le proprie convinzioni religiose con le proprie preferenze politiche. Trattano la religione come una questione privata, appoggiano la tradizione jeffersoniana della tolleranza religiosa e sono enfatici nel sottolineare la preferenza per la stretta separazione di stato e chiesa.

Presso la destra politica, invece, religione e convinzioni politiche sono spesso intrecciate. Non solo è sensibilmente più probabile che lo zoccolo duro dei votanti di Bush vada in chiesa rispetto ai fan di Kerry, ma è anche sensibilmente più probabile che si sentano vicini all'insistenza di Bush sulla necessità di eleggere rappresentanti che



come una nazione benedetta in modo speciale dal Dio cristiano. Amano dire che il loro è un «paese cristiano» e dimenticare che questa formula può essere offensiva per i loro concittadini ebrei e musulmani. Tendono a considerare l'emergere dell'America come unica superpotenza rimasta non quale accidente della storia, ma come prova di predilezione divina.

L'appello alla storia

A causa di questo diverso atteggiamento nei confronti della fede religiosa, si potrebbe essere tentati di ritenere che l'opposizione tra destra e sinistra politica rifletta una differenza tra quelli che pensano la democrazia come qualcosa con fondamento religioso e quelli che la pensano come qualcosa con fondamento filosofico. Come ho già suggerito, però, ciò sarebbe fuorviante. A parte pochi professori di teologia e filosofia, né gli intellettuali americani di sinistra né quelli di destra pensano alla democrazia, nell'accezione costituzionalista, come qualcosa avente uno dei due tipi di fondamento.

Se si chiedesse loro di giustificare la preferenza per il governo costituzionale, da entrambe le parti sarà più probabile un appello all'esperienza storica piuttosto che a principi religiosi o filosofici. Tutti, probabilmente, sottoscriverebbero il giudizio, spesso citato, di Winston Churchill, secondo cui «la democrazia è la peggior forma sono la migliore garanzia contro l'abuso di potere caratteristico delle vecchie monarchie europee e dei regimi fascisti e comunisti.

Anche gli argomenti che dividono sinistra da destra sul bisogno di una legislazione sociale egualitaria non chiamano in causa opposte credenze religiose od opposti principi filosofici. Il disaccordo tra coloro che pensano la propria fedeltà alla democrazia come fedeltà a una società egualitaria e coloro che non sanno che farsene del welfare state e delle regolazioni con cui il governo mira ad assicurare eguaglianza di opportunità non si gioca su basi religiose né filosofiche. Persino il più fanatico fondamentalista non cerca di argomentare che le Scritture cristiane forniscono ragioni perché il governo americano non usi i soldi di coloro che pagano le tasse per aiutare i bambini poveri ad andare a scuola. I loro rivali di sinistra non affermano che la necessità di usare i soldi di coloro che pagano le tasse è in qualche modo dettata da quello che Kant chiamò «il tribunale della ragion pura».

Usualmente, le argomentazioni tra i due partiti sono molto più pragmatiche. La destra afferma che imporre tasse alte per beneficiare i poveri porta ad una crescita di una pubblica amministrazione dominata da burocrati e ad un rallentamento dell'economia. La sinistra concede che esiste il pericolo di una iper-burocratizzazione e di un governo ultra-centralizzato. Essi

L'opposizione tra destra e sinistra politica in America non riflette una differenza tra quelli che pensano la democrazia come qualcosa con fondamento religioso oppure qualcosa con fondamento filosofico. Entrambi preferiscono piuttosto fare appello all'esperienza storica come legittimazione

sera al mattino, può gettare nella disoccupazione migliaia di persone e rendere loro impossibile nutrire, e ancor meno educare, i propri figli. La destra sostiene che la sinistra tende troppo ad imporre i propri gusti all'intera società. La sinistra replica che quello che la destra chiama «questione di gusti» è, in realtà, una questione di giustizia.

Argomenti del genere non discendono da un appello ad obblighi morali universalmente validi, ma dall'appello all'esperienza storica – l'esperienza dell'iper-regolazione e dell'iper-tassazione, da un lato, e, dall'altro, l'esperienza della povertà e dell'umiliazione.

Quelli di destra accusano quelli di sinistra di essere degli «stolti sentimentali» – liberali dal cuore tenero – che non capiscono la necessità di tenere l'apparato amministrativo al minimo per lasciar fiorire la libertà individuale. Quelli di sinistra accusano quelli di destra di non avere cuore – di essere incapaci o di non voler immaginare se stessi nella situazione di un genitore che non guadagna abbastanza soldi per vestire la figlia al modo in cui sono vestite le sue compagne. Questi scambi polemici si sviluppano ad un livello pragmatico e non è richiesta una sofisticazione teologica o filosofica per condurli. Né una sofisticazione del genere rafforzerebbe granché uno dei due fronti.

La differenza con l'età moderna

Finora ho parlato della forma che assumono, nell'America di oggi, i disaccordi politici, enfatizzando l'irrilevanza della filosofia sul merito di tali dispute. Sono andato sostenendo che né l'accordo tra destra e sinistra sul giudizio di mantenere un assetto di governo costituzionale né il disaccor-

Introduzione

Dalle torri gemelle a Platone, il dibattito continua

di Elisabetta Ambrosi

Il dossier pubblicato da «Reset» l'estate scorsa, dedicato ad indagare quanta verità, per così dire, contenesse la provocatoria tesi secondo cui l'11 settembre avrebbe decretato la fine del postmodernismo, ha suscitato grande interesse. Ad esso hanno fatto seguito, nel numero scorso e in quello attuale, altri, numerosi interventi di grande spessore filosofico. Si tratta certamente di un segno del fatto che l'idea, lanciata su «Prospect», tra gli altri, da Julian Baggini, giovane direttore di un *magazine* filosofico, porta con sé una serie di questioni che stanno parecchio a cuore al complesso di voci che compongono l'opinione pubblica attuale, in particolare la sua parte più sensibile ad aspetti filosofici: il tema degli «dispositivi» teorici che ci occorrono per garantire pace e sicurezza; quello del ruolo della filosofia nello spazio pubblico; quello, ancora più ampio, del modo attraverso cui distinguere ciò che ha un valore di verità e, conseguentemente, ciò che può essere caratterizzato come «buono», fecondo, positivo. Per orientarci in un insieme di suggestioni così vaste è, perciò, necessario riprendere per un momento i fili del discorso e capire quali siano precisamente i temi in questione e come essi si colleghino tra di loro.

Abbiamo, prima di tutto, l'argomento specifico della polemica, ovvero la (presunta) necessità di rivedere il paradigma post-modernista, affinché possiamo dotarci di strumenti filosofici migliori per criticare il terrorismo (ricordiamo nuovamente la vicenda che ha coinvolto Susan Sontag, accusata per la tesi secondo la quale anche i terroristi sarebbero in un certo senso eroi, almeno in riferimento al loro paradigma culturale). Questa singola polemica ha portato tuttavia subito con sé un dibattito più ampio sul tipo di legame esistente tra teoria ed eventi, ovvero sui modi in cui la riflessione teorica dovrebbe prendere atto dei cambiamenti storici, specie quelli di portata «epocale», per correggere i suoi limiti e le sue insufficienze.

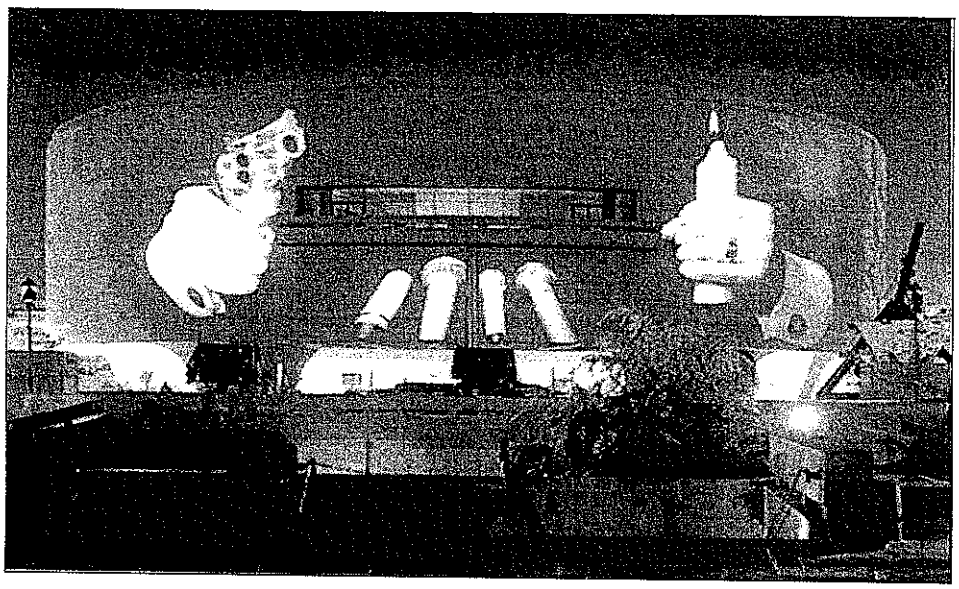
Ma i temi ricordati riconducono ad una ulteriore, assai più ampia, *querelle*, quella che verte sul rapporto sussistente tra ambito pubblico e ambito privato, rapporto che in qualche misura, pur essendo concettualmente del tutto distinto, è simmetrico, per alcuni, a quello esistente tra riflessione teorica e spazio «evenemenziale», storico: secondo una certa interpretazione, infatti, il privato sarebbe lo spazio appropriato per un'intima meditazione sull'esistenza, laddove la sfera pubblica rappresenterebbe la sfera della decisione politica, dell'azione, della ricerca di concrete modalità di convivenza onde evitare lo scontro continuo. In questa prospettiva, la proposta «choc» è quella di Rorty, secondo cui dovremmo servirci, per così dire, di Habermas nel pubblico e lasciare Derrida, e con lui i postmodernisti scettici, lui stesso compreso, per riflessioni private *à la Montaigne*. Rorty per la verità arriva a dire a dire che la filosofia non conta nulla – né dovrebbe contare – nello spazio pubblico e nell'ambito politico e, in un certo senso (ma non sarà quest'affermazione la conseguenza del fatto di averla ridotta agli angusti confini della casa?), ci serve a poco anche nella vita.

Alla provocazione rortiana – che tra l'altro lo caratterizza come un postmodernista anomalo, anzi forse come colui che in un certo senso, oseremmo dire, ha «tradito» alcune tesi chiave dei debolisti, come quella che rivendica una continuità tra etica e politica e insieme l'impossibilità di distinguere tra «fatti» pubblici e valori privati – risponderanno nel prossimo numero gli interventi di

Anche gli argomenti sul bisogno di una legislazione sociale egualitaria non chiamano in causa opposte credenze religiose o filosofiche. Le argomentazioni sono molto più pragmatiche: l'esperienza dell'iper-regolazione e dell'iper-tassazione, da un lato, e, dall'altro, l'esperienza della povertà e dell'umiliazione

do sulle leggi da emanare ha qualcosa a che fare con la convinzione religiosa o con l'opinione politica. Puoi essere un partecipante molto intelligente e utile alle discussioni politiche in società democratiche contemporanee come quella statunitense, anche se non hai nessun tipo di interesse per le religioni o la filosofia.

Malgrado questo fatto, ci si imbatte ancora in discussioni tra filosofi il cui oggetto è se la democrazia abbia «fondazione filosofica» e in cosa questa potrebbe consistere. Non considero tali discussioni molto utili. Per capire perché si tengono ancora è d'aiuto ricordare il punto con cui ho cominciato: che quando scoppiarono le rivoluzioni democratiche del diciottesimo secolo, la disputa tra religione e filosofia aveva un'importanza che ora non ha più. Per questo quelle rivoluzioni non potevano fare appello al passato. Non potevano far riferimento ai successi riportati dai regimi democratici e laici. Infatti, regimi di questo tipo ce n'erano stati pochi e non sempre avevano dato buona prova di sé. Così, l'unica possibilità fu giustificare quelle rivoluzioni facendo riferimento a principi, principi filosofici. La ragione, dicevano, aveva rivelato l'esistenza di diritti umani



universali, per questo una rivoluzione era chiamata a porre la società su basi razionali.

Nel XVIII secolo si pensava che la «ragione» fosse quello che gli anti-clericalisti avevano per compensare la mancanza di ciò che il clero chiamava «fede». Infatti, i rivoluzionari di quei tempi erano necessariamente anti-clericali. Uno dei principali motivi di rimostranza era costituito dall'aiuto che il clero aveva fornito alle istituzioni feudali e monarchiche. È noto, per esempio, che Diderot sognava di vedere l'ultimo re strangolato dagli intestini del-

Introduzione

Massimo Cacciari e Giacomo Marramao. I quali ricordano, come i saggi qui pubblicati di Pier Aldo Rovatti, Salvatore Veca e Riccardo Venturi (su Derrida) che, come la nozione di linguaggio privato è priva di senso, lo è altrettanto quella di «filosofia privata». E che il ruolo (pubblico e privato insieme) della filosofia non è affatto finito, semplicemente perché la filosofia costituisce l'ambito del discorso umano, l'espressione della nostra soggettività.

In ogni caso, ben presto è apparso chiaro, a noi e a coloro che hanno scritto, che i due temi tirati in questione poco fa sono a loro volta corollari di una domanda ben più ampia: fino a che punto possiamo spingerci col relativismo? E che tipo di universalismo è quello che riesce a convivere con una buona dose di differenza? Con le parole di Ingrid Salvatore, che ha scritto nel numero 84: quanta diversità il paradigma liberale è in grado di accogliere al suo interno? Domande che, per inciso, sono al centro del dibattito filosofico attuale, anzi in un certo senso *sono* quello stesso dibattito.

Per questo motivo abbiamo deciso di inserire nel dossier anche i saggi di Roberto Toscano, Daryush Shayegan e Ramin Jahanbegloo (presentati, così come l'intervento di Rorty, alla conferenza che ha avuto luogo a Teheran presso la Casa degli Artisti in data 12 giugno 2004. La conferenza di Rorty è stata organizzata dal Cultural Research Bureau, entità indipendente). Oltre a rispondere direttamente alla provocazione rortiana, infatti, essi riconducono il discorso al tema del rapporto tra contestualismo e universalismo. E anch'essi, come peraltro praticamente tutti gli autori che hanno scritto, in questo numero e nei precedenti, concordano nel dire che, nonostante esistano zone di conflitto evidenti e non facilmente liquidabili, le soluzioni filosofiche più originali – ed anche politicamente più importanti, in particolare per i paesi del mondo arabo – sono quelle che risiedono nel mezzo dello spettro che vede opposti fondazionalisti e antifondazionalisti, scettici e razionalisti, antirealisti e realisti e così via. E che non esiste più una immagine di ragione pura e tagliente contrapposta ad un grumo di emozioni caotiche, perché il concetto di ragione di cui buona parte dei filosofi contemporanei si serve è ben più ampio, e comprende al suo interno gli aspetti corporei, emozionali, linguistici, *relativi*.

Forse, dunque, la provocazione di chi sostiene che con l'11 settembre sia crollato anche il postmodernismo non è poi così nuova, e in ogni caso rivela uno spettro di problemi antichi (per questo, tra l'altro, abbiamo inserito nel dossier la recensione del volume di Traverso sul dibattito intellettuale dopo Auschwitz. Non c'è forse una evidente analogia con quello di cui ci siamo occupati?). In questa prospettiva, coloro che, animando polemiche giornalistiche dannose oltre che sterili, rilanciano veementi accuse a presunti cattivi maestri postmodernisti, e addebitano il problema del terrorismo al pensiero debole, appaiono quanto meno scarsamente aggiornati. Come si è detto, infatti, i punti interessanti della discussione stanno in mezzo, ben lontani e dalle invettive della coppia Fallaci-Ferrara e dall'esaltazione della babele dei linguaggi e dei valori, con il conseguente screditamento della ragione (ovvero del nostro stesso essere), che ormai ben pochi, almeno speriamo, continuano a difendere.

Anche gli anti-fondazionalisti come me non pensano che la filosofia sia così importante come ritenevano Platone e Kant. La filosofia, in questa prospettiva, è ancella della storia. La filosofia non è, né sarà mai, una scienza nel senso di una accumulazione progressiva di verità stabili

l'ultimo prete. In quel periodo, l'opera di filosofi laici come Spinoza e Kant fu molto importante nel creare un clima intellettuale propizio all'attività politica rivoluzionaria. Kant sostenne che persino le parole di Cristo devono essere valutate prendendo come riferimento il dettato della ragione umana universalmente condivisa. Per i pensatori dell'Illuminismo come Jefferson fu importante sostenere che la ragione è una base sufficiente per la deliberazione morale e politica, e che la rivelazione non è in ciò necessaria.

Jefferson, autore sia dello Statuto per la Libertà Religiosa della Virginia che della Dichiarazione Americana di Indipendenza, fu un tipico intellettuale di sinistra dei suoi tempi. Lesse parecchia filosofia e la prese anche molto sul serio. Scrisse nella Dichiarazione che: «Noi pensiamo che queste verità siano auto-evidenti: che tutti gli uomini sono creati uguali, che sono dotati dal loro creatore di certi inalienabili diritti, che tra questi vi siano vita, libertà e il perseguimento della felicità». Da buon razionalista illuminista, era d'accordo con Kant che la ragione fosse la fonte di tali verità e che la ragione fosse sufficiente per fornire una guida morale e politica.

Alcuni intellettuali occidentali contemporanei, tra cui Jürgen Habermas, il più insigne filosofo vivente, pensano che nel razionalismo illuminista vi sia qualcosa di significativamente giusto. Habermas crede che la riflessione filosofica possa davvero fornire una guida morale e politica – che tale riflessione possa svelare dei principi che abbiano ciò che egli chiama «validità universale». I filosofi fondazionalisti come Habermas vedono la filosofia giocare il medesimo ruolo culturale assegnatole da Kant e Jefferson. Il semplice esercizio del pensiero porterà alla luce quelle che Habermas chiama «presupposti della comunicazione razionale» e perciò fornirà criteri che possono guidare la scelta morale e politica.

L'errore del razionalismo illuminista

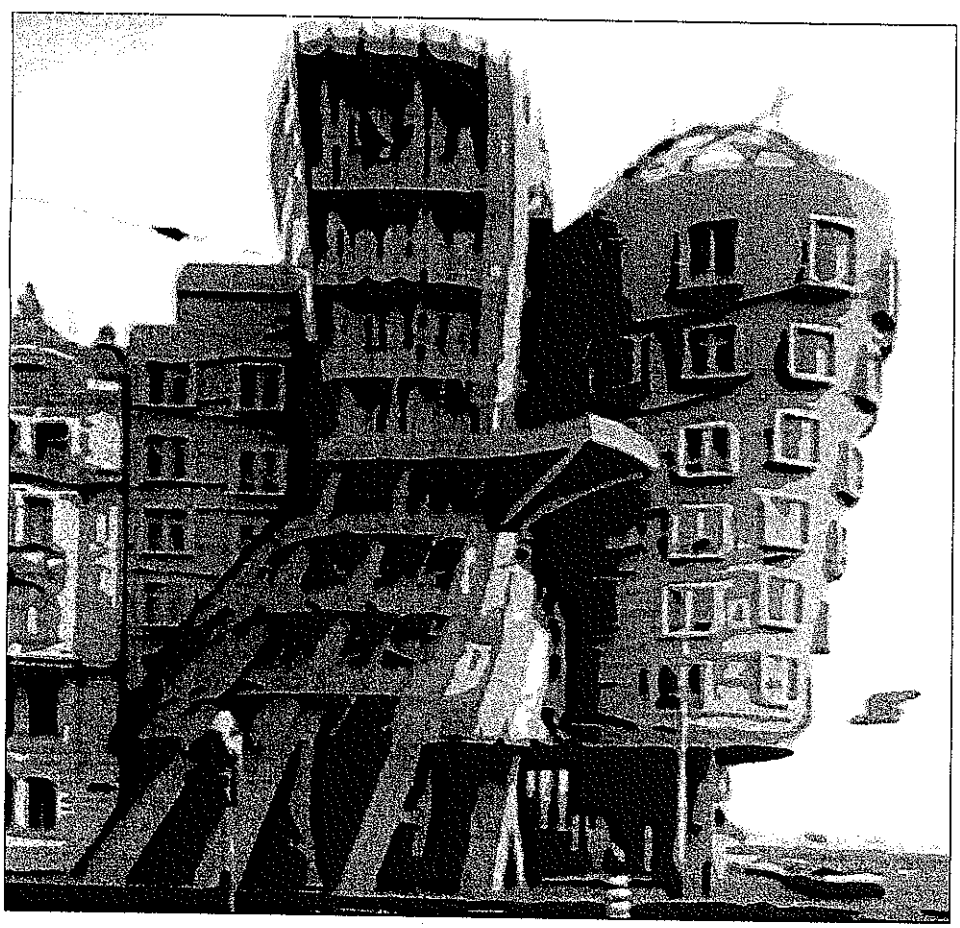
In America e più in generale in Occidente, molti intellettuali di sinistra sarebbero d'accordo nell'attribuire alla democrazia un fondamento del genere. Costoro pensano che verità morali e politiche così centrali siano, se non auto-evidenti, comunque transculturali e astoriche – il prodotto della ragione umana in quanto tale, non solo di una certa sequenza di eventi storici. Sono contrariati e disturbati dagli scritti di filosofi anti-fondazionalisti, come il sottoscritto, che sostengono non esista qualcosa come la «ragione umana».

Noi anti-fondazionalisti consideriamo il razionalismo illuminista come un infelice tentativo di battere la religione giocando al suo gioco – il gioco di pretendere che ci sia qualcosa sopra e oltre la storia umana che possa librarsi e giudicarla. Sosteniamo che, anche se ovviamente certe culture sono migliori di altre, non vi sono criteri transculturali di ciò che è «migliore» cui ci si possa appellare quando diciamo che le società democratiche moderne sono migliori delle società feudali, o che le società egualitarie sono migliori di quelle razziste o sessiste. Siamo sicuri che il dominio esercitato da rappresentanti eletti da persone alfabetizzate e ben istruite sia meglio del dominio di preti e re, ma non cercheremmo di dimostrare la verità di questa affermazione ad un sostenitore della teocrazia o della monarchia. Sospettiamo che se non lo ha convinto la storia, nient'altro potrà convincerlo della falsità delle sue idee.

I professori di filosofia anti-fondazionalisti come me non pensano che la filosofia sia così importante come ritenevano Platone e Kant. Questo perché non pensiamo che il mondo morale abbia una stuttura che può essere individuata tramite riflessione filosofica. Siamo storicisti perché siamo d'accordo con la tesi di Hegel secondo cui «la filosofia è il proprio tempo, colto nel pensiero». Quel che Hegel intendeva, ritengo, è che le pratiche sociali umane in particolare, e le istituzioni politiche in particolare, sono il prodotto di situazioni storiche concrete, che devono essere giudicate in riferimento ai bisogni creati da quelle stesse situazioni. Non c'è modo di fare un passo indietro rispetto alla storia umana e guardare alle cose dal punto di vista dell'eternità.

La filosofia, in questa prospettiva, è ancella della storia. La storia della filosofia dovrebbe essere studiata nel contesto delle situazioni sociali che crearono le dottrine filosofiche e i sistemi, allo stesso modo in cui studiamo la storia dell'arte o della letteratura. La filosofia non è, né sarà mai, una scienza – nel senso di una accumulazione progressiva di verità stabili.

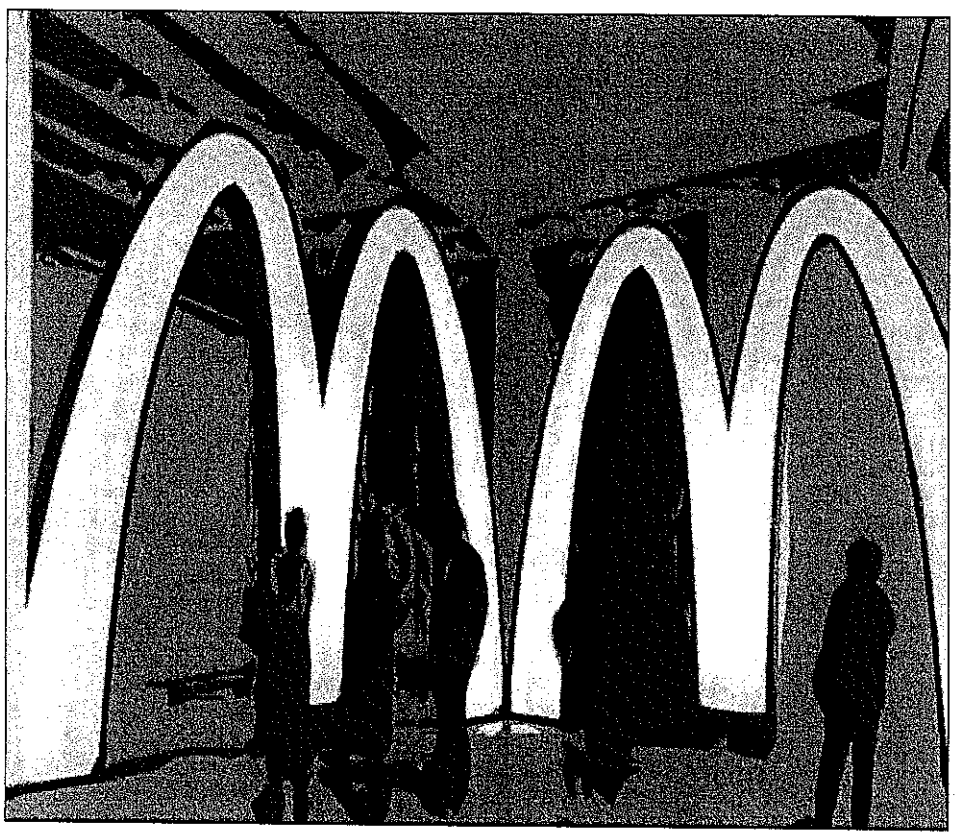
Prima di Hegel, la maggior parte dei filosofi in Occidente era universalista e fondazionalista. Per dirla con Isaiah Berlin, prima della fine del diciottesimo secolo i pensatori occidentali vedevano la vita umana come il tentativo di risolvere un puzzle. Berlin descrive così quello che considero la loro speranza in fondamenti filosofici universali della cultura: «Ci deve essere un qualche modo di incastrare i pezzi. L'essere onnisciente, Dio o creatura terrena – in qualunque modo si preferisca



Alcuni intellettuali occidentali, tra cui Habermas, pensano che nel razionalismo illuminista vi sia qualcosa di significativamente giusto e che la riflessione filosofica possa davvero fornire una guida morale e politica. Per noi il razionalismo illuminista è un infelice tentativo di battere la religione giocando al suo gioco

concepirla – è per principio capace di sistemare tutti i pezzi in un quadro coerente. Chiunque riesca a fare questo saprà com'è fatto il mondo: cosa sono le cose, cosa sono state, cosa saranno, quali leggi lo governano, cos'è l'uomo, qual è la relazione dell'uomo con le cose e, di conseguenza, quali sono i suoi bisogni, cosa desidera e come può ottenerlo»

L'idea che il mondo intellettuale, incluso il mondo morale, sia come un puzzle e che i filosofi siano le persone incaricate a mettere tutte le tessere al loro posto presuppone che la storia non conti davvero: non ci sarà mai niente di nuovo sotto il sole. Questa assunzione fu indebolita da tre eventi. Il primo fu l'ondata di rivoluzioni democratiche della fine del diciottesimo secolo, specialmemente quella americana e quella francese. Il secondo fu il movimento Romantico in arte e letteratura – un movimento che suggeriva fosse il poeta, più che il filosofo, la figura che aveva contribuito in maggior misura al progresso sociale. Il terzo, che si verificò un po' dopo, fu l'accettazione generale del resoconto evoluzionista proposto da Darwin dell'origine della specie umana.



Il tema della giustificazione dei diritti

Uno degli effetti di questi tre eventi fu l'emergere di una filosofia anti-fondazionalista – di filosofi che sfidano il modello del puzzle. La tradizione filosofica occidentale, dicono questi autori, aveva sbagliato a pensare che il duraturo e lo stabile fossero da preferire all'inedito e al contingente. Platone, in particolare, aveva sbagliato ad assumere la matematica come modello della conoscenza.

Dal punto di vista anti-fondazionalista, non esiste qualcosa come la natura umana, dal momento che gli esseri umani si modellano strada facendo. Creano se stessi come i poeti creano poesie. Non esiste qualcosa come la natura dello stato o la natura della società che aspetta di essere compreso – c'è solo una sequenza storica di tentativi, più o meno riusciti, di combinare in qualche modo ordine e giustizia.

Per illustrare ulteriormente la differenza tra fondazionalisti e anti-fondazionalisti, torniamo al proclama di Jefferson che i diritti alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità sono auto-evidenti. I fondazionalisti incalzano che l'esistenza di tali diritti è una verità universale, che non ha nessun legame particolare con l'Europa piuttosto che con l'Asia o l'Africa, o con la storia moderna piuttosto che con la storia antica. L'esistenza di tali diritti, dicono, è come l'esistenza dei numeri irrazionali, per esempio la radice quadrata di due – qualcosa che chiunque si concentri sulla cosa sarà portato a riconoscere. Questi filosofi sono d'accordo con l'affermazione di Kant secondo cui «la comune coscienza morale» non è un prodotto storico ma parte della struttura della razionalità umana. L'imperativo categorico di Kant stabilisce che non dobbiamo usare altri esseri umani come semplici mezzi – non li dobbiamo trattare come semplici cose. La traduzione in concreti termini politici è compiuta da Jefferson e dagli autori della Dichiarazione di Helsinki dei Diritti Umani. Tali traduzioni, semplicemente, riformulano convinzioni morali che avrebbero dovuto risultare auto-evidenti ai tempi di Platone e Alessandro come lo sono ora. È affare della filosofia ricordarci di quelle cose che, da qualche parte, in fondo al cuore, abbiamo sempre saputo che sono vere. In questo senso, Platone aveva ragione a dire che la conoscenza morale è questione di reminiscenza – una questione a priori, non un risultato di sperimentazione empirica.

Al contrario, gli anti-fondazionalisti come me condividono con Hegel che l'imperativo categorico di Kant è un'astrazione vuota fino a che non è riempita con quel genere di dettagli concreti che solo l'esperienza storica può fornire. Lo stesso diciamo a proposito della pretesa di Jefferson circa i diritti umani auto-evidenti. Dal nostro punto di vista, i principi morali non sono mai qualcosa più che dei riassunti di un certo corpo di esperienza. Chiamarli «a priori» o «auto-evidenti» significa continuare ad usare l'analogia platonica, del tutto fuorviante, tra certezza morale e certezza matematica. Nessuna affermazione può avere al contempo il carattere di verità auto-evidente e implicazioni politiche rivoluzionarie.

Dire che una proposizione è auto-evidente, secondo noi anti-fondazionalisti, non è che un vuoto gesto retorico. L'esistenza dei diritti che i rivoluzionari del diciottesimo secolo rivendicavano per tutti gli esseri umani non era apparsa evidente alla maggior parte dei pensatori europei, nei mille anni precedenti. Che quella esistenza appaia evidente ad americani ed europei a più di duecento anni dalla sua prima rivendicazione è cosa che va spiegata con uno specifico indottrinamento culturale, non con una specie di consustanzialità tra mente umana e verità morale.

Per sostenere la nostra tesi, noi anti-fondazionalisti prendiamo in considerazione fatti storici spiacevoli, come il seguente: le parole della Dichiarazione furono accolte dal governo democratico, o presunto tale, degli Stati Uniti come se dovessero applicarsi solo alle persone di origine europea. Furono applicate, dai Padri Fondatori dell'America, solo agli immigrati che avevano attraversato l'Atlantico per sfuggire ai regimi monarchici europei. Non fu mai presa sul serio l'idea che anche i nativi ameri-

I fondazionalisti sostengono che l'esistenza dei diritti alla vita, alla libertà e alla felicità sono auto-evidenti ora come lo erano per Platone. Ma che quella evidenza è dovuta ad uno specifico indottrinamento culturale e al ruolo dell'opinione pubblica nella graduale espansione dello spettro dei diritti umani

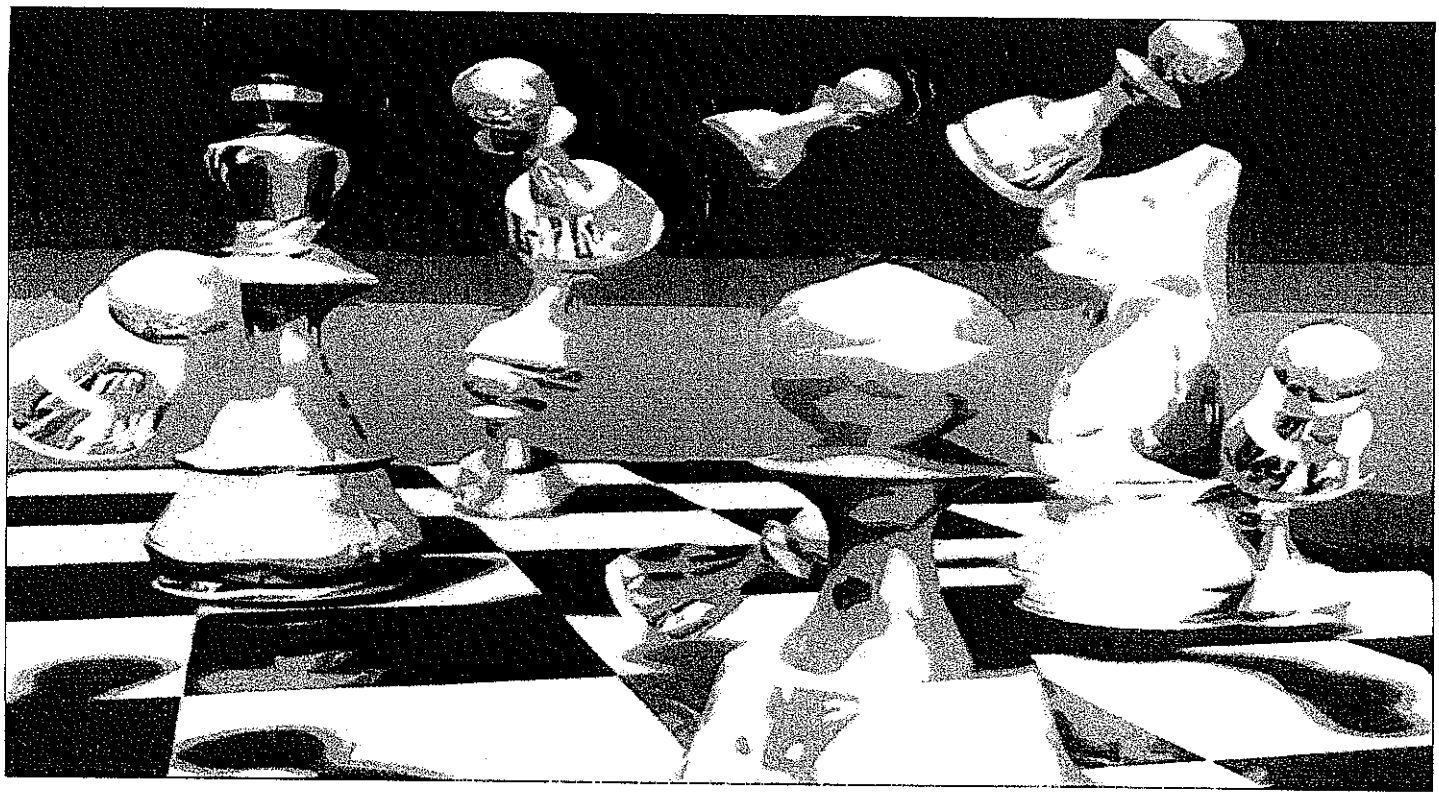
cani – le tribù indiane, cioè gli abitanti aborigeni – avessero tali diritti. Gli indiani recalcitranti, semplicemente, furono massacrati. Fu solo cento anni dopo la Dichiarazione di Indipendenza che i cittadini degli Stati Uniti cominciarono a prendere sul serio i diritti delle donne – cominciarono a chiedersi, cioè, se agli americani di sesso femminile si dovessero dare le stesse opportunità di perseguimento della felicità che agli americani maschi. Passarono altri cento anni e una guerra civile enormemente dispendiosa e crudele prima che gli americani neri avessero il diritto di non essere più tenuti in schiavitù; ne sono passati altri cento prima che cominciassero ad essere trattati come cittadini a pieno titolo e fossero dotati delle stesse opportunità dei bianchi.

L'importanza della sfera pubblica

Questi fatti della storia del mio paese sono talvolta citati per mostrare che l'America è un paese completamente ipocrita, che non ha mai preso sul serio le sue stesse solenni dichiarazioni in fatto di diritti umani. Penso, però, che questa critica radicale degli Stati Uniti sia ingiusta e fuorviante. Una delle ragioni per cui gli Stati Uniti sono diventati, in due secoli, un paese migliore, più giusto, più rispettoso e più generoso, è che le libertà democratiche – in particolare la libertà di stampa e la libertà di parola – hanno dato la possibilità all'opinione pubblica di forzare i maschi bianchi con antenati europei a chiedersi se non stavano trattando ingiustamente Indiani, donne e neri.

Il ruolo dell'opinione pubblica nella graduale espansione dello spettro dei diritti umani nelle democrazie occidentali è, a mio avviso, la miglior ragione per preferire la democrazia ad altri possibili sistemi di governo. La storia degli Stati Uniti illustra il modo in cui una società che badava soprattutto alla felicità di proprietari maschi bianchi ha potuto, gradualmente e pacificamente, trasformarsi in una società in cui donne nere povere sono diventate senatrici, funzionarie di Gabinetto o giudici dell'Alta Corte. Jefferson e Kant sarebbero rimasti sconcertati dai cambiamenti che hanno avuto luogo nelle democrazie occidentali negli ultimi due secoli. In effetti, essi non pensavano ad un uguale trattamento per neri e donne, o al suffragio femminile, come qualcosa di deducibile dai principi filosofici da loro enunciati. Il loro stupore illustra l'argomento anti-fondazionalista secondo cui il progresso morale non è, come in matematica, prodotto della riflessione razionale. È questione, piuttosto, di saper immaginare un futuro migliore e osservare i risultati dei tentativi già effettuati per trasformare quel futuro in realtà. La conoscenza morale, come quella scientifica, risulta in gran parte dal fare esperimenti e dal vedere come vanno. Il suffragio femminile, per esempio, ha funzionato bene. Non così, per altro verso, il controllo centralizzato dell'economia di un paese.

La storia del progresso morale a partire dall'Illuminismo mostra che ciò che fa la differenza, in una democrazia, è tanto la libertà di parola e di stampa quanto la possibilità per i cittadini arrabbiati di rimpiazzare rappresentanti eletti cattivi con rappresentanti migliori. Un paese può avere elezioni democratiche ma non fare progressi morali se coloro che sono trattati ingiustamente non hanno modo di far conoscere le proprie sofferenze. In teoria, un paese potrebbe rimanere una democrazia costituzionale anche se il suo governo non istituisse mai alcuna misura per incrementare l'eguaglianza di opportunità. In pratica, però, la libertà di dibattere questioni politiche e di proporre candidati assicurerà che la democrazia, nel senso dell'egualitarismo, discenda come conseguenza naturale dalla democrazia come regime costituzionale.

La morale di questo «sermone» anti-fondazionalista è che la storia della filosofia occidentale non è un'area di studi molto utile per i popoli non interessati dal processo di secolarizzazione, il più importante effetto dell'Illuminismo europeo, o per quei paesi che solo ora stanno vedendo nascere un regime costituzionale. La storia dei successi e dei fallimenti dei diversi esperimenti sociali, compiuti in vari paesi democratici, è un'area da cui si può trarre molto più giovamento. Se noi anti-fondazionalisti abbiamo ragione, il tentativo di far poggiare la società su fondamenti filosofici dovrebbe essere sostituito dal tentativo di imparare dalla memoria storica.

(*Traduzione di René Capovin*)