

Michael Billig

RICHARD RORTY E IL NAZIONALISMO: IL TESTO COME BANDIERA PER LA *PAX AMERICANA**

Richard Rorty rischia di raggiungere il livello di preminenza oggi solitamente riservato ai *philosophes* francesi¹. Si tratta di uno dei pochi pensatori di lingua inglese che i sostenitori del postmodernismo sentono di poter citare al fianco di icone continentali come Foucault, Derrida e Baudrillard. Egli è stato descritto, ad esempio, come «uno dei maggiori filosofi statunitensi del postmoderno» (Harvey 1988: 52). Per questa ragione Rorty può essere trattato come esponente di una serie di tendenze ideologiche e culturali più ampie². È questa la posizione di Roy Bhaskar nel suo recente *Philosophy and the Idea of Freedom* [“La filosofia e l’idea di libertà”]. «Perché Rorty?», si chiede l’autore, dopo aver dedicato la maggior parte del suo volume a una critica del filosofo americano. Bhaskar risponde alla propria domanda asserendo che la filosofia di Rorty, con il suo anti-realismo e la sua celebrazione dell’ironia, offra un’ideologia agli *yuppies* intellettuali³. Non c’è niente di nuovo nel vedere toni di conformismo nel liberalismo postmoderno professato da Rorty. Nancy Fraser ha accusato Rorty di non riuscire a riconoscere le proprie premesse patriarcali. Alcuni anni fa Richard Bernstein vide in Rorty un teorico della Guerra Fredda (Fraser 1989; cfr. anche Lovibond 1992; Bernstein 1987: 538-563; Burrows 1990). E infatti Rorty stesso scrive che «il termine preferito dalla sinistra nel descrivermi è “compiacente”, mentre quello della destra è “irresponsabile”» (Rorty 1993: 32).

Quello che mi accingo a sostenere qui è che Rorty rappresenti sì una figura del proprio tempo, ma non esattamente nel modo suggerito da certa critica. Se Rorty stesse offrendo una versione rimaneggiata dell’ideologia della Guerra Fredda, la sua importanza sarebbe in declino. Con il collasso dell’impero sovietico la politica estera americana non ha più bisogno di fondarsi su un indefesso antimarxismo. La paura del comunismo dava una

* Versione italiana dell’articolo «Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for *Pax Americana*», *New Left Review*, 1/202, November-December 1993, pp. 69-83. Traduzione dall’inglese di Fabio De Leonardis. Si ringraziano l’Autore e la redazione e direzione della *New Left Review* per la gentile concessione.

¹ L’Autore ringrazia i membri del *Loughborough Discourse and Rhetoric Group* per i loro utili commenti ad una bozza iniziale di questo testo.

² Si veda, ad esempio, l’asserzione di Christopher Norris, secondo il quale «Rorty senza dubbio segue l’andazzo prevalente, per quanto ami – allo stesso modo di altri suoi colleghi pragmatisti come Stanley Fish – ripetere più volte la stessa argomentazione, come se si stesse scontrando con un’enorme e quasi inamovibile massa di opinioni illusorie» (Norris 1993: 285). Rorty, invece, dice della sua posizione che «la maggior parte delle persone trova queste idee repellenti» (Rorty 1993: 43).

³ «Sostengo che Rorty offra un’ideologia a un’élite agiata – gli *yuppies* intellettuali – che non è né torturata dal dolore né immersa nel lavoro fisico» (Bhaskar 1992: 134). Si veda anche il commento di Terry Eagleton, secondo il quale nella società ideale di Rorty «gli intellettuali sarebbero degli “ironisti” con un’attitudine disinvolta e rilassata rispetto alle loro convinzioni, mentre le masse [...] dovrebbero continuare a fare il saluto militare alla bandiera e prendere la vita sul serio» (Eagleton 1991: 11).

certezza morale a politici della Guerra Fredda come Reagan e Bush. Oggi, in una nuova era – e con un volto più giovane alla Casa Bianca [Bill Clinton, presidente USA all'epoca della pubblicazione di questo articolo, *N.d.T.*] – offre una retorica più aperta e vivace e ulteriori possibilità a una *Pax Americana* globale. La filosofia di Rorty cattura questo umore con la sua iconoclastia ironica e il suo rigetto di vecchie e perentorie certezze. Essa contiene tuttavia anche tematiche egemoniche che si adattano bene a quest'epoca sedicente post-marxista, post-ideologica e postmoderna.

Il nazionalismo e la *Pax Americana*

La chiave per comprendere Rorty come voce ideologica del proprio tempo è il nazionalismo. In un primo momento, si potrebbe obiettare che si tratta di un'assurdità. Rorty può forse essere accusato di sessismo, elitismo o autocompiacimento liberale, ma l'accusa di nazionalismo potrebbe davvero suonare eccessiva. Di certo Rorty non è un conservatore romantico intento a ricostruire l'eroico passato della nazione. E neppure sforzando al massimo la propria immaginazione si può accusare Rorty di "pulizia etnica" o di esaltare la "razza pura". Senz'altro ci deve essere un errore nel sollevare la questione del nazionalismo.

Eppure l'errore consiste nel non riuscire a rendersi conto di quanto il nazionalismo sia profondamente radicato nella coscienza contemporanea. Si parla molto oggi di «globalizzazione» e di «declino dello stato-nazione», come se il mondo postmoderno stesse per diventare un mondo post-nazionale (cfr. per esempio Held 1989, Friedman 1988, King 1991, Camilleri 1990). Al momento, tuttavia, il mondo è ancora un mondo di stati-nazione, e quindi un mondo di nazionalismi (Smith 1990). L'idea di nazione rimane la forza ideologica principale se si vuole mobilitare una popolazione per una guerra. Questo risulta evidente nel momento in cui nazionalismi rivali si disputano il territorio dell'ex impero sovietico. Il nazionalismo non è limitato ai movimenti sociali che mirano a creare nuovi stati-nazione, ma è altresì l'ideologia delle nazioni riconosciute e consolidate⁴. Se gli stati-nazione debbono continuare ad esistere (e anzi combattere quei movimenti nazionalisti che ne minacciano l'integrità) essi hanno bisogno di riprodurre la loro stessa nazione. Per usare la terminologia di Benedict Anderson, gli stati-nazione devono continuamente ricreare se stessi come «comunità immaginate» (Anderson 2000). Per riuscire a far questo, la nazione contemporanea ha bisogno di una identità condivisa del proprio sé, di un proprio senso di distinzione e di proprie rappresentazioni degli "altri". Più in generale, essa dipingerà la "nazione" come una caratteristica naturale del mondo.

Vi è un'altra ragione per cui si può ritenere sia prematuro parlare di «declino dello stato-nazione». Il collasso dell'impero sovietico ha prodotto una situazione in cui una singola nazione aspira all'egemonia. Come ha mostrato la Guerra del Golfo, l'eliminazione dell'URSS come superpotenza rivale permette agli Stati Uniti di mobilitare una coalizione di nazioni per perseguire una *Pax Americana* globale. Inoltre la Guerra del Golfo, così come la

⁴ Diversi studiosi e studiose di scienze sociali associano il nazionalismo ai movimenti sociali, ma non agli stati-nazione consolidati. Si vedano ad esempio Schlesinger 1991 e Coakley 1992.

Guerra delle Falkland, ha rivelato con quale rapidità ed intensità il pubblico dei paesi occidentali sia pronto a sostenere guerre combattute con il pretesto della difesa dell'integrità di una nazione.

Ciò nonostante, il nazionalismo degli stati-nazione democratici occidentali non è immediatamente apparente, perché esso non si presenta come nazionalismo. I membri delle nazioni occidentali tendono ad immaginare le loro nazioni come tolleranti e non-nazionaliste: i fanatici e quelli che praticano la pulizia etnica sono gli "altri". Gli studiosi e le studiose di analisi del discorso hanno dimostrato quanto questo modo di parlare sia comune nelle democrazie occidentali, specie quando vengono lanciati appelli per l'approvazione di leggi sull'immigrazione finalizzate a tenere gli "altri" e le "altre" fuori dalla "nostra" nazione. Secondo le analisi di Teun van Dijk ed altri ricercatori e ricercatrici, questi discorsi sono condivisi sia da politici e giornalisti *mainstream* che dal pubblico (Barker 1981; Billig 1995: cap. 6; Wetherell – Potter 1992; Potter – Wetherell 1988; van Dijk 1987, 1991, 1992). La negazione del "nostro" nazionalismo è essa stessa nazionalista, è parte del modo in cui l'immaginazione del senso comune presenta il "noi": la nazione democratica, tollerante e ragionevole⁵.

C'è un'ulteriore ragione per cui il particolare nazionalismo della *Pax Americana* potrebbe avere una retorica complessa. La nazione che aspira a guidare le altre nazioni del mondo non può apparire come se parlasse per se stessa – essa deve parlare per tutto il mondo. Se occorre sventolare bandiere a livello internazionale, esse vanno sventolate "per tutti noi". Ci si può attendere una complessa retorica dell'egemonia: la causa della nazione che si immagina non-nazionalista e che aspira ad essere la voce del mondo deve sembrare trascendere un angusto nazionalismo.

L'idea che mi accingo a sostenere è che i testi di Rorty possano essere visti come bandiere per questo nuovo nazionalismo della *Pax Americana*. Si possono menzionare due aspetti, i quali riassumono l'argomento che sarà da me svolto nelle prossime pagine:

- a) *L'accettazione di un mondo di nazioni*. Rorty ha fortemente criticato le tendenze universaliste della filosofia dell'Illuminismo (si veda in particolare Rorty 1989). Egli sostiene che la moralità e la politica non dovrebbero basarsi sull'idea di una «comune umanità», ma dovrebbero partire dalle società o comunità specifiche. Nell'età contemporanea ciò significa lasciare al proprio posto la nazione. Abbandonare il sogno illuminista di una umanità comune implica, nell'opera di Rorty, un'accettazione del mondo attualmente diviso in nazioni.
- b) *La promozione dell'American Way*. Nei testi di Rorty viene retoricamente costruita un'egemonia americana sul mondo, giacché egli propone che la voce pragmatica e non-ideologica dell'America debba essere la voce di «noi tutti». Vi sono dei «dilemmi ideologici» alla base di questo nazionalismo (Billig *et alii* 1988). Esso non può apparire troppo nazionalista, eppure non può neanche risultare troppo universalista, perché deve difendere «noi» e il «nostro» stile di vita. Di conseguenza, nella filosofia

⁵ Per una disamina della sedicente tolleranza (e del presunto non-nazionalismo) del «senso comune» inglese, si vedano tra gli altri Hall 1986, Nairn 1988, Billig 1992.

aperta e liberale di Rorty vi è un'ambiguità retorica, e finanche un'evasione dalla questione della nazione.

Partire da dove siamo

I teorici nazionalisti classici sostengono una filosofia della prima persona plurale. Questa filosofia non parte dall'«ego» cartesiano, che potrebbe essere l'io di qualsiasi essere umano. Essa parte invece dal gruppo, e nel passare in rassegna la storia dei vari gruppi ce n'è uno in particolare (nazione o cultura) che risalta rispetto agli altri: il «nostro». Anche Rorty formula una filosofia della prima persona plurale. In *Contingenza, ironia e solidarietà* egli afferma che «noi dobbiamo partire da dove ci troviamo» (in corsivo nell'originale) (Rorty 1989: 198). È la retorica stessa di Rorty a trasmettere il messaggio: nei suoi testi il «noi» e il «ci» ricorrono in continuazione.

La concezione retorica del «noi» è legata direttamente al suo antirealismo. Egli sostiene che non esista una conoscenza assoluta: la verità non è lì in attesa di essere scoperta⁶. Attraverso il «nostro» uso contingente del linguaggio «noi» costruiamo affermazioni che sosteniamo essere vere. Ci deve sempre essere un «noi», perché la conoscenza è contingente e legata a una comunità. Come suggerisce Rorty, «non c'è nulla da dire sulla verità o la razionalità a parte le descrizioni delle familiari procedure di giustificazione che una data società – *la nostra* – utilizza in questo o quel campo di indagine» (in corsivo nell'originale) (Rorty 1987: 42).

Allo stesso modo anche la moralità è costruita socialmente. Rorty sostiene non vi siano standard assoluti che possano essere dichiarati universalmente appropriati per tutta l'umanità, come «libertà, eguaglianza e fraternità». Egli «ci» consiglia di «non desiderare qualcosa che sta al di là della storia e delle istituzioni» (Rorty 1989: 189, in corsivo nell'originale). I giudizi morali hanno senso in relazione ai costumi delle comunità particolari: «il significato di fondo di una “azione” immorale» è «il genere di cose che noi non facciamo» (in corsivo nell'originale) (ivi: 59). Ancora una volta si può notare la retorica di Rorty: l'enfasi è sulla prima persona plurale.

Un senso di identità comune, o un senso del «nostro» essere un «noi», è un prerequisito della moralità e della ragione. Nelle parole di Rorty, «ciò che viene considerato razionale o fanatico dipende dal gruppo di fronte al quale riteniamo necessario giustificarci – dal corpus di credenze condivise che determina il riferimento alla parola “noi”» (Rorty 1990: 281). In questo modo la comunità precede gli specifici giudizi morali, politici o scientifici. La solidarietà all'interno della comunità è un fine in sé. Essa non può essere giustificata nei termini di altri principi morali, perché ciò postulerebbe una forma di moralità universale esistente al di fuori della «nostra» comunità. Pertanto, la «nostra» società non ha bisogno di una propria legittimazione, in quanto è essa stessa fonte di legittimazione. Rorty ha suggerito che i liberali come lui dovrebbero cercare di «convincere la nostra società che la fedeltà a

⁶ La più approfondita critica rortyana del realismo si trova in Rorty 1979.

se stessa è una moralità sufficiente e che tale fedeltà non ha più bisogno di un supporto a-storico» (Rorty 1991: 199).

Una filosofia della prima persona plurale che ripudia l'idea di un «noi» comprendente tutta l'umanità è anche, implicitamente, una filosofia della terza persona plurale. Se c'è un «noi», ci deve essere anche un «loro» da cui «noi» ci distinguiamo. Secondo Rorty, ogni gruppo possiede tratti distintivi «che utilizza per costruire la propria immagine di sé tramite il contrasto con altri gruppi» (ivi: 200). Una nazione ne è un eccellente esempio, aggiunge. In tal modo, Rorty dipinge un mondo di società differenti, ognuna delle quali esige fedeltà dai propri membri, asserisce la propria moralità e si distingue dalle altre. Se «noi» dobbiamo partire da dove «ci» troviamo, è questo mondo di gruppi distinti ad essere il «nostro» mondo.

In difesa dell'etnocentrismo

I nazionalisti ottocenteschi come Ernest Renan riconoscerrebbero subito l'immagine rortyana di un mondo fatto di gruppi differenti. Essi condividerebbero l'insofferenza di Rorty per gli ideali dell'Illuminismo, i quali vorrebbero eliminare le differenze facendo appello a una comune umanità. Anzi, i nazionalisti classici troverebbero l'idea di «comune umanità» una finzione tanto quanto Rorty. Essi annuirebbero all'implicazione che «noi» dobbiamo essere fedeli alla «nostra» società, e che gli altri doveri servano alla creazione di una solidarietà comunitaria. Essi darebbero finanche il proprio plauso a Rorty per aver descritto la sua visione come «etnocentrica» (Rorty 1991a).

I nazionalisti vecchio stile resterebbero nondimeno perplessi di fronte al modo con cui Rorty si schiera dalla parte del suo «noi». Egli sembra sostenere una forma angusta di etnocentrismo: «Nella mia concezione dell'etnocentrismo, essere etnocentrici significa semplicemente lavorare usando la propria luce» (Rorty 1987: 42-43). «Noi» dovremmo resistere alle tentazioni del relativismo culturale. «Noi» non dovremmo sentirci imbarazzati nel condannare le idee morali degli altri come «irrimediabilmente folli, stupide, vili o peccaminose» (Rorty 1991a: 203). «È giusto che “noi” tendiamo a considerare “folli” i nemici della democrazia costituzionale»: «Essi sono folli perché i limiti della sanità mentale sono fissati da ciò che *noi* possiamo prendere sul serio» (Rorty 1990: 288; in corsivo nell'originale). Se «cominciamo a perdere qualsiasi capacità di indignazione morale, qualsiasi capacità di provare disprezzo», allora «il nostro senso di sé si dissolve» (Rorty 1991a: 203). «Noi» non avremmo più fiducia nel pensare a «noi stessi» come a un «noi»: il «nostro» senso della moralità e della razionalità a quel punto andrebbe in pezzi.

Rorty fa notare come un liberale che difenda l'etnocentrismo si trovi di fronte a un problema particolare: il liberalismo in teoria dovrebbe opporsi al settarismo etnocentrico. Nel chiamare gli «altri» folli o cattivi, non stiamo forse facendo mostra di quello stesso etnocentrismo che «noi» deploriamo negli «altri»? Vi è un paradosso: «Noi preferiremmo morire che essere etnocentrici, ma l'etnocentrismo è per l'appunto la concezione per la quale uno preferirebbe morire anziché condividere certe idee» (*ibidem*). La risposta di Rorty è che,

naturalmente, «noi» dobbiamo partire da «noi stessi». Il «nostro» etnocentrismo è diverso, principalmente perché «noi» siamo in grado di riconoscerlo come etnocentrismo. Mentre gli altri sono convinti dell'assoluta veridicità delle proprie convinzioni, «noi» riusciamo a riconoscere la contingenza delle «nostre».

Quando Rorty introduce il termine «etnocentrismo» per descrivere le sue (o meglio, «nostre») convinzioni, egli utilizza una semantica prudente: viene indicato un etnocentrismo più estremo (a cui «noi» ci opponiamo). A suo parere, ad esempio, «dire che dobbiamo essere etnocentrici può suonare sospetto, ma solo se identifichiamo l'etnocentrismo con un ostinato rifiuto di parlare con esponenti di altre comunità» (Rorty 1987: 43). La «nostra» cultura incoraggia la tolleranza e «fra i nemici che essa demonizza vi sono persone le quali tentano di restringere tale capacità, gli etnocentrici pericolosi» (Rorty 1991a: 204).

L'ammissione del «nostro» etnocentrismo da parte di Rorty porta retoricamente a compimento tre cose. Primo, suggerisce che l'etnocentrismo sia inevitabile: «noi» (tutti gli esseri umani) dobbiamo partire dal «nostro» particolare gruppo, dalle «nostre» luci particolari. Dichiarando che «noi» siamo tutti etnocentrici, Rorty sta facendo esattamente quel tipo di asserzione riguardo all'esistenza di una comune natura umana che egli critica nei filosofi dell'Illuminismo. Mentre quei filosofi ipotizzavano una natura umana perfettibile, Rorty tratta la «nostra» imperfettibilità come un "fatto". Secondo, Rorty rafforza le «nostre» (ossia occidentali) rivendicazioni di tolleranza, in quanto il «nostro» etnocentrismo è di larghe vedute: «noi» riconosciamo i «nostri» limiti, «noi» siamo persone che diffidano dell'etnocentrismo più ostinato, ecc. Terzo, nel fare ciò Rorty risolve a nostro vantaggio il contrasto tra «noi» e gli «altri».

In tal modo questo etnocentrismo riconosciuto (e che simultaneamente è un etnocentrismo sottilmente negato) «ci» permette di lodare «noi stessi» e condannare gli «altri». Dato che tutti «noi» dobbiamo essere etnocentrici, «noi» siamo i migliori degli etnocentrici. «Noi» possiamo vantarci della «cospicua gloria della nostra società liberale» e possiamo essere «orgogliosi di essere liberali borghesi, di essere parte di una grande tradizione, cittadini di una cultura non da poco» (ivi: 206, 203). «Noi» possiamo essere orgogliosi di «noi stessi», perché «noi» non siamo quel tipo di persone che sono orgogliose di se stesse⁷.

Al netto della sua elegante sofisticazione, l'argomentazione di Rorty si muove parallelamente alle voci del nazionalismo da senso comune che immaginano un «noi» assediato da orde intolleranti. Naturalmente, nessuno è perfetto, ma «noi» possiamo essere orgogliosi di non essere cattivi come gli altri. Dopotutto, «noi» conosciamo i «nostri» limiti, a differenza dei folli e cattivi che si ammassano al di là delle «nostre» frontiere. Sì, per «noi» è giunta l'ora di batterci per difendere «noi stessi».

⁷ Nella pagina finale di *Contingenza, ironia e solidarietà*, Rorty dichiara che «noi» abbiamo bisogno di mostrare solidarietà verso la «nostra» comunità. Ciò che «rimuove la dannazione da questo etnocentrismo» è che «noi» siamo un «noi» tollerante: «è il "noi" di persone educate a diffidare dell'etnocentrismo» (Rorty 1989: 198).

«Noi» e la sintassi dell'egemonia

Anche se Rorty si dilunga molto su questo «noi», non è chiaro esattamente a chi esso si riferisca. In accordo con la sua idea secondo cui il linguaggio è contingente, Rorty asserisce che i filosofi dovrebbero «dare al “noi” un senso il più possibile concreto e storicamente specifico» (Rorty 1989: 196). Eppure è lui stesso a passare in rivista un intero assortimento di «noi». Se ne possono fornire alcuni esempi, anche se praticamente qualsiasi pagina di Rorty è foriera di nuove “descrizioni del noi”. Egli sfoggia tutta una collezione di bandiere liberali specifiche: «noi liberali» (Rorty 1990: 289), «noi liberali occidentali» (Rorty 1987: 51), «noi liberali del ventesimo secolo» (Rorty 1989: 196), «noi borghesi liberali» (Rorty 1991a: 206), «noi borghesi liberali postmoderni» (ivi: 208), «noi tipi onesti, liberali e filantropi» (Rorty 1993: 44), e così via. Vi è in realtà un'intera coorte di altri «noi»: «noi pragmatisti», «noi indistinti» (Rorty 1987: 41), «noi nuovi indistinti» (ivi: 48), «noi eredi dell'Illuminismo» (Rorty 1990: 287), «noi post-kuhniani», «noi anti-essenzialisti» (Rorty 1991c: 96, 106), «noi filosofi», «noi professori di filosofia» (Rorty 1993: 45, 49), «noi deweyani», «noi socialdemocratici occidentali del ventesimo secolo», «noi anglosassoni» (Rorty 1991d: 212, 214, 221), «noi americani» (Rorty 1991e: 76).

Come ha fatto notare un critico, «questo “noi” si contrae o si espande [...] per riempire ogni spazio disponibile» (Comay 1986: 69; cfr. anche Bhaskar 1992: 93 e sgg.; Bernstein 1987: 547 e sgg.). A volte «noi» siamo una scuola filosofica, a volte un'intera cultura politica; a volte «noi» siamo legati a un tempo e un luogo; a volte «noi» siamo occidentali, altre volte postmoderni, altre volte ancora semplicemente anglosassoni. In altre occasioni «noi» siamo lasciati liberi di vagare senza limiti per l'intera razza umana: «Il mondo non parla. Solo noi parliamo» (Rorty 1989: 6). Tutti gli esseri umani, tutti «noi» – non solo i deweyani, i borghesi e gli anglosassoni – parlano.

Ci si potrebbe chiedere cosa stia succedendo nei testi di Rorty. Cosa mette in atto questa retorica della prima persona plurale? In primo luogo, questa molteplicità di «noi» può essere interpretata come un'allusione a una molteplicità del sé postmodernista che il «noi» possiede oggi (cfr. ad esempio Heller 1991). Si può tuttavia avanzare un altro argomento. Gli studiosi e le studiose di analisi del discorso hanno rilevato l'importanza della prima persona plurale nella retorica politica (Billig 1995: cap. 4; Seidel 1975; Wilson 1990; Maitland – Wilson 1987). Il “noi” fornisce un utile espediente retorico tramite il quale gli interessi di un gruppo possono essere presentati come universali. Il “noi”, l'interesse di una parte, invoca un “tutti noi” in nome del quale “noi” sosteniamo di parlare. Come ha mostrato John Wilson, Margaret Thatcher era particolarmente abile in questo con i suoi discorsi. Veniva eliso un intero assortimento di «noi»: noi in quanto oratore e pubblico, noi in quanto governo, noi in quanto Partito Conservatore, noi in quanto nazione, noi persone giudiciose, noi mondo occidentale, noi mondo intero. Le linee di demarcazione tra un «noi» e l'altro erano impossibili da tracciare, in quanto l'oratrice era abile nel dipingere un mondo

armonioso in cui tutti «noi» parliamo con una voce sola: la sua. Questa voce, nell'integrare il «noi», «ci» dirige⁸. Si potrebbe chiamarla la sintassi dell'egemonia.

Qualcosa di simile avviene nei testi di Rorty. Il suo «noi» non sta mai fermo: continua a spuntare all'improvviso, vestito di sempre nuovi costumi aggettivali. Persino una sola frase può alternare dei «noi» particolari e universali. «Noi» pragmatisti, indistinti o deweyani abbiamo compreso come «noi», tutti gli esseri umani, usiamo il linguaggio. Il «nostro» messaggio antirealista non si riferisce solo a «noi», ma a «tutti noi». In questo modo, il «noi» di Rorty si espande dal «noi» locale a un «pubblico universale» – la comunità di tutte le persone ragionevoli, in grado di comprendere ciò che «noi» stiamo dicendo⁹.

Questo mutevole «noi» non rende i testi difficili da seguire, non più di quanto le ambiguità pronominali di Thatcher lasciassero perplesso il suo uditorio. La sintassi dell'egemonia suona retoricamente familiare. Tramite essa Rorty può sostenere di non essere solo Rorty lo scrittore. «Noi pragmatisti» o «noi deweyani» non siamo solo un movimento minore della filosofia contemporanea: «noi» parliamo per «noi» liberali, democratici, cittadini dell'Occidente, e per l'umanità intera.

Il ritorno del represso: la nazione

Vi è una identità che è in larga misura assente tra i «noi» di Rorty: quella nazionale. «Noi americani» non è una delle sue principali bandiere testuali, anche se occasionalmente viene issata. Rorty tende a scrivere della «nostra società», più che della «nostra nazione». Come nella citazione riportata in precedenza, è la fedeltà alla «nostra società» a costituire un fine in sé. Rorty scrive come se quello di «società» non fosse un concetto problematico, giacché egli sostiene la necessità della lealtà verso la «nostra società» senza specificare cosa sia una «società». Cosa assai importante, egli non dice come in un mondo composto da «società» distinte questa società (la «nostra») si distingua dalle altre «società».

Sebbene Rorty discuta della necessità di collocare il «noi» in un contesto storico concreto, egli sorvola sul fatto che è lo stato-nazione a costituire la forma contingente di ciò che si intende per «società» nel mondo contemporaneo¹⁰. Ma cosa conta, ci si potrebbe chiedere, se la «nazione» viene testualmente elisa nella «società»? Una risposta concisa è che essa permette alla nazione di sfuggire alle critiche ed essere difesa e al testo (insieme al suo autore, ai suoi lettori e lettrici e alla comunità di «noi» da esso costruita) di apparire non-nazionalista.

La sintassi di Rorty indica che è l'idea di nazione a celarsi dietro le «società». Occasionalmente ciò viene espresso in maniera diretta, specie quando Rorty scrive degli Stati Uniti. In un suo commento, ad esempio, afferma: «penso che il nostro paese [...] sia un e-

⁸ Per gli usi integrativi e direttivi del «noi», si veda Mühlhäuser – Harré 1990: cap. 7.

⁹ Sulla retorica del «pubblico universale», si veda Perelman – Olbrechts-Tyteca 2013.

¹⁰ Rorty segue una lunga tradizione sociologica nell'elidere la «nazione» nella «società». Per una critica del concetto di «società» nella scienza sociale ortodossa, si vedano ad esempio Giddens 1987; Mann 1986; Wallerstein 1987; Walker 1990.

sempio del miglior tipo di società che sia stato inventato sino ad oggi» (Rorty 1993: 33). Quindi «il miglior tipo di società» è uno stato-nazione, considerato dai suoi cittadini come «il nostro paese». A volte la presunzione dell'appartenenza nazionale è espressa in maniera più indiretta. Ad esempio Rorty suggerisce che «noi borghesi liberali postmoderni» dovremmo sforzarci «di difendere le istituzioni e le pratiche delle ricche democrazie nordatlantiche» (Rorty 1991: 198). L'uso del plurale – «democrazie» è significativo. Questa pluralità non fa riferimento a una molteplicità di forme democratiche, ma alla molteplicità di «società» indipendenti in cui sono collocate le istituzioni democratiche. Quel che il testo non specifica – e non potrebbe farlo senza addentrarsi nella questione dell'idea di nazione – è perché vi debba essere una pluralità di «società» e quindi una pluralità di «noi».

Ancora una volta, l'espressione «le istituzioni della democrazia» (di cui Rorty fa spesso uso) omette qualcosa di fondamentale. Nell'età moderna le istituzioni democratiche si sono sviluppate all'interno dello stato-nazione, e quindi la condizione di nazione può essere vista come una delle istituzioni della democrazia¹¹. Se è così, allora nell'argomentazione di Rorty c'è un tema inespresso: per difendere le democrazie e le loro istituzioni si deve («noi» dobbiamo) difendere le «società» in cui esse sono collocate. A meno che non si affermi il contrario, ciò significa difendere le istituzioni della nazione (la «nostra» nazione). Difendere una nazione significa difendere un'identità nazionale, la quale, come Rorty riconosce, distingue quella comunità dalle altre. In un contesto di nazioni, ciò significa preservare i miti nazionalisti tramite i quali le nazioni si rappresentano come «comunità immaginate» uniche, come il «nostro» paese. Il ragionamento di Rorty contiene quindi in sé una implicita difesa di un mondo di nazioni, e pertanto di un mondo di nazionalismi¹².

Utilizzando il termine «società» e sorvolando su di esso, egli spinge ai margini del testo le implicazioni spiacevoli di questo argomento. Ciò può essere illustrato del semplice espediente testuale di sostituire «società» con «nazione». La sostituzione può essere giustificata con la raccomandazione dello stesso Rorty di essere il più possibile storicamente specifici. Utilizzando una citazione già riportata (Rorty 1990: 281), si può fornire un esempio di tale sostituzione testuale: «Spero così di suggerire in che modo questi liberali possano convincere la nostra nazione che la fedeltà a se stessa è una moralità sufficiente». Se questa frase reca con sé un'eco spiacevole, l'eco in quanto tale è contenuta nell'opera stessa di Rorty. Il suo abbandonare i sogni universali, combinato con la difesa dell'etnocentrismo e delle «nostre» istituzioni contingenti non offre alcun appiglio per una critica del nazionalismo. Le sue idee sono invece adatte a questo mondo di nazioni.

¹¹ Per una disamina dello sviluppo della democrazia politica moderna e dello stato-nazione, si vedano Giddens 1985, Gellner 1992. La stretta connessione tra politica e nazione non è limitata alle democrazie occidentali (Giddens 2007). Di conseguenza, Nigel Harris commenta che «oggi il nazionalismo fornisce struttura e linguaggio a quasi tutte le discussioni politiche» (Harris 1990: 269).

¹² Rorty ha scritto della «grande speranza sociale che permea le società democratiche: la speranza di un'utopia globale cooperativa in cui istruzione e tecnologia contribuiscono a rendere accessibile a chiunque una vita pacifica di lavoro utile e non sfiancante» (Rorty R., «In a Flattened World», *London Review of Books*, 8-IV-1993, p. 3). Lo slittamento dal plurale «società democratiche» al singolare («un'utopia globale») è significativo. Esso sembra indicare un desiderio di trascendere il mondo delle «società» (o nazioni), ma non vi è una strategia politica per scalzare la pluralità delle società. Esse sono invece accettate come il contesto in cui viene formulata la speranza di un'utopia cooperativa e in cui, implicitamente, si deve vivere.

La filosofia della *Pax Americana*

Molte espressioni di Rorty rivelano che il «noi» appartiene all'insieme delle «ricche democrazie nordatlantiche», anziché a una sola nazione. La sintassi dell'egemonia asserisce che «noi pragmatisti» non parliamo solo a nome della «nostra società» ma di una alleanza di «società». Vi sono diversi temi in questa evocazione dell'egemonia. Si possono menzionare brevemente tre aspetti: a) l'unità interna all'America; b) la costruzione retorica dell'alleanza occidentale; c) le relazioni tra il «nostro» blocco e il resto del mondo.

a) *La società americana*. Quando Rorty descrive ciò che fa del «nostro paese» un esempio del miglior tipo di società, egli parla da *liberal*. Egli vede «i “progressisti” come coloro che delimitano la sola America di cui mi importi» (Rorty 1993: 46). La destra conservatrice, egli sostiene, minaccia questa America. La retorica politica di Rorty è molto più vicina a [Bill] Clinton che a [George H. W.] Bush. Rorty ha perfino dichiarato in un'intervista a un quotidiano di aver sostenuto [Bill] Clinton come candidato presidente e che «Reagan e [George H. W.] Bush sono stati un disastro per il paese»¹³.

Vi è anche una forte componente antimarxista in questo “progressismo”. In generale, Rorty si colloca nell'ambito del «liberalismo anti-ideologico», che a suo vedere rappresenta «la migliore tradizione della vita intellettuale americana» (Rorty 1991e: 64). L'antimarxismo di questa tradizione è evidente nel tributo di Rorty a Sidney Hook (*ibidem*). Rorty ha parole di lode per l'attacco di Hook al «liberalismo istintivo», specie quello che dà «la colpa di ogni male possibile ai gruppi dirigenti americani» (ivi: 76). Tuttavia, Rorty prende le distanze anche dal maccartismo che Hook finì per rappresentare. Rorty utilizza una retorica più morbida, e critica in particolare le tattiche di Hook, non i suoi principi¹⁴.

Il liberalismo di Rorty ricorre alla retorica dell'unione anziché a quella della divisione. Egli deplora l'esclusione dei gruppi marginali dalla «nostra» società e sostiene una politica di inclusione. In *Contingenza, ironia e solidarietà* si chiede in che modo i «liberal americani» debbano parlare ai giovani neri delle città (il testo presuppone che questi ultimi non siano *liberal*). Più efficace del rivolgersi a «queste persone» come «nostri simili» sarebbe il parlare a loro come «nostri compatrioti *americani* – insistere sull'indegnità del fatto che un *americano* debba vivere senza speranza» (Rorty 1989: 191)¹⁵ (in corsivo nell'originale).

Con queste argomentazioni Rorty attinge alla retorica nazionalista della mitologia americana: l'immagine del paese della speranza. Questa retorica, tanto familiare sia alla poli-

¹³ Jeffries S., «Sage for a Faithless Age», *The Guardian*, 26-II-1993.

¹⁴ In «Wild Orchids and Trotsky», Rorty discute della sua ammirazione per Hook, il quale era stato intimo amico di suo padre. Rorty racconta come Hook e Rorty sr. in gioventù fossero stati entrambi attivisti marxisti in alcuni gruppi trotskisti. Secondo Rorty era stato l'impegno di Hook per la causa dell'anti-marxismo a impedire che la sinistra intellettuale americana venisse interamente «intimidita dai marxisti» (Rorty 1993: 49).

¹⁵ Lo stesso paragrafo esamina come alcuni danesi e italiani abbiano salvato degli ebrei durante l'occupazione nazista. È interessante che Rorty non sostenga che danesi e italiani avrebbero dovuto ritenere gli ebrei in questione dei compatrioti danesi o italiani, bensì che avrebbero dovuto considerarli «come concittadini milanesi o abitanti dello Jutland, o membri dello stesso sindacato o della stessa categoria professionale, o compagni di bocce, o genitori di bambini piccoli» (Rorty 1989: 190-191). L'identificazione nazionale, raccomandata ai compatrioti americani, risalta qui per la sua assenza. È come se il nazionalismo degli «altri» creasse sensazioni spiacevoli e ridestasse echi diversi dal «nostro».

tica americana conservatrice che a quella *liberal*, ricrea l'immagine dell'America come nazione speciale, come comunità speciale cui «noi» apparteniamo. Raccomandando questa retorica, Rorty sta preservando la mitologia nazionalista ad uso «nostro», per portare a compimento la «nostra» unione. Di conseguenza, il nazionalismo è sotteso al «nostro» liberalismo tanto quanto le idee politiche democratiche di Clinton. Addirittura, Rorty dichiara apertamente che «noi deweyani siamo dei patrioti sentimentali quando si parla dell'America» (Rorty 1993: 47). Pertanto, partendo da dove «noi» siamo, «noi» ci teniamo i mezzi per dichiarare il «nostro» patriottismo per il «nostro paese», la migliore delle società.

b) *L'Alleanza occidentale*. Rorty raccomanda un modo particolare di fare politica e filosofia – quello delle democrazie occidentali – il «nostro» modo di fare politica e filosofia. «Noi» dovremmo abbandonare le grandi teorizzazioni e adottare un pragmatismo non ideologico all'altezza del «nostro» tempo e luogo. Dopotutto, la «nostra società ha tacitamente abbandonato l'idea che la teologia o la filosofia ci possano fornire idee generali» per risolvere i problemi della politica (Rorty 1991a: 206-207). Ma qual è la «nostra» società? Sono tutte le società occidentali ad aver perso la speranza nella filosofia, o ce n'è una all'avanguardia che mostra la via alle altre, allo stesso modo in cui «noi pragmatisti» mostriamo la via in filosofia?

È nel lodare John Dewey che Rorty delinea la posizione del proprio pragmatismo. Ne *La filosofia e lo specchio della natura*, Rorty ha sostenuto che Dewey sia uno dei tre più importanti filosofi del Novecento (gli altri due sarebbero Wittgenstein e Heidegger). Di recente Dewey sembra aver sopravanzato i suoi due rivali europei (Rorty 1991b: 16). Egli è ora diventato semplicemente «il mio eroe»¹⁶. Il punto non è che Rorty scelga un americano come suo eroe filosofico, ma che egli lodi Dewey in particolare perché ha incarnato le caratteristiche dell'americanità. O perlomeno Rorty stesso non loda Dewey direttamente in questo modo, perché la lode è riprodotta in maniera indiretta.

Una delle principali raccomandazioni di Rorty è che «noi» dobbiamo attribuire alla filosofia un ruolo di secondo piano rispetto alla democrazia, perché nulla è più importante del preservare le istituzioni liberali¹⁷. Nel saggio «The Priority of Democracy to Philosophy» [“La priorità della democrazia sulla filosofia”] Rorty ricorda a lettori e lettrici americani la storia culturale e intellettuale alle spalle del titolo del suo saggio e del suo principale messaggio. Dewey «ammirava l'abitudine americana di dare priorità alla democrazia sulla filosofia»; Rorty afferma anche che Emerson riteneva il pragmatismo di Dewey «tipicamente americano» (Rorty 1990: 294). Secondo Rorty, Dewey era accusato di «gonfiare l'ottimismo e la flessibilità» dello stile di vita americano sino a farne un intero sistema filosofico. Commenta Rorty: «In effetti era così, ma la sua risposta fu che *qualsiasi* sistema filosofico è destinato ad essere un tentativo di esprimere gli ideali dello stile di vita di *una qualche* comuni-

¹⁶ Rorty R., «In a Flattened World», *London Review of Books*, 8-IV-1993, p. 3.

¹⁷ Si veda in particolare Rorty 1987a: 567.

tà». In tal modo, Dewey riuscì a dilungarsi parecchio sugli «speciali vantaggi» della sua comunità «rispetto alle altre comunità» (Rorty 1987: 49-50; in corsivo nell'originale)¹⁸.

La difesa di Dewey da parte di Rorty (e il suo citare, apparentemente con approvazione, ciò che altri hanno detto sull'americanismo di Dewey) permette all'indicibile di essere detto. Rorty ripete la lode per l'*American Way*, la maniera americana di fare le cose, anche se non pronuncia direttamente tale lode. Secondo altri (Emerson, dei critici che non sono nominati, Dewey stesso) il pragmatismo è tipicamente americano; e, secondo Rorty, «noi» deweyani lodiamo tale pragmatismo. Se Rorty avesse tratto lui stesso le connessioni implicite avrebbe affermato che la sua filosofia pragmatista è tipicamente americana e che lui, Rorty, nel lodare il pragmatismo (americano), loda gli speciali vantaggi della sua comunità (nazione) rispetto ad altre comunità (nazioni). Tale idea sarebbe troppo nazionalista per essere espressa direttamente. Essa minerebbe l'aspirazione egemonica a parlare per «noi» liberali delle altre democrazie occidentali. Ciò nonostante, l'idea rimane sparsa nel testo, in attesa di essere ricostruita.

c) *Parlare per il mondo intero*. La voce dell'egemonia è costretta a cercare un pubblico più ampio rispetto al «noi». Rorty afferma continuamente che il «noi» dovrebbe estendersi al di là di «noi stessi». Di fatto, egli sostiene che questa spinta a includere gli «altri» distingue il suo etnocentrismo tollerante dalle varietà più ostinate. Il «nostro» è un etnocentrismo dell'inclusione più che dell'esclusione. Egli «ci» incita a «continuare ad estendere il più possibile il senso che diamo alla parola “noi”»: «noi» dovremmo cercare di far notare le similitudini tra «noi» e le persone marginalizzate «alle quali istintivamente pensiamo come a un “loro” anziché come a un “noi”» (Rorty 1989: 196). Le buone intenzioni e una tolleranza umanitaria sono innegabili, specie per quanto riguarda la politica interna americana, nella quale, come si è visto, l'estensione del senso della parola «noi» implica il sottolineare un senso di nazionalità. Nondimeno, Rorty applica specificamente il suo messaggio al mondo in generale¹⁹. Il movimento della caratterizzazione è significativo. Il «noi» muta «loro» in un «noi». «Loro» sono quanti devono essere incorporati e ricategorizzati, mentre «noi» restiamo «noi stessi», con l'identità del proprio sé immutata. Di fatto, «noi» potremmo non aver bisogno di cambiare «noi stessi», giacché «il pensiero politico e sociale occidentale potrebbe aver vissuto l'ultima rivoluzione concettuale di cui ha bisogno» (ivi: 63; in corsivo nell'originale)²⁰.

«Noi» abbiamo l'ambizione di espandere «noi stessi» – il «nostro» messaggio, il «nostro» modo di fare politica – in tutto il globo. Il «nostro» momento è arrivato, perché «noi

¹⁸ In «Wild Orchids and Trotsky», Rorty sottoscrive la visione dell'America di Dewey: «Vedo l'America proprio come la vedevano Whitman e Dewey, come l'aprirsi di un panorama di sconfinite prospettive democratiche» (Rorty 1993: 32).

¹⁹ Si vedano, ad esempio, le osservazioni di Rorty sui cinesi, i cashinahua e persino i galattici in Rorty 1991d: 212 e sgg.

²⁰ Sotto questo aspetto la posizione di Rorty è simile a quella di Fukuyama 2011. Sia Fukuyama che Rorty prevedono la fine delle battaglie ideologiche, poiché gli ideali democratici occidentali si sono diffusi nel mondo. Entrambi minimizzano i rapporti tra nazionalismo e stato-nazione democratico occidentale. Fukuyama, nello specifico, vede il nazionalismo come una forma di «tribalismo» appartenente a uno stadio precedente dello sviluppo storico, destinata a svanire nel mondo post-storico e post-ideologico.

pragmatisti» dovremmo vedere «la storia dell'umanità [...] come il graduale diffondersi di certe virtù tipiche dell'Occidente democratico» (Rorty 1991d: 216). «Noi» speriamo di inglobare tutti gli altri nel «nostro» modo di fare le cose: «i pragmatisti deweyani ci incitano a pensare a noi stessi come parte di un corteo del progresso storico che gradualmente arriverà a comprendere l'intera razza umana» (ivi: 219).

Eccolo il tono della nuova *Pax Americana*. La filosofia prende le distanze dalla retorica della Guerra Fredda. Essa sostiene di avere un messaggio che si vuole non-ideologico per una presunta epoca non-ideologica. L'*American Way* – il modo di fare del pragmatismo non-ideologico – è raccomandato a tutti. In diverse occasioni Rorty ha criticato la filosofia francese per il suo eccesso di teoria e il suo essere troppo legata all'universalismo dell'Illuminismo. Eppure, dice lui stesso, la questione va al di là della filosofia, giacché egli risponde a un «fenomeno di grande portata», ossia «il collasso nervoso postbellico dell'America» e «il venir meno della speranza che l'America avrebbe guidato le nazioni» (Rorty 1991e: 77).

Anche se Rorty non rivendica esplicitamente tale ruolo per la propria nazione, la sua retorica implica una rivendicazione: «Noi» speriamo di espandere «noi stessi» e il «nostro» modo di fare in tutto il globo, perché «noi» siamo il motore del progresso storico. Se «noi» avremo successo, «noi» guideremo le altre nazioni. In tal modo, Rorty scrive della sua speranza che «l'America continui a essere un esempio di tolleranza ed uguaglianza crescenti» (Rorty 1993: 45). Egli non specifica nei confronti di chi essa sia di esempio, né chi debbano essere «loro», quanti dovrebbero seguire il «nostro» esempio. Ma si può supporre si tratti del resto del mondo.

Il testo come bandiera

È lì, in questo schema filosofico, che si ritrova il nazionalismo della *Pax Americana*. Questo nazionalismo, a differenza di altre forme precedenti, non parla a nome della nazione con una gretta ferocia. Esso invece trae la forza morale per guidare le altre nazioni dalla propria autoproclamata ragionevolezza. Le ambizioni globali vanno presentate come la voce della tolleranza (la «nostra» tolleranza), persino del dubbio (il «nostro» dubbio, la «nostra» modestia). Nel frattempo, «noi» dobbiamo conservare il senso del nostro «noi». E degli «altri»: i folli e i cattivi, quanti si aggrappano a pericolosi assoluti e si oppongono alla «nostra» politica pragmatica e non-ideologica. Andrebbe fatto notare con quale facilità in questa matrice ideologica i nuovi nemici – i fondamentalisti religiosi, e in particolare i fondamentalisti islamici – possano rimpiazzare i vecchi demoni sovietici.

È diventata un'abitudine per chi fa analisi culturale trattare gli oggetti, ad esempio le bandiere, come se fossero testi. Il procedimento può essere invertito in modo che sia un testo ad apparire come una bandiera. I testi di Rorty, con il loro tambureggiare di «noi», cercano di arruolare lettori e lettrici nella loro marcia letteraria. La bandiera di Rorty (o la sua collezione di bandiere per ognuno di «noi») potrebbe essere di gran lunga preferibile ad altre bandiere, quali quelle dei fondamentalisti islamici o dei pulitori etnici. Ma se il testo è

una bandiera, allora occorre discernerne i motivi. Tra le righe vi sono delle strisce bianche; a uno sguardo furtivo metaforico le parole di Rorty sono rigate di un rosso ammonitore. Stelle bianche su sfondo rosso balenano fra le sue note a margine. E tutte insieme «ci» ammiccano con il loro fascino e «ci» tentano per indurci ad abbandonare i «nostri» sogni.

Riferimenti bibliografici

- Anderson B. (2000), *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it. di M. Vignale, Manifestolibri, Roma [ed. or. 1983].
- Barker M. (1981), *The New Racism*, Junction Books, London.
- Bernstein R. (1987), «One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy», *Political Theory*, n. 15, pp. 538-563.
- Bhaskar R. (1992), *Philosophy and the Idea of Freedom*, Blackwell, Oxford.
- Billig M. (1992), *Talking of the Royal Family*, Routledge, London.
- Billig M. (1995), *Ideologia e opinioni: studi di psicologia retorica*, trad. it di M. Marraffa, Laterza, Roma [ed. or. 1991].
- Billig M. – Condor S. – Edwards D. – Gane M. – Middleton D. – Radley A. (1988), *Ideological Dilemmas*, Sage, London.
- Burrows J. (1990), «Conversational Politics: Rorty's pragmatist apology for liberalism», in Malachowski A. (ed.), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, pp. 322-338.
- Camilleri J. A. (1990), «Rethinking Sovereignty in a Shrinking, Fragmented World», in Walker R. B. J. – Mendlovitz S. H. (eds.), *Contending Sovereignties*, Rienner, Boulder-London, pp. 13-44.
- Coakley J. (ed.) (1992), *The Social Origins of Nationalist Movements*, Sage, London.
- Comay R. (1986), «Interrupting the Conversation: notes on Rorty», *Telos*, n. 69, pp. 119-130.
- Eagleton T. (1991), *Ideology: An Introduction*, Verso, London. [ed. it. *Ideologia: storia e critica di un'idea pericolosa*, trad. it. di M. Renda, Fazi, Roma, 2007]
- Edmundson M. (ed.) (1993), *Wild Orchids and Trotsky*, Penguin, New York.
- Fraser N. (1989), *Unruly Practices*, Polity Press, Oxford.
- Friedman J. (1988), «Cultural Logics of the Global System: a sketch», *Theory, Culture and Society*, n. 5, pp. 447-460.
- Fukuyama F. (2011), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. di D. Ceni, BUR Rizzoli, Milano [ed. or. 1992].
- Gellner E. (1992), *Nazioni e nazionalismi*, trad. it. di M. Lucioni, Editori Riuniti, Roma [ed. or. 1983].
- Giddens A. (1985), *The Nation-State and Violence*, Polity Press, London.
- Giddens A. (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press/Blackwell, Cambridge.
- Giddens A. (2007), *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. di M. Guani, Il Mulino, Bologna [ed. or. 1990].

- Hall S. (1986), «Varieties of Liberalism», in Donald J. – Hall S. (eds.), *Politics and Ideology*, Milton Keynes, pp. 34-69.
- Harris N. (1990), *National Liberation*, I. B. Tauris, London.
- Harvey D. (1988), *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford.
- Held D. (1989), «The Decline of the Nation State», in Hall S. – Jacques M. (eds.), *New Times*, Lawrence & Wishart, London, pp. 191-204.
- Heller A. (1991), «The Ironies Beyond Philosophy: on Richard Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity*», *Thesis Eleven*, n. 28, pp. 105-112.
- King A. D. (ed.) (1991), *Culture, Globalization and the World-System*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Lovibond S. (1992) «Feminism and Pragmatism», *New Left Review*, vol. I, n. 193, May-June, pp. 56-74.
- Maitland K. –Wilson J. (1987), «Pronominal Selection and Ideological Conflict», *Journal of Pragmatics*, II, pp. 495-512.
- Mann M. (1986), *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mühlhäuser P. – Harré R. (1990), *Pronouns and People*, Blackwell, Oxford.
- Nairn T. (1988), *The Enchanted Glass*, Radius, London.
- Norris C. (1993), *The Truth About Postmodernism*, Blackwell, Oxford.
- Perelman Ch. – Olbrechts-Tyteca (2013), *Trattato dell'argomentazione: la nuova retorica*, pref. di N. Bobbio, trad. it. di C. Schick, M. Mayer, E. Barassi, Einaudi, Torino [ed. or. 1969].
- Potter J. –Wetherell M. (1988), «Accomplishing Attitudes: fact and evaluation in racist discourse», *Text*, n. 8, pp. 51-68.
- Rorty R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton [ed. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, nota introd. di D. Marconi e G. Vattimo, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano, 2014].
- Rorty R. (1987), «Science as Solidarity», in Nelson J. S. – McGill A. – McCloskey D. N. (eds.), *The Rhetoric of the Human Sciences*, University of Wisconsin Press, Madison, pp. 38-52.
- Rorty R. (1987a), «Thugs and Theorists: a reply to Bernstein», *Political Theory*, n. 15, pp. 564-580.
- Rorty R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge [ed. it. *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, pref. di A. Gargani, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari, 2008].
- Rorty R. (1990), «The Priority of Democracy to Philosophy», in Malachowski A. R. – Burrows J. (eds.), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, ora in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 175-196.
- Rorty R. (1991), «Postmodernist Bourgeois Liberalism», in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 197-202.
- Rorty R. (1991a), «On Ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz» in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 203-211.

- Rorty R. (1991b), «Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism and Liberalism» in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-17.
- Rorty R. (1991c), «Inquiry as Reconceptualization: an anti-dualist account of interpretation» in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 93-110.
- Rorty R. (1991d), «Cosmopolitanism without Emancipation: a response to Jean-François Lyotard», in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 211-222.
- Rorty R. (1991e), «Pragmatism without Method», in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 63-77.
- Rorty R. (1993), «Wild Orchids and Trotsky», in Edmundson M. (ed.), pp. 29-50.
- Schlesinger Ph. (1991), *Media State and Nation*, Sage, London.
- Seidel G. (1975), «Ambiguity in Political Discourse», in Bloch M. (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Academic Press, London, pp. 205-226.
- Smith A. D. (1990), «Towards a Global Culture?», *Theory, Culture and Society*, n. 7, pp. 171-191.
- van Dijk T. (1987), *Communicating Racism*, Sage, Newbury Park.
- van Dijk T. (1991), *Racism and the Press*, Routledge, London.
- van Dijk T. (1992), «Discourse and the Denial of Racism», *Discourse and Society*, n. 3, pp. 87-118.
- Walker R. B. J. (1990), «Sovereignty, Identity, Community» in Walker R. B. J. – Mendlovitz S. H. (eds.), *Contending Sovereignties*, Rienner, Boulder-London.
- Wallerstein I. (1987), «World-systems Analysis», in Giddens A. – Turner J. H. (eds.), *Social Theory Today*, Polity Press, Cambridge.
- Wetherell M. – Potter J. (1992), *Mapping the Language of Racism*, Columbia University Press, Chichester-New York.
- Wilson J. (1990), *Politically Speaking*, Blackwell, Oxford.

