

Uno strano triangolo: Peirce, la democrazia e la retorica

Mauro Serra

Università di Salerno
maserra@unisa.it

Abstract Although the connection between Peirce and democracy may at first seem strange, recently two scholars, Cheryl Misak and Robert Talisse, have outlined a theory of democracy based on Peirce's thought and in particular on one of his most famous and controversial text, *The Fixation of Belief*. In this paper, I describe first the main points of this theory, showing how it falls within the broader category of theories of deliberative democracy and in particular in the variant that is called epistemic democracy. Then, I try to show that also the theory formulated by Talisse and Misak meets the same difficulties that characterize different formulations of epistemic democracy, difficulties arising from the decision to exclude any reference to the rhetorical dimension.

Keywords: Peirce, democracy, rhetoric, belief, liberalism

0. Introduzione

Parlare di una relazione tra pragmatismo e democrazia non ha nulla di sorprendente, se pensiamo ad autori come James e soprattutto Dewey. In particolare la riflessione di quest'ultimo è caratterizzata almeno in parte dal vero e proprio tentativo di delineare una teoria della democrazia che affondi le sue radici nelle principali intuizioni del pragmatismo. Non a caso, Dewey fu celebrato, durante la sua vita, come «the philosopher of American democracy» (HOOK 1939: 226 e sgg.) ed è stato fonte di ispirazione per i pragmatisti contemporanei che, da Rorty a Putnam, si sono impegnati nell'ambito della filosofia politica. Le cose appaiono considerevolmente diverse, tuttavia, per quanto riguarda Peirce. Non solo, infatti, Peirce non ha scritto nulla che avesse a che fare con la democrazia, ma non ha mai nascosto di non nutrire particolari simpatie per questa forma di governo. Negli ultimi anni della sua vita si definiva nel modo seguente:

[...] ultraconservative. I am, for example, an old-fashioned christian, a believer in the efficacy of prayer, an opponent of female suffrage and of universal male suffrage, in favor of letting business methods developed without the interference of law, a disbeliever of democracy, etc. (citato in HOOPES 1998: 19)¹.

¹ La fonte originale della citazione è MS645 Peirce Papers, Houghton Library, Harvard University

Nonostante ciò, negli ultimi 15 anni Cheryl Misak e Robert Talisse² hanno delineato una teoria della democrazia o per dirla con il titolo di uno dei lavori di Talisse (2007) *A Pragmatist Philosophy of Democracy* che si basa proprio sulla riflessione di Peirce ed in particolare su uno dei suoi testi più noti e controversi, *The Fixation of Belief*. Nel seguito del mio articolo, descriverò innanzitutto i punti salienti di questa teoria, mostrando come essa rientri nella categoria più ampia delle teorie della democrazia deliberativa ed in particolare in quella variante che prende il nome di democrazia epistemica. Successivamente, a partire da alcune critiche già avanzate da altri studiosi (BACON 2010, MacGILVRAY 2014, RYDENFELT 2011), cercherò di mostrare che la teoria formulata da Talisse e Misak va incontro alle stesse difficoltà che caratterizzano le diverse formulazioni della democrazia epistemica, difficoltà derivanti dalla decisione pregiudiziale (e abbastanza sorprendente, dato il suo originario legame con l'emergere della democrazia nel mondo greco) di escludere qualsiasi riferimento alla dimensione retorica.

1. I dilemmi del liberalismo

Il punto di partenza della proposta avanzata dai due studiosi è costituito dalla difficoltà, interna al pensiero liberale, di conciliare due assunzioni teoriche che sono tra loro in tensione. La prima è la pretesa del liberalismo di essere superiore ai regimi non liberali ed in generale ad altre forme di regime politico. La seconda è, invece, il riconoscimento di ciò che Rawls ha definito «the fact of reasonable pluralism», il fatto cioè che ci sono molte forme di vita che possono essere ragionevolmente privilegiate dai cittadini, senza che si possa affermare la superiorità dell'una sull'altra e di conseguenza senza che nessuna di esse possa essere legittimamente imposta a coloro che non la condividono. Messe insieme queste due assunzioni pongono ai sostenitori del liberalismo, secondo Talisse, la seguente difficoltà:

Either provide a robust normative account of the legitimacy of liberal democracy and thereby frustrate social pluralism, or accommodate social pluralism and abandon the aspiration for a cogent philosophical account of the legitimacy of democracy (TALISSE 2004: 9).

La maggior parte dei teorici del liberalismo ha privilegiato la seconda opzione, rinunciando ad una giustificazione normativa della democrazia per mantenere fermo il riconoscimento del ragionevole pluralismo. È questo, ad esempio, il caso di Rawls, che, soprattutto negli scritti più recenti, ha abbandonato qualsiasi tentativo di fornire una tale giustificazione. In questo modo, tuttavia, come osserva la Misak (2000: 25): «Rawls does not provide us with an independent or neutral justification of the liberal or democratic virtues; he just assumes those virtues». D'altro canto, un autore come Dewey può essere, invece, considerato un sostenitore della prima opzione. Secondo Dewey, infatti, solo la forma di vita garantita da un regime democratico è in grado di promuovere una crescita armoniosa dell'individuo, cosicché gli uomini possono vivere vite pienamente umane solo all'interno di comunità democratiche. Questa posizione, però, mentre costituisce un resoconto normativo della legittimità della democrazia, viola la condizione del ragionevole pluralismo:

² Le tesi dei due studiosi sono, ovviamente, solo in parte sovrapponibili. Tuttavia, per i miei scopi possono essere accomunate. Recentemente i due autori hanno scritto a quattro mani un articolo di risposta ad un loro critico (MISAK-TALISSE 2014)

The Deweyan view is driven by a distinctive conception of human flourishing according to which the participation of citizens in democratic community is both the necessary condition for and an essential constituent of a properly human life (TALISSE 2007: 44).

A partire da Peirce, invece, sarebbe possibile, secondo Talisse e Misak, individuare una prospettiva teorica che consenta di evitare le contraddizioni appena evidenziate, una prospettiva teorica che riesca a far coesistere una giustificazione normativa della democrazia con il riconoscimento di un ragionevole pluralismo, rispondendo così al seguente interrogativo:

How can a liberal democratic society propose a philosophical account of its practices and institutions that is adequately robust to answer antidemocrats and sufficiently inclusive to win the assent of citizens who disagree about philosophical, moral, and theological essentials? (TALISSE 2005: 84)

2. Il fissarsi della credenza

Come si è già anticipato è ad un testo in particolare che Misak e Talisse fanno riferimento come punto di partenza per la loro teoria: *The Fixation of Belief*, apparso originariamente su *Popular Science Monthly* nel novembre del 1877. In questo testo Peirce individua nella relazione tra il dubbio e la credenza il fondamentale meccanismo che, da un punto di vista psicologico, regola il funzionamento del ragionamento umano. Entrambi gli elementi assolvono un ruolo importante, ma differente. Il dubbio, o per meglio dire, l'irritazione del dubbio, come la definisce Peirce, ha l'effetto di innescare un'attività di ricerca (*inquiry*) che termina con lo stabilirsi di una credenza. La credenza, a sua volta, è strettamente collegata ad un 'abito' ed è ciò che guida la nostra condotta ogni volta che si determinano le circostanze a cui applicare una determinata credenza. Perciò, l'unico scopo di un'attività di ricerca è lo stabilirsi di una credenza. Né sarebbe corretto ritenere che non ci si debba accontentare della semplice credenza e che l'obiettivo sia il raggiungimento di una credenza vera, poiché

We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test, and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false (CP, 5. 375)³.

Esistono, d'altra parte, secondo Peirce, quattro diversi metodi per fissare una credenza ed essi non sono tra loro equivalenti. Il primo è il metodo della 'tenacia', il più semplice e diretto, che consiste nell'evitare le potenziali occasioni di dubbio e nell'ignorare qualunque fonte di dubbio. C'è poi il metodo dell'autorità, che si basa sull'esistenza di un'istituzione sociale che si assume il compito di portare le opinioni corrette all'attenzione degli individui e di ridurre, con ogni mezzo, al silenzio coloro che dissentono da queste opinioni. Il terzo è il metodo *a priori* che spinge gli individui a conversare insieme per sviluppare gradualmente opinioni ragionevoli. Infine, c'è il metodo della scienza, che differisce in maniera sostanziale dagli altri poiché riconosce che le nostre credenze non dovrebbero essere determinate da nulla

³ I testi di Peirce sono citati, come di consueto, con riferimento ai *Collected Papers*, seguito dai numeri di volume e paragrafo.

di umano, ma da qualcosa su cui il nostro pensiero non ha effetto. Alla base del metodo della scienza c'è, dunque, da un lato, un'ipotesi fondamentale e cioè che:

There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion (CP, 5.384).

dall'altro la capacità di riunire in sé i pregi degli altri metodi:

Esso va alla ricerca di credenze che siano il più salde possibile, ma non distoglie lo sguardo dagli eventuali motivi per abbandonarle; persegue l'ottenimento di credenze che siano il più possibile condivise, non però perché imposte a tutti, ma perché evidenti per ognuno, e in questo modo salvaguarda il principio della libertà intellettuale propria del metodo della razionalità (FADDA 2013: 47).

A molti studiosi è sembrato che il testo di Peirce sia attraversato da una irrisolvibile tensione tra due posizioni che non possono essere conciliate in maniera soddisfacente: l'affermazione che il solo scopo della ricerca è il fissarsi di una credenza e l'affermazione che il metodo della scienza è superiore a tutti gli altri. La tensione deriverebbe dal fatto che i motivi addotti a sostegno di tale superiorità non fanno alcun riferimento al fissarsi della credenza che pure costituisce l'unico scopo a cui la ricerca è finalizzata. Mentre, dunque, la comparazione tra i vari metodi si basa sulla loro efficacia nel fissare una credenza,

Yet, in defending, the method of science, he does not mention its superior effectiveness, but call in a variety of new considerations, some metaphysical [...] some methodological [...] some even moral (SCHEFFLER 1974: 70).

Questa obiezione, tuttavia, secondo Talisse è determinata da una fondamentale incomprensione dell'obiettivo perseguito da Peirce con il suo scritto. Egli, infatti, non intenderebbe proporre un criterio caratteristico di un buon metodo di ricerca e poi valutare i quattro metodi in base alla loro capacità di rispettare questo criterio. Al contrario, lo scopo di Peirce sarebbe mostrare che tutti gli altri metodi, a differenza di quello scientifico, falliscono perché non sono in grado di soddisfare alcune condizioni interne alla ricerca. Per questo motivo, essi non possono essere adoperati consapevolmente:

Put in another way, Peirce's argument not so much recommending to us the scientific method as he is showing us that - given what we already take inquiry to be, and given what we already understand the point of inquiry to be - we have no choice but to reject all but the scientific method (TALISSE 2007: 59).

Ciò equivale a dire che poiché ciascuno pensa di essere abbastanza abile nella pratica del ragionamento, da un lato nessuno di coloro che praticano metodi diversi da quello scientifico può apertamente ritenere di farlo, dall'altro anche coloro che ricorrono ad uno dei primi tre metodi descritti da Peirce stanno, implicitamente, facendo affidamento sul metodo scientifico. Da questo punto di vista si può affermare che tutti gli altri metodi sono parassitari rispetto a quello scientifico,

poiché in qualche modo lo presuppongono: «the scientific method is more than just a good strategy; we cannot help but generally adopt it» (MISAK 2004a: 85). È la natura stessa delle credenze e del modo in cui vengono acquisite e mantenute a determinare tale stato di cose. Le credenze mirano, infatti, alla verità e, per questo stesso motivo, devono essere costitutivamente in grado di rispondere alle ragioni ed all'evidenza:

A belief in order to be a belief, is such that is responsive to reasons and evidence. That is a very part of what it is to have a belief – a constitutive norm of belief is that a belief is something that one holds for reasons (MISAK 2004b: 12).

A partire da questi presupposti il nucleo dell'epistemologia formulate da Peirce può essere così riassunto (TALISSE 2010. 111): 1) avere una opinione ovvero credere che p significa ritenere che p sia vero, 2) ritenere che p sia vero significa ritenere che esso potrebbe resistere a qualsiasi obiezione razionale, se solo si potesse prolungare indefinitamente l'indagine; 3) ritenere che p potrebbe resistere a qualsiasi obiezione comporta d'altra parte l'impegno a giustificare razionalmente le proprie credenze; 4) tale impegno ha una natura sociale e comporta la partecipazione ad una 'community of inquiry'. Da questi elementi si può far derivare una difesa della democrazia poiché la democrazia risulta il solo regime politico in grado di assicurare un contesto nel quale sia possibile prendere parte ad una 'community of inquiry', rispettando tali impegni epistemici.

Non è difficile vedere come questa argomentazione sia molto simile a quella avanzata da Habermas a partire dagli anni '80 in varie versioni (HABERMAS 1996) Secondo Habermas, la democrazia è necessariamente presupposta da ogni forma di comunicazione, poiché la comunicazione per la sua stessa natura richiede che i partecipanti coordinino le loro azioni consensualmente in maniera tale che l'accordo provvisoriamente raggiunto possa essere valutato in base ad un riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità (*validity claims*). In altri termini, poiché la comunicazione è costitutivamente orientata al raggiungimento di un consenso ragionato tra i partecipanti all'interazione discorsiva, il ricorso alla persuasione ed alla manipolazione, ovvero a forme di comunicazione strategica, pur empiricamente possibile, comporta una contraddizione performativa. Di conseguenza, la stessa azione con cui si esprime una posizione radicalmente antidemocratica è in contraddizione con le condizioni che rendono possibile questo atto linguistico. Nella sostanza, si tratta di un'argomentazione trascendentale, successivamente presentata da Habermas in una versione indebolita, che costituirebbe il fondamento su cui basare la legittimità delle procedure democratiche. Per il solo fatto di comunicare siamo in effetti impegnati a riconoscere la legittimità della democrazia e delle decisioni assunte sulla base di procedure deliberative che, a loro volta, dovrebbero avvicinarsi il più possibile a quella situazione ideale nella quale prevarrà la forza non forzata del miglior argomento.

A differenza di Habermas, tuttavia, la Misak ritiene troppo impegnativo, e quindi insostenibile, il ricorso ad un'argomentazione trascendentale ed alle implicazioni metafisiche che inevitabilmente essa comporta. Al contrario, la sua posizione rimane naturalistica perché fa riferimento solo alla pratica del credere e del fare asserzioni (TALISSE 2005: 106). Essa appare caratterizzata dalla correlazione di due elementi: una concezione plausibile ma al tempo stesso 'thin' di cosa significa avere una

credenza ed una constatazione di carattere empirico o sociologico secondo la quale «virtually everybody claims to be after such beliefs» (MISAK 2000: 107).

Riassumendo: mentre per Habermas è il fatto stesso di comunicare che ci impegna implicitamente alla democrazia, per Misak e Talisse è il fatto stesso che ciascun individuo è un agente epistemico, un agente cioè che ha credenze che ritiene vere, a rendere inevitabile la conclusione che solo in un contesto democratico tale inclinazione può essere esercitata in modo adeguato.

Del resto, secondo Talisse (2007: 63-66), il testo di Peirce connette in maniera abbastanza esplicita i differenti metodi di fissazione delle credenze a contesti politici, sebbene ciò non sia mai stato notato. Il primo, quello della tenacia, può avere successo solo in un contesto asociale ed apolitico, cosicché il sostenitore di tale metodo può essere considerato un corrispettivo dell'anarchico. Tale metodo, tuttavia, è destinato al fallimento poiché il contesto sociale in cui si svolge l'indagine non può essere completamente eliminato. Il metodo successivo, quello dell'autorità, è il più apertamente politico ed è anche quello che ha ottenuto i risultati più significativi, poiché per la massa dell'umanità l'impulso più grande consiste nell'essere schiavi intellettuali. Nonostante ciò, tale metodo, chiaramente identificabile con una forma di stato totalitario, non può resistere poiché nessuna istituzione è in grado di regolare le credenze su ogni questione e ci sarà sempre qualcuno che prima o poi, osservando che uomini di altri paesi o epoche hanno credenze differenti, arriverà a mettere in discussione quanto è stato inculcato dall'istituzione. Il metodo a priori è di gran lunga più rispettabile dal punto di vista della ragione e dovrebbe essere seguito fintantoché non possa essere applicato un metodo migliore, poiché si basa sul dialogo e sul libero scambio di idee nel tentativo di individuare credenze che siano in armonia con le cause naturali ed 'agreeable to reason'. Sebbene superiore agli altri, tuttavia, anche questo metodo ha i suoi inconvenienti poiché ciò che appare il risultato di un consenso razionale finirà per identificarsi con ciò che è convenzionale e dunque con ciò che all'interno di una società una certa classe, in genere quella privilegiata, ritiene giusto. Questo metodo corrisponde ad una forma di aristocrazia epistemica e si adatta ad un regime aristocratico. A differenza di quelli che lo precedono, il quarto ed ultimo metodo non fa dipendere la verità delle credenze da qualcosa di umano o di privato, ma riconosce che la verità è 'pubblica' ed accessibile a tutti coloro che indagano adeguatamente. Per questo motivo esso non solo presuppone una comunità di indagine, ma anche una comunità organizzata in maniera tale da garantire le condizioni migliori (libertà di parola, accesso all'informazione, libertà di opinione, ecc.) per la pratica di questa forma di indagine. Un tale comunità non può che essere democratica. Anzi, per essere più precisi, una democrazia deliberativa. Solo in un contesto di questo tipo, infatti, gli individui saranno disposti a rivedere continuamente le loro opinioni alla luce di nuove ragioni ed evidenze e perciò pronti ad impegnarsi in un continuo scambio di ragioni all'interno del quale daranno ascolto alle opinioni dissenzienti proprio per poter eventualmente rivedere le proprie opinioni alla luce di tale dissenso. Ciò corrisponde appunto alla natura più essenziale del metodo scientifico, che mira non tanto alla preservazione delle credenze quanto alla loro correzione in maniera tale che esse possano coincidere con i fatti (TALISSE 2007: 66).

3. Una comunità di scienziati? I rischi dell'epistemocrazia

Nel breve volgere di pochi anni, la teoria avanzata da Misak e Talisse ha suscitato un ampio ed articolato dibattito. Già solo questo basterebbe a confermarne l'importanza

e soprattutto la ricchezza di spunti, di cui nel breve spazio di questo articolo non ho potuto in alcun modo rendere conto. Nonostante ciò, questa teoria mi sembra si esponga, come tutte quelle che rientrano nella più generale categoria di democrazia epistemica, ad una obiezione fondamentale. Nel tentativo di dare una legittimazione per via epistemica alle procedure democratiche, tali teorie seppur involontariamente rischiano infatti, come ha di recente mostrato Nadia Urbinati (2014), di fornire un'immagine 'sfigurata' della democrazia stessa. Dal mio punto di vista, uno dei motivi per cui ciò accade è determinato dal fatto che tali teorie devono pregiudizialmente rinunciare a prendere in considerazione la dimensione retorica, riproponendo così, in un modo o nell'altro, l'opposizione platonica tra *episteme* e *doxa*. Cercherò adesso di mostrare in che modo ciò accade nel caso della teoria di Misak e Talisse.

Al centro della loro proposta teorica c'è, come abbiamo visto, la connessione interna che esiste tra credenza, verità e metodo di indagine o scientifico (*inquiry*). Avere una credenza significa, infatti, ritenere che *x* sia vero, ciò comporta allora che tale attività sia indirizzata alla verità e sia dunque costitutivamente sensibile alle ragioni ed all'evidenza:

Part of what is to hold that a proposition is true (that is to believe it) is to take to be able to withstand the scrutiny of inquiry, to prove itself worthy in the test of the ongoing exchange of reasons, evidence and argument (TALISSE 2007: 67).

L'unico metodo che si mostra in grado di rispondere a tali requisiti è il metodo scientifico, che perciò è l'unico che possa essere consapevolmente adottato. E, tuttavia, una tale posizione contiene un equivoco di fondo (RYDENFELT 2011: 580): il disaccordo tra i diversi metodi non risiede, infatti, nel credere o meno in base alle evidenze. Qualunque sia il metodo adottato, non possiamo credere a ciò che riteniamo non supportato da ragioni o non vero. Dopo tutto, è proprio in questo senso che la verità è una norma costitutiva dell'aver credenze: se crediamo *x* è perché crediamo sia vero e dunque che ci siano buone ragioni per crederci. Da ciò deriva una decisiva conseguenza: la differenza tra i metodi ed il loro disaccordo riguarda ciò che conta come ragione o evidenza per supportare una determinata credenza. Del resto, come lo stesso Talisse (2007: 67-68) ammette, anche coloro che si affidano ad altri metodi, l'esempio è quello di un *close-minded fundamentalist*, fanno riferimento a fonti che a loro appaiono epistemicamente affidabili ed adeguate. Le loro credenze sono dunque «responsive to what they view as reasons» (RYDENFELT 2011: 580). Se questo è vero, però, si prospettano due strade alternative, entrambe difficilmente percorribili. Se ammettiamo che anche chi non adopera il metodo scientifico sia ragionevole, si affida cioè per credere a delle ragioni, sebbene siano le sue ragioni, allora non abbiamo più la possibilità di sostenere la superiorità del metodo scientifico, poiché esso può essere, per ragioni differenti dalle nostre, rigettato. Se, d'altra parte, affermiamo che chi non ricorre al metodo scientifico è irragionevole nel fissare le proprie credenze, non disponiamo di un criterio indipendente dal metodo per valutare la ragionevolezza dei metodi stessi. La nostra distinzione si riduce ad una questione definitoria per cui quelli che sono in disaccordo con il metodo scientifico sono irragionevoli. O, per dirla in maniera più cruda, quelli che sono in disaccordo con noi sono irragionevoli. D'altra parte:

[...] we may always ask: If we are allowed to do this in the case of the non-scientist, why not do the same with anyone disagreeing with us –say someone who disagrees about our democratic principles? (RYDENFELT 2011: 581).

Da un lato, si può, dunque, affermare che un'obiezione del genere si rivela fatale per il tentativo di proporre una teoria che sia in grado di evitare le contraddizioni interne al liberalismo democratico. In maniera non diversa da quanto affermato per Dewey, anche una teoria come quella proposta da Misak e Talisse non riesce a tenere insieme una difesa normativa della democrazia ed il fatto di un ragionevole pluralismo. In altri termini, il fatto di essere agenti epistemici non ci vincola in nessun modo ad adottare il metodo scientifico ed *a fortiori* a difendere un contesto democratico che lo renda possibile. Dall'altro, se ne può, invece, ricavare una considerazione di carattere generale e a mio avviso più significativa. Imboccare la strada di una giustificazione epistemica delle procedure democratiche non solo non ci fornisce alcun argomento da far valere contro chi ad esse si oppone, ma finisce inevitabilmente per riproporre all'interno dello stesso contesto democratico una distinzione pregiudiziale e non dimostrabile tra chi è ragionevole e chi non lo è. Questo appare molto chiaramente, prendendo in considerazione le ragioni che determinano il passaggio dal terzo al quarto metodo nel testo di Peirce. Il terzo metodo, ricordiamolo, è quello definito *a priori* ed è tale che in esso arriviamo a fissare le nostre credenze non in maniera arbitraria ma alla luce di uno scambio di idee svolto in condizioni di libertà per determinare ciò che è 'agreeable to reason':

A different new method of settling opinions must be adopted, that shall not only produce an impulse to believe, but shall also decide what proposition it is which is to be believed. Let the action of natural preferences be unimpeded, then, and under their influence let men, conversing together and regarding matters in different lights, gradually develop beliefs in harmony with natural causes (CP, 5. 382)

Si tratta di una descrizione che, seppure con termini differenti, sembra adattarsi perfettamente alla formulazione rawlsiana del ragionevole pluralismo (RYDENFELT 2011: 584) e, tuttavia, proprio per questo motivo viene considerata da Peirce insoddisfacente. Questo metodo non è, infatti, in grado di stabilire la superiorità di una determinata teoria (o *comprehensive view* in termini rawlsiani) rispetto ad un'altra. È per evitare questo problema che si rende necessario il passaggio al metodo scientifico, con il quale le nostre credenze possono essere determinate da «nothing human, but by some external permanency»:

Some mystics imagine that they have such a method in a private inspiration from on high. But that is only a form of the method of tenacity, in which the conception of truth as something public is not yet developed. Our external permanency would not be external, in our sense, if it was restricted in its influence to one individual. It must be something which affects, or might affect, every man. And, though these affections are necessarily as various as are individual conditions, yet the method must be such that the ultimate conclusion of every man shall be the same. Such is the method of science. Its fundamental hypothesis, restated in more familiar language, is this: There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the

laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion (CP: 5.384).

La via per uscire dal ragionevole pluralismo, si rivela dunque essere (né potrebbe essere diversamente) la convinzione, esplicitamente manifestata da Peirce, che su ogni questione c'è una sola soluzione corretta (da questo punto di vista l'esempio, pur in negativo, del mistico è particolarmente significativo). È certamente vero, ed ampiamente noto, che in Peirce tale convinzione si sposa con un più generale fallibilismo e con la massima pragmatica che fa dipendere la concezione di un qualsiasi oggetto dagli effetti pratici che esso può avere. Da ciò discende l'idea di verità come ciò che rappresenta la fine ideale di un'indagine o ciò che resisterebbe a qualsiasi verifica se l'indagine potesse essere protratta indefinitamente (MISAK 2004a). Siamo, dunque, ben lontani da ogni assunzione di tipo metafisico. E, tuttavia, una tale convinzione calata in un contesto come quello politico, in cui, per definizione, sembra sia da escludere proprio l'idea che su ogni questione ci sia un'unica soluzione corretta, non può che produrre gli effetti indesiderati a cui abbiamo accennato. Un breve excursus aristotelico può essere utile a chiarire la posta in gioco.

Aristotele è stato il primo a sottolineare esplicitamente il legame costitutivo tra credenza e verità. In un celebre passo del *De Anima* (3.3, 427b16-21) egli afferma, infatti, che a differenza dell'immaginazione, la *doxa* o credenza non è qualcosa che dipende da noi e questo perché la credenza è necessariamente vera o falsa. In altri termini, non possiamo credere se non ciò che riteniamo vero. E, tuttavia, in un passaggio di poco successivo (3.3, 428a18-24), Aristotele connette strettamente la credenza al *logos* e soprattutto alla persuasione. Ciò che crediamo vero è tale perché ne siamo convinti. L'introduzione di questo elemento, di ovvia pertinenza della retorica, si rivela fondamentale. Secondo il modello aristotelico, infatti, il processo di formazione delle credenze dipende dalla pressione epistemica esercitata sul soggetto dalla sua credenza. La credenza a sua volta si basa su una valutazione delle evidenze, o per meglio dire di quelle che si ritengono essere, le evidenze disponibili. Tale valutazione, tuttavia, se da un lato ci rende suscettibili alle ragioni che possono essere addotte dai nostri interlocutori, dall'altro non funziona in maniera lineare, né permette di discriminare in maniera pregiudiziale quali siano le ragioni e gli interlocutori da prendere in considerazione. Al contrario, la prospettiva ricavata da Peirce sembra presupporre proprio una distinzione del genere. Come giustamente ha osservato Erik MacGilvray (2014: 114), secondo Peirce, siamo obbligati a rivedere le nostre credenze non semplicemente perché qualcuno è in disaccordo con noi, ma solo «if disciplined and candid mind carefully examines a theory and refuse to accept it, *this* ought to create doubts in the mind of the author of the theory». Tuttavia, nel momento in cui dobbiamo distinguere tra interlocutori affidabili e non affidabili, dobbiamo necessariamente ammettere che dal semplice fatto di avere una credenza, ancora una volta, non discende alcun impegno vincolante alla democrazia. A differenza di quanto sostenuto da Misak e Talisse, sembra, dunque, che il testo di Peirce apra la strada ad una sorta di epistemocrazia esercitata da un *elite* intellettuale, la sola in grado di praticare il pensiero scientifico. Né ciò può risultare sorprendente, visto che Peirce afferma esplicitamente che la massa dell'umanità è caratterizzata da una tendenza alla schiavitù intellettuale ed in uno scritto del 1892 arriva a prefigurare una sorta di moderna fratellanza pitagorica di devoti alla pura scienza che dovrebbe

«subject the rest of mankind to the governance of these chosen best» (citato in WESTBROOK 2006: 292).

Vorrei aggiungere un ultimo elemento, anche questo di derivazione aristotelica, per completare il mio ragionamento. La comunità di ricerca prefigurata da Peirce, e proiettata in una dimensione politica da Talisse e Misak, appare caratterizzata da una ricerca disinteressata della verità che la rende paragonabile per certi versi all'atteggiamento attribuito da Platone a Socrate, il quale preferiva essere confutato piuttosto che continuare ad avere una credenza erronea. E, tuttavia, mentre una comunità del genere sembra adeguata per descrivere l'attività degli scienziati (sebbene si possa nutrire pessimisticamente qualche dubbio anche su di essa) difficilmente può rappresentare un modello adeguato di comunità politica (democratica). In essa manca completamente la dimensione desiderativa (e perciò inevitabilmente conflittuale) che secondo Aristotele costituisce una componente necessaria alla deliberazione (DI PIAZZA-PIAZZA-SERRA, in stampa). Secondo Aristotele, infatti, le decisioni che ci coinvolgono nella sfera politica sono oggetto di deliberazioni che riguardano questioni intrinsecamente discutibili ed implicano necessariamente, accanto ad una componente intellettuale, una dimensione desiderativa. È, infatti, il desiderio che costituisce per ogni essere vivente la molla che spinge ad agire. E poiché alla decisione politica deve seguire un'azione, il desiderio non può mancare. Per riformulare la tesi aristotelica in termini peirciani, l'irritazione del dubbio, ciò che ci spinge a cambiare eventualmente la nostra opinione non può prescindere, almeno in ambito politico, dalla comparsa dei desideri ovvero dalla tendenza a far prevalere il nostro (interessato) punto di vista. Più che una comunità di scienziati, dunque, quella politica non può che essere una comunità retorica, ci piaccia o meno.

Bibliografia

BACON, Michael (2010), «The politics of truth: a critique of Peircean deliberative democracy», *Philosophy and Social Criticism*, 36, 9: 1075-1091.

DI PIAZZA, Salvatore – PIAZZA, Francesca – SERRA, Mauro (in stampa), «Does Public Deliberation really need Normative Constraints? Recovering the Aristotelian Rhetorical Theory», in *Proceedings of European Conference on Argumentation*, Lisbon, 9-12 June 2015.

FADDA, Emanuele (2013), *Peirce*, Roma, Carocci.

HABERMAS, Jürgen (1996), *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge (Ma).

HOOK, Sidney (1939), *John Dewey: An Intellectual Portrait*, John Day, New York.

HOOPEES, James (1998), *Community Denied: The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca.

MACGILVRAY, Erik (2014), «Democratic Doubts: Pragmatism and the Epistemic Defense of Democracy», *Journal of Political Philosophy*, 22, 1: 105-123.

MISAK, Cheryl (2000), *Truth, Politics, Morality*, Routledge, New York.

MISAK, Cheryl (2004a), *Truth and the End of Inquiry*, Oxford University Press, New York-Oxford.

MISAK, Cheryl (2004b), «Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy», *Journal of Speculative Philosophy*, 18, 1: 9-22.

MISAK, Cheryl – TALISSE, Robert B. (2014), «Debate: Pragmatist Epistemology and Democratic Theory: A Reply to Erik MacGilvray», *Journal of Political Philosophy*, 22, 3: 366-376.

RYDENFELT, Henrik (in stampa), «Democracy and Moral Inquiry: Misak's Methodological Argument», in J. Ryder, C. Mougan, (eds.). *Democracy, Society and Culture*, Rodopi, Amsterdam and New York, accessibile on line nordprag.org/hr/Democracy%20and%20Moral%20Inquiry. Pdf, consultato il 24 maggio 2015.

RYDENFELT, Henrik (2011), «Epistemic Norms and Democracy. A Response to Talisse», *Metaphilosophy*, 42: 572-588.

SCHEFFLER, Israel (1974), *Four Pragmatists*, Routledge, New York.

TALISSE, Robert B. (2005), *Democracy after Liberalism*, Routledge, New York.

TALISSE, Robert B. (2007), *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, Routledge, New York.

TALISSE, Robert B. (2010), «Peirce and Pragmatist Democratic Theory», in M. Bergman, S. Paavola, A.-V. Pietarinen, H. Rydenfelt (eds.), *Ideas in Action: Proceedings of the Applying Peirce Conference*, Nordic Studies in Pragmatism 1. Helsinki: Nordic: 105-116.

URBINATI, Nadia (2014), *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).

WESTBROOK, Robert B. (2006), «Liberal Democracy», in J.R. Shook, J. Margolis, *A Companion to Pragmatism*, Blackwell, Malden-Oxford.