



Università degli Studi di Cagliari

## **DOTTORATO DI RICERCA**

Discipline Filosofiche

Ciclo XXVIII

### **TITOLO TESI**

*Truth and Reality in Jürgen Habermas' Pragmatic Realism*

Settore scientifico disciplinare di afferenza

M-Fil/01

Presentata da: Salvatore Italia

Coordinatore Dottorato Prof. Andrea Orsucci

Tutor Prof. P. L. Lecis

Esame finale anno accademico 2014 – 2015



*Truth and Reality*  
*in Jürgen Habermas' Pragmatic Realism*

Salvatore Italia<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in Discipline Filosofiche dell'Università degli Studi di Cagliari, a.a. 2014/2015 - XXVIII ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività 1.3.1 "Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato, in particolare per i settori dell'ICT, delle nanotecnologie e delle biotecnologie, dell'energia e dello sviluppo sostenibile, dell'agroalimentare e dei materiali tradizionali. Salvatore Italia, gratefully acknowledges Sardinia Regional Government for the financial support of her PhD scholarship (P.O.R. Sardegna F.S.E. Operational Programme of the Autonomous Region of Sardinia, European Social Fund 2007-2013 - Axis IV Human Resources, Objective 1.3, Line of Activity 1.3.1.)



## Index

<i>Introduction</i>	10
Section I: The Terms of the Debate	
<b>1. Realismo e verità</b>	<b>20</b>
1. <i>Realismo</i>	
1. La questione dell'esistenza.....	21
1. Realismo scientifico e del senso comune.....	21
2. Tipi di realismo scientifico: convergentismo and riduzionismo.....	22
3. Detrattori del realismo scientifico: le posizioni costruttiviste.....	23
4. Il realismo strutturale.....	24
2. La questione dell'indipendenza.....	24
1. Realismo epistemico e non-epistemico.....	24
2. Realismo e anti-realismo.....	25
3. Il rischio dell'anti-realismo: troppa dipendenza.....	26
1. Relativismo fattuale, concettuale ed epistemico.....	26
2. Costruttivismo.....	27
3. Dal relativismo concettuale al realismo naturale.....	29
4. Il rischio del realismo: troppa indipendenza.....	31
1. Realismo interno ed esterno.....	31
3. Una ricostruzione storica: dal realismo alla verità.....	35
2. <i>Verità</i>	
1. Che cos'è la verità?.....	38
2. La teoria della verità come corrispondenza.....	41
1. Teoria dell'identità e della corrispondenza.....	42
2. Correlazione o congruenza?.....	43
3. I problemi delle teorie corrispondentiste della verità.....	46
3. La teoria coerentista della verità.....	48
4. Il pluralismo aletico.....	50
1. Pregi e difetti del pluralismo aletico.....	53
5. Le teorie pragmatiche della verità.....	60
1. La teoria del limite ideale di Peirce.....	61
2. La teoria delle condizioni epistemiche ideali di Putnam.....	63
3. Lo strumentalismo di William James.....	66
6. La teoria semantica della verità.....	67
7. Le teorie deflazioniste della verità.....	69
8. Realismo e verità nella filosofia di Habermas.....	70

## Section II: Realism and Truth in Habermas's Philosophy

<b>2. Origine del realismo debole habermasiano: epistemologia e teoria critica nel primo Habermas</b>	<b>73</b>
1. <i>Le basi del progetto habermasiano</i>	
1. Un pensatore “francofortese”.....	73
2. Ideologia e teoria critica.....	74
3. Positivismo come ideologia.....	76
4. Le origini dell'avalutatività: il concetto di teoria pura.....	79
5. Teoria pura.....	79
6. La <i>theoria</i> nella scienza moderna.....	81
7. Illuminismo: ideologia e riflessione contro la <i>purezza</i> .....	82
8. Impurità dell'Illuminismo.....	82
9. La fine dell'ideale di purezza: l'autoriflessione.....	83
2. <i>Il risultato dell'autoriflessione dialettica: il contesto</i>	
1. Un contestualismo de-ideologizzante.....	86
2. La dicotomia fatto/valore.....	88
3. Ricongiungere fatti e valori attraverso il discutere.....	89
4. Gli interessi guida della conoscenza.....	91
5. Il ruolo trascendentale dell'interesse.....	96
6. Un'oggettività “interessata”.....	98
3. <i>Consenso e fondazione: le basi della svolta comunicativa</i>	
1. La via epistemologia alla svolta comunicativa.....	100
2. Un fondazionalismo debole.....	102
3. Le basi di un realismo debole.....	104
1. Per la teoria critica.....	104
2. Per l'anti-positivismo.....	106
<b>3. L'approdo alla teoria consensualista della verità</b>	<b>110</b>
1. <i>La terza via alla svolta comunicativa: l'approccio sociologico</i>	
1. Una sociologia “comunicativa”.....	111
2. La critica al modello di Luhmann.....	114

2.	<i>Una teoria comunicativa della società</i>	
1.	Senso e partecipazione: un'implicazione necessaria.....	118
2.	La svolta comunicativa della teoria critica.....	122
3.	<i>Dalla sociologia alla filosofia del linguaggio: la razionalità</i>	
1.	Il progetto di una pragmatica universale.....	126
2.	I risultati della pragmatica formale.....	130
1.	Tre pretese di validità e il pluralismo ontologico.....	130
2.	L'atto linguistico.....	134
3.	Tipi di atto linguistico.....	137
4.	La componente perlocutiva dell'atto linguistico.....	139
5.	Ricadute del concetto di atto linguistico.....	142
3.	Razionalità: un concetto epistemico.....	144
4.	Razionalità ed ontologia: pregi e difetti di un'ontologia debole.....	148
4.	<i>La teoria consensualista della verità</i>	
1.	Oggettività e verità.....	150
2.	La critica alle teorie ontologiche della verità.....	151
3.	La soluzione habermasiana.....	152
4.	La competenza in atto: la forza argomentativa.....	153
5.	Il carattere contestuale degli argomenti.....	155
6.	Le aporie di una teoria consensualista della verità.....	156
1.	L'indistinzione tra mondi.....	156
2.	I problemi di una teoria coerentista.....	157
3.	I problemi della situazione discorsiva ideale.....	158
<b>4.</b>	<b>La svolta realista</b>	<b>160</b>
1.	<i>Lo scioglimento dell'aut-aut tra realismo morale e realismo debole epistemologico</i>	
1.	Le somiglianze.....	161
2.	Le differenze.....	162
2.	<i>Come accordare l'intuizione realista al contestualismo epistemico</i>	
1.	L'intuizione realista sulla verità.....	165
2.	Il problema gnoseologico del realismo.....	166
3.	Deflazionare il problema del realismo.....	167
4.	La doppia contingenza della situazione epistemica.....	168
5.	Contingenza, necessità e mantenimento del fallibilismo.....	169
6.	Il naturalismo come <i>train d'union</i> tra realismo e riferimento.....	171
7.	Il riferimento nel "pragmatismo kantiano" di Habermas.....	172

3. <i>La teoria “bifronte” della verità</i>	
1. L'origine.....	175
2. Due prospettive sullo stesso mondo: il “bifrontismo”.....	177
1. Il processo circolare: l'ascesa.....	178
2. Il processo circolare: la discesa.....	179
3. L'eredità della concezione discorsiva della verità.....	181

### Section III: What is Implausible in Habermas's Realism

<b>4. The Problems and Suggested Solution</b>	<b>184</b>
1. <i>A Short Summary</i>	
1. The Origins of Habermas's “Kantian Pragmatism”.....	184
2. Habermas's Communicative Turn.....	186
3. The Pragmatic Turn.....	188
4. Habermas's Approach to Truth.....	191
2. <i>An Evaluation of Habermas's Theory</i>	
1. Action, Communication and Pragmatism.....	192
2. Some Questions About Habermas's Realism.....	194
3. Objectivity: Habermas's Ambiguity.....	197
3. <i>Grasping Complexity</i>	
1. Different Degrees of Objectivity.....	199
2. Re-presenting Representationalism.....	205
3. Conclusion.....	208

### Bibliography

5. Habermas's Works.....	211
6. Other Works.....	214
7. Other References.....	223

Acknowledgements	233
------------------	-----



## Introduction

This is a study on the philosophy of Jürgen Habermas, and in particular, on the notions of reality and truth as they have been developed in his philosophy. Before starting such an extensive project (which is the culmination of the research for my Ph.D.), it is important to answer the following questions as a way of beginning to approach these issues: (1) Why am I writing about these two themes? and (2) Why am I choosing Habermas's philosophy to do so? The overarching philosophical question leading to the general development of the following pages can be summarized in this way: how much of our knowledge is due to our linguistic and cultural apparatus rather than to the way in which reality is, independently of our perception of it? To answer this question, we should be able to access both our language and reality in a neutral or objective way. Unfortunately, we can access reality only through our linguistic and cultural perspective, which is impossible to objectify in a completely neutral way<sup>2</sup>. The rootedness of any human knowledge in its cultural and linguistic context complicates the path towards obtaining an answer to this question, sometimes threatening to put in doubt the very existence of an independent reality and, above all, its role in determining our truths.

The process of obtaining knowledge in any field of human research shows that sometimes "something" (e.g. a "fact") turns out to be independent from us, while sometimes it turns out to be surprisingly dependent upon us. This phenomenon is connected to our lives in more than one way. With respect to our *practical* life, it has long been debated whether good and evil are objective or subjective and, if objective, what kind of objectivity we are dealing with. Are we dealing with a culture-relative or a universal kind of objectivity? And, if we choose the subjective route, what does subjective mean here? Is it possible to reach intersubjective agreement (as a measure of objectivity) starting from merely subjective starting points? A similar process occurs in the scientific fields (as constituting our *theoretical* life), where all entities to which the sciences refer are subjected to the same scrutiny with respect to their *degree of autonomy* from human influence (contextual perspective and interpretation).

The reason why it is important to look more closely at realism (defined as the attitude of considering some entities as really existing) is because the degree of autonomy for each kind of entity we encounter as part of reality has not yet been adequately determined. This is true especially after the still ongoing end of metaphysical foundationalism (the idea of putting trust in some human knowledge as a means of establishing the *absolute* foundation of the sciences, as well as other beliefs and behaviours) and the spread of the conviction that humans can only reach specifically *human* results. Challenges to foundationalism rest on the idea that science's results about the autonomy or independence of entities are contingent results that cannot be absolutely grounded: they are dependent on contextual influence, both in their genesis and in their acceptance as valid. If the sciences cannot be conceived of as providing us with absolute answers, then this might incline us to forget about the question concerning the degrees of independence of the entities we encounter in our lives.

---

<sup>2</sup> Parrini 2015, p. 31.

Based on these issues, the question of realism has been revived, lodged in between the grip of metaphysical realism (as an attempt to find new bases for foundationalism) and post-modern relativism (promoting a constructivist view of human concepts according to which the degree of autonomy depends only on their perspective and value to human beings). The question of realism, then, is a way of dealing with the problem of coming out from between this grip without losing awareness of the contextual dependence of our knowledge and the common-sense intuition of the existence of an independent reality. In particular, a realist can ask about the *boundary* between what is dependent and independent: Is it fixed by reality itself or by us? In the latter case, what do we mean by us? Are we referring to “us” as inhabitants of a particular socio-cultural context, to “us” as human species, or another elevated category? These concerns arise due to our naive belief that there is a definitive border between us and the world (which would explain fallibilism, or the idea that our knowledge sometimes proves to be false even when we are convinced that what we believe is true). But there is another naive belief that could help in this context: the idea that different entities have different degrees of independence. However, the difficulties in following this third path between realism (the belief in the independent existence of entities) and constructivism (the belief in the dependence of them on us) has led to different attempts at resolution. Here again returns the problem of relativism: once we admit a certain degree of dependence, who are the “authors” of this dependence-relation? The single subject, his society, his cultural horizon, or the human species as a whole (to go from the more extreme forms to the softer kinds of relativism)? Habermas’s perspective on realism and truth seems to me to be a promising way to approach these themes.

After providing the general theoretical framework for the philosophical questions surrounding realism, I will concentrate on the notion of truth that is linked to the concept of reality, to the extent that we can talk about what is real only with reference to what is true. This is the aim of Section I: The Terms of the Debate. There, I will begin by introducing the problem of realism and its two theses (existence and independence); then I will examine a historical reconstruction aiming at providing the reasons why we ought to investigate the notion of truth; to this task I devote the second part of the first section. By introducing the different ways to conceive of the notion of truth, it will become clear that all of these theories are problematic in some way, and this makes it difficult to choose one among the others as the most promising alternative. How, then, can we conceive of the notion of truth? As the correspondence with our beliefs to external facts or as a coherent system of beliefs? The second has been associated with idealist positions (even if, as we will see, only a particular interpretation of coherence can be properly read as idealist), and the first is usually associated with realist positions, to the extent that a statement is true if it corresponds to reality (or to a real state of affairs). Here the definitive point is the degree of independence of this reality: an extremely soft sense of independence would mean that correspondence would then be really close in definition to coherence. This brings us back again to the relationship between truth and realism, and to the relationship between realism and the dependence of reality on human beings. Again, we must ask here how independent “the real” actually is.

If it is somehow constructed, our idea of correspondence is soft and close to coherence; if reality is instead strongly independent, we are led to foundationalism and metaphysical realism.

This brings us directly to Habermas's philosophy, which is the primary focus of this work, and to which I have devoted the second and largest section, Realism and Truth in Habermas's Philosophy. To the extent that he thinks it is possible to unify the "epistemic primacy" of a linguistically-articulated approach to the world and the "ontological primacy" of a language-independent reality, Habermas's late pragmatic realism looks to be one of the most fascinating— and at the same time the strongest—attempts to save realism<sup>3</sup>. However, it is worth noting that this position achieves its theoretical depth as a result of Habermas's efforts to resolve a deficiency that afflicted his work since the '70s. In particular, Habermas aims at solving the problem of the relationship between the objectivity of the world of hard facts (defined "objective world") and the objectivity of our social existence (consisting of relationships and norms constituting a "social world"). He does so by enhancing the ontological weight of the first by developing a pragmatic formulation of truth as expressed through his "Janus-faced" theory<sup>4</sup>. The separation between an objective world of concrete facts and a social world based on relationships and norms shows that we are situated within different realities and different domains of entities, each one with its own degree of independence: in this case, the reality of facts is distinct from the reality of norms, but both are of critical importance.

The core of the present work deals with Habermas's attempt to provide a clear explanation of how a merely human perspective on the world (the "disclosed world"), articulated in terms of an ontological triad (or "inner-worlds") of objective, social, and subjective realms, cannot preclude the existence and influence of an independent reality beyond the evolution of our "lifeworld" (defined as a reserve of linguistic meanings on which subjects, as members of the same lifeworld, have a naive agreement that shapes every human dimension, from personal identity to knowledge of the external world).

Habermas refers to objective, subjective and social both as pragmatic and communicative attitudes that a subject can assume (in order to differently approach the same event or object) and as different ontological realms. Thus it seems that a pragmatic and an ontological approach are both present in Habermas's theory. I see no problem in that: the two perspectives intersect smoothly. In fact, a subject can assume an objective/descriptive, subjective/expressive or normative attitude towards an objective, social or subjective reality. We can refer e.g. to nature in the descriptive attitude of natural sciences (true/false, effective/ineffective), in the normative attitude of a subject who want to judge a natural order with respect to a value (right/wrong) or in the expressive attitude of an artist (beautiful/ugly). I will focus on the objective world and on an objectifying attitude towards it. Here the constraints coming from an external reality make themselves present through the concept of truth, by putting constraints on that concept that are complementary to those coming from our contingent epistemic resources.

---

<sup>3</sup> Habermas 1999, p. 41, tr. it. p. 36.

<sup>4</sup> Ivi, p. 7, tr. it. p. 3. Truth is Janus-faced to the extent that it is committed to both action and communication, depending on the subject's perspective while approaching truth (as an actor or speaker).

As a “transcendental” horizon, the lifeworld makes reference, discourse, and the exploitability of things possible as they are conceived and perceived only through this transcendental assumption<sup>5</sup>. However, some parts of the lifeworld are more vulnerable than others to constraints that come from this independent reality. This is why it is necessary for us conceive of the lifeworld’s epistemic role in terms of degrees.

If, until now, I have dealt only with the *theoretical* relevance of the question of realism (that is, with the difficulties and problems of answering the question of what really exists), there is also a *practical* consequence that comes from the answer to this question and that constitutes a thematic question in itself; it is through Habermas’s philosophy that this practical consequence clearly emerges. Therefore, the theoretical and practical problems of realism are connected, as the present work tries to show. Habermas starts his philosophical research with a suspicious attitude towards any kind of realism, seen as an attitude that is adopted as a means of securely establishing metaphysical realism and foundationalism. In particular, he is critically interested in the practical negative consequences of such foundationalist positions (including “scientism” and other ontological theories of truth) that attempt to ground truth by reference to a “Ready-Made World”<sup>6</sup>, which possesses its own structure independent of a transcendental perspective.

Among the consequences of this approach, he focuses on the phenomenon that he calls *ideology*. We can define ideologies as theories that spread illusions of legitimacy that, in order to assure *absolute* power, hide a *particular* interest whose appearance would crumble the *absolute* legitimacy that people (wrongly) attribute to a particular situation perceived as unchangeable. Following Maeve Cooke’s definition, we can speak of ideologies as totalizing conceptions of order “imposing a socially-integrative interpretation of society as a meaningful whole. Their effectiveness requires the existence [...] of [a] belief [...] that is perceived as ‘sacred’ in the sense of immune to corrosive effects of rational scrutiny”<sup>7</sup>. The concept of ideology is linked to the notion of a state of affairs that is immune from critique, immutable, and one that only an elite can truthfully be said to *know*. This provides it with the authority to claim absolute and undisputed legitimacy of power and its imposition, and this is what ideology shares with metaphysical realism: elitism (of a theory in the latter case; of a group in the former), absolutism, and ahistoricism.

The reason behind Habermas’s early suspicion of realism is that it can provide the idea of an absolute description of reality (usually referred to as a “uniquely true description” of a “Ready-Made World” coming from a “God’s Eye Point of View”)<sup>8</sup>, and from here support for an elitarian view of a group (or a person, a set of beliefs, or a theory) could be defended by claiming *privileged* access to an absolute reality, and so defending their claims as absolute and ahistorical truth and thus securing their power over the rest of society. The nearness between realism and ideology is the reason why Habermas developed his “weakly realist” position during the ‘60s (see Chapter One of Section II) and motivated its evolution into a *consensualist* theory of truth, where the democratic dimension of consensus (as it is conceived by Habermas) is a sign of an epistemic

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 38-39, tr. it. pp. 32-33.

<sup>6</sup> Putnam 1982.

<sup>7</sup> Cooke 2006, p. 10.

<sup>8</sup> Putnam 1982.

realism and of an epistemic concept of truth (see Chapter Two of section II)<sup>9</sup>. In particular, the idea of a consensus inspired by an *ideal* speech situation (where the inclusiveness of people and themes and the equal respect of opinions are aimed at for maximum fulfilment) is seen as the best way to avoid epistemological (metaphysical realism) as well as social (ideologies) reifications that can block the dialectic between the true and the false, and the right and the unjust. Emerging from the aporias based on the lack of a non-epistemic dimension for the objective world (at that time conceived as having the same ontological weight as the social world), Habermas goes through a process of pragmatic revision aiming at restoring a non-epistemic dimension in a pragmatic way (Chapter Three of section II), i.e., as a pragmatic fiction that we need to presuppose in our daily lives.

Something may be unsettling here: it is somewhat unclear what “non-epistemic” means. It refers to the dimension of what is *unknown*, that is, a reality or dimension that is more or less external to our current or possible means of obtaining knowledge (e.g., *unknown* cultures, *unknown* natural laws or entities). By non-epistemic, I mean something that cannot be reduced to a validity claim or that does not enter into the space of the argumentative reasons through which we expose our claims to the acceptance or rejection of our co-subjects. The non-epistemic dimension is a perspectival category, and “reality” here is a matter of degree (as it is within the lifeworld). In a few words, it refers to what exists independently of our epistemic frameworks and lifeworlds. However, the kind of realism developed by Habermas seems to underestimate the non-epistemic dimension. I will provide support for this idea in the last section of this work (Section III: What is Implausible in Habermas’s Realism). In fact, his pragmatic account of a non-epistemic reality does not save the role of an external reality in a satisfactory way (Chapter One of section III), still emphasizing the necessity and the role of the transcendental context, i.e. the lifeworld which allows the very possibility for the subjects to conceive of something.

After a discussion of the main criticisms advanced against Habermas’s pragmatic turn (especially those of Steven Levine, Luc Langlois, Hans Radder, and Maeve Cooke), I will try to develop a way out consisting of an attempt to develop a view of truth as a Janus-faced concept (as Habermas does) in an ontological way (rather than merely pragmatic, like Habermas’s one). If both a pragmatic and an ontological approach to objectivity are present in Habermas’s perspective (as a sign of his hesitation to completely give up metaphysical distinctions), he still holds an excessively pragmatic one, which complicates the sustainability of his account of truth. My revision of Habermas’s Janus-faced concept of truth is presented in Chapter Two of Section III. Truth is an adaptive tool which from within the lifeworld refers to different facts, each with a different level of objectivity. This opens us up to different realities, some more independent from us than others. Truth, as a formal-regulative and inferential device, unifies these differences, even if the ultimate referent remains different, according to the specific type of reality it refers to.

---

<sup>9</sup> Habermas 1972.

Following Maeve Cooke's ideas about Habermas's philosophy, I have strengthened my conviction that only by enhancing the role of an external/non-epistemic reality is it really possible to fully account for the notions of reality, truth, and objectivity, as well as to remain open to the possibility that our concept of learning can be maintained without dismissing (but instead reinforcing) the project of a "critical social theory" which depends upon a strong idea of transcendence. "Critical social theory" is the label for all those projects aiming at describing (theory) and modifying (praxis) the ideological limits of society (with respect to human flourishing) in order to emancipate society from manipulation (ideologies)<sup>10</sup>. Critical social theory is connected to the question of realism to the extent that it aims at identifying the role played by the interests in developing objective systems of belief, trying to "expose construction where none had been suspected, where something constitutively social had come to masquerade as natural"<sup>11</sup>. Habermas is a critical social theorist and this clearly influences his epistemological views. In fact, the reason why Habermas's critical theory is at first committed to a weak form of realism is because conceiving of reality as constructed makes it possible to aim at the "exposure of social construction" that is "potentially liberating" to the extent that what "had come to seem inevitable" can be "unmasked [...] as a contingent social development"<sup>12</sup>, and so we can modify those realities that turn out to be constructions with manipulative intent. However, during the '70s, Habermas acknowledges that formulating a real critique requires the possibility of objective reality, and so set himself upon the task of rehabilitating realism, even if in an epistemic dress; in other words, lying presupposes truth (to the extent that it consist of masking some truth), and it is based on the expectation that the others will believe the lie as a truth<sup>13</sup>. From the point of view of critical theory, Habermas's main interest therefore becomes communication as the place where both critique and ideology originate. In particular, he tries to show how the strategic use of communication is *parasitic* upon the value of communication itself. Drawing attention to these functions of communication are the basis for restoring an authentic mode of communication as the means by which ideology can be exposed and a legitimate social order can be built. At the same time, free communication (which for Habermas means communication that is inspired by the ideal speech situation) is the way in which we can ultimately discover what is true and false, through consensus and the lack of consensus.

However, truth cannot be conceived of as a merely communicative matter: sometimes our truths turn out to be false, while truth is commonly considered as a property that cannot be lost once it has been found (as well as reality, connected to truth, cannot be conceived of as merely communicatively constructed but instead must also be independent). Truth, in this sense, is a special claim of validity. This is the reason behind Habermas's '90's pragmatic turn, as an attempt to account for the role of reference, action, and reality as invigorating the realist side of truth (via transcendence) which is complementary to its link to justifications and consensus.

---

<sup>10</sup> Cooke 2006a, p. 9 defines it as "a mode of reflection that looks critically at social arrangements from the point of view of the obstacles they pose for individual human flourishing".

<sup>11</sup> Boghossian 2006, p. 18, tr. it. p. 35.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Transcendence must not to be conceived of too strongly, as metaphysical realists understand it: it would then lead to skepticism, and any attempts to criticise the status quo by referring to transcendent contents would collapse.

Truth is something that has to be independent from justification, but it is also conceived of as linked to justification (current or possible) to the extent that to speak of truth we need to recognize truth by means of justification. Habermas is open to the possibility of a realist conception of truth that is still linked to his critical theory project. Here the problem involves how to be metaphysical without being ideological. As Paolo Parrini points out, a non-relativist (and non-constructivist) conception of truth, together with metaphysical realism, is easily associated with the idea that there are sacred texts and/or hierarchical social organisms “which claim to be depositaries of a revealed truth, to possess a privileged access to it or to its authentic interpretation and so to have the right/duty to impose it on others”<sup>14</sup>. But this applies only to those theories which do not stress fallibilism as a fundamental theory that avoids dogmatism and ideological authoritarianism (as related to metaphysical realism). Therefore, Habermas can still hold both a realist and a critical approach to truth.

Yet, Habermas has another problem to face, and this is my main criticism of his pragmatic realism: his theory is not realist enough to be an adequate account of the independence of reality. Habermas is still too focused on the *internal* link between justification and truth, thus he is still far from striking a balance between this internal link and the *external* link between truth and reality. This is why the problem of truth and realism can also be defined as the problem of the place of truth, entailing the question about where truth actually sits, either within the non-epistemic reality or on the epistemic side of the lifeworld. As I will show, the most promising way out of this trap seems to me to conceive of truth as epistemic but still open to different domains of entities (different realities), some of which are more committed than others to a non-epistemic reality.

However, I have voluntarily left out the question of the subjective world (the internal world of the subject) given that, according to Habermas, its contents cannot aim at universalizability (and thus are not objective enough). But in the question of realism there is a *personal* aspect too, referring to the importance of truth for the development of personal identity, which can be seen as another kind of reality. In a few words, to reach our desired conclusions, we have to first know what we “really” want, and that is the truth about our feelings and values<sup>15</sup>. However, I will justify the elimination of this last dimension, thus being left with the task of only dealing with the objective and the social dimensions of Habermas’s worlds. In particular, I will focus on the objective world, which is essentially linked to the notion of truth (while the other is linked to that of rightness, it being more normative than factual in character). I can do this because any way we conceive of the social world does not affect the character of the objective world. In fact, if the social world is conceived of in a weaker realist way – as Habermas sees it – or if it is conceived as subjected to the same non-epistemic pressure of the objective world – as Maeve Cooke suggests—neither influences the need to conceive of the objective world in a realist way (as committed to a non-epistemic dimension). My criticism of Habermas's objective world is not affected by the route we chose for the social world.

---

<sup>14</sup> Parrini 2011, p. 25.

<sup>15</sup> Lynch 2004, pp. 119-179, tr. it. pp. 167-254.

It is helpful at this point to give to the reader some instruction: I will use inverted commas to quote words and phrases, and italics to emphasize them. When italics are not accompanied by inverted commas, this indicates that the words are unquoted and that I want to emphasise them, or they are expressions that I have developed for clarification. I have used both the German and Italian editions for Habermas's works, while for all of the others I have used sometimes the original English and sometimes the Italian translation (according to the access that I had). The reader can understand which form is used according to the pages in the reference (if they refer to the original edition or to the Italian translation). Sometimes I will refer to truth and reality without specifying that I am referring to them as concepts and notions; in the present essay, I always refer to their concepts and not to them as they are in themselves. Finally, I have chosen to describe Habermas's theory of communicative action (1981) before his (chronologically antecedent) consensual theory of truth (1972); this is because it seems to me that only through his weak ontology (as developed in his 1981 book but already operating in this thought during the '70s) is it possible to explain the reasons behind the development of Habermas's epistemic concept of truth (which is a special case of his overall weak ontology).

“There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy”  
**W. Shakespeare,**  
*Hamlet (1.5.167-8)*



## Section I: The Terms of the Debate

### 1. Realismo e verità

Secondo le nostre idee di senso comune, da una parte (1) la nostra realtà è costruita sulla base delle nostre verità, e dall'altra (2) le nostre verità sono concepite tali in base al loro corrispondere alla realtà. Quale di queste due idee è la corretta? Quale di queste due deve avere la priorità per spiegare la nostra relazione conoscitiva col mondo? Leggendole separatamente, possono essere considerate entrambe vere: ciò che reputiamo esistente è ciò che abbiamo giudicato vero, e ciò che abbiamo giudicato vero siamo portati a considerarlo (intuitivamente) come corrispondente al come le cose realmente stanno. Tuttavia, resta il problema di considerare le due tesi insieme, caso in cui siamo esposti ad un'antinomia che costituisce il cuore del problema filosofico del realismo: la nostra realtà non può essere costruita/costituita dalle nostre verità se queste ultime mirano a corrispondere alla realtà. Il punto è se la priorità vada attribuita alla realtà o alla verità: questa è la questione filosofica del realismo. Se la prima interpretazione (1) della relazione tra realtà e verità può essere concepita come un invito ad una concezione costruttivista – o per lo meno epistemica – della realtà sulla base delle nostre verità, la seconda (2) è maggiormente connessa con un'impostazione non-epistemica e più fortemente realista, dando priorità alla dimensione della realtà. Dal momento che questo lavoro tratta la filosofia di Habermas dal punto di vista del problema del realismo, una sezione introduttiva sulle nozioni di realismo e verità è necessario per consentire al lettore una maggiore e più comoda comprensione dei punti nodali della mia lettura critica del realismo habermasiano. Inizierò allora col presentare il grande tema del realismo, declinandolo in base alle sue due tesi portanti (esistenza e indipendenza), concludendo con un breve excursus storico che darà l'appiglio per passare al tema della verità.

#### 1.1 *Realismo*

Possiamo definire il realismo come un'“atteggiamento” verso “entità” di un certo tipo, e in particolare come l'attitudine a considerarle “indipendenti” quanto alla loro esistenza<sup>16</sup>. L'attitudine realista è una questione di grado: il livello di indipendenza che attribuiamo a certe entità può variare a seconda che ci si riferisce a entità fisiche, mentali, linguistiche, matematiche, ecc. Questo modo di definire il realismo ne disvela le sue tesi di fondo: quella dell'esistenza di certe entità e quella della loro indipendenza. Infatti, trattando il problema del realismo è possibile chiedersi sia “che cosa” esiste che “quale è il suo grado di indipendenza” rispetto alle nostre pratiche conoscitive.

---

<sup>16</sup> De Caro 2011, p. 27. Il parlare di entità presuppone la scelta per un'ontologia *pluralista*, invece che *monista*: la realtà sarebbe quindi una somma di entità che, a loro volta, possono essere concepite come fatti o oggetti. Cfr. Cozzo 1989.

Questo mostra che c'è un *range* di vari tipi di realismo, a seconda della combinazione delle due tesi che caratterizzano *ogni* forma realismo, ovvero a seconda del “tipo” di entità a cui ci si riferisce (“realismo contestuale”, per usare le parole di Alessandro Pagnini) e del grado di indipendenza che gli attribuiamo<sup>17</sup>. In particolare, per illustrare la prima tesi (esistenza), io tratterò qui (a titolo esemplificativo) la questione della priorità delle entità scientifiche o delle entità del senso comune (posizioni rispettivamente del realismo scientifico e del senso comune) e, per la seconda tesi (indipendenza), illustrerò la polarità tra un realismo epistemico e non-epistemico (passando da un minore ad un maggiore grado di indipendenza).

### 1.1.1 La questione dell'esistenza

#### 1.1.1.1 Realismo scientifico e del senso comune

Per iniziare, è bene cominciare seguendo le direzioni in cui si è sviluppato il dibattito tra il realismo del senso comune e il realismo scientifico: nel primo caso ciò si sostiene è che è *reale* la somma delle entità postulate nel corso delle nostre pratiche ordinarie (o ingenui) – esse non sono un'apparenza che nasconde l'autentica realtà; all'inverso, nel secondo caso sono le entità postulate dalle nostre conoscenze scientifiche che, anche se spesso inosservabili, sono considerate come l'autentica realtà (quark, Dna, ecc). In particolare, il realismo scientifico è costituito da due tesi:

- 1) i termini elaborati da una scienza matura denotano entità reali;
- 2) questo spiegherebbe il successo di quelle teorie scientifiche<sup>18</sup>.

Ciò che va sottolineato è che, riguardo 1), il realismo del senso comune e il realismo scientifico, come due poli ideali, sono rispettivamente anti-realisti circa le entità verso cui l'altro ha un'attitudine realista<sup>19</sup>. Tuttavia, è raro trovare una posizione realista scientifico o di senso comune che sia di tipo *estremo*; anzi, è possibile, come nel caso del tardo sviluppo della filosofia di Hilary Putnam, una compresenza delle due posizioni. Infatti, potrebbero darsi diverse descrizioni della realtà che siano ugualmente corrette: una sedia che può essere descritta sia in termini scientifici che nei termini di un carpentiere o di un disegnatore. Va detto però che per sostenere fino in fondo questa complementarità servono bisogna far si che:

---

<sup>17</sup> Pagnini 1995a, p. 3. Viceversa l'anti-realismo può essere definito come la credenza o nell'inesistenza o nella non indipendenza di qualche entità.

<sup>18</sup> Putnam 2011, p. 8. C'è un problema all'interno al realismo scientifico: qual'è il momento in cui una scienza può dirsi matura? Il problema di reperire un tale criterio aprirebbe delle crepe all'interno di quest'orientamento.

<sup>19</sup> De Caro 2011, p. 28.

- (a) nessuna di queste diverse descrizioni deve essere “ridotta” ad un'altra *fondamentale*;
- (b) nessuna di queste diverse descrizioni è “contraddittoria” rispetto alle altre<sup>20</sup>.

Diversamente, l'esempio di una versione estrema di realismo del senso comune è offerto dalla filosofia di Bas van Fraassen: tutto ciò che può essere conosciuto veridicamente è ciò che è *direttamente osservabile*, e da questo consegue una posizione anti-realista nei confronti delle scienze, che si riferiscono invece ad entità *inosservabili*. D'altro canto, un esempio di realismo scientifico puro può essere trovato nelle opere di Wilfrid Sellars, secondo il quale “la scienza è la misura di tutte le cose”<sup>21</sup>.

#### 1.1.1.2 Tipi di realismo scientifico: convergentismo e riduzionismo

In riferimento alla tesi 2) del realismo scientifico, si è detto che esso propone una spiegazione del progresso scientifico che è basata sulla credenza che le entità cui la scienza si riferisce sono le uniche entità realmente esistenti. All'interno del panorama filosofico si possono trovare diverse versioni del realismo scientifico, con un maggiore o minore grado di realismo ma tutte basate sull'idea comune che la dinamica del progresso scientifico non è caotica. Essa può essere considerata secondo un realismo forte come *convergenza* – cioè credendo che le teorie convergono (o convergeranno) ad un unico punto – o, con un atteggiamento realista più debole, come una *riduzione*<sup>22</sup>. I convergentisti possono operare con un diverso grado di impegno ontologico: infatti, essi possono evitare l'impegno – tipico del realista metafisico – verso l'idea di un'“Unica Teoria Vera”, riferendosi piuttosto a “descrizioni *equivalenti*”. Qui, il tono realista risiede nell'idea che è il mondo (realtà) che consente di essere descritto in modi diversi (ma ugualmente corretti), e quindi la possibilità di sviluppare descrizioni equivalenti non dipende dall'assenza di una realtà la cui *durezza* (caratteristica che intuitivamente e in diverso grado le attribuiamo) ci impone dei vincoli<sup>23</sup>.

A proposito del realismo metafisico sopra accennato, c'è una differenza che vale la pena notare: quella tra il realismo metafisico e la sua versione “sofisticata” che rifiuta l'idea di un'Unica Teoria Vera pur mantenendo ancora le idee di un “*Ready-Made World*”, di una teoria corrispondentista della verità e del principio di bivalenza (secondo cui un'affermazione è vera o falsa indipendentemente dalla nostra conoscenza di essa, e che tale affermazione può essere solo o vera o falsa)<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 9.

<sup>21</sup> De Caro 2011, pp. 28-31 con riferimento a van Fraassen 2003 e Sellars 1956. Un classico realista scientifico è Boyd 1980, mentre un classico realista del senso comune è James 1912.

<sup>22</sup> Nagel 1935 è un chiaro esempio di riduzionismo, mentre Putnam 1978 fornisce un esempio di convergentismo.

<sup>23</sup> Nel primo caso invece, l'idea di un'Unica Teoria Vera conduce all'idea che il mondo può essere descritto autenticamente solo da una teoria (appunto, la Teoria per eccellenza).

<sup>24</sup> Queste, insieme alla tesi di un'Unica Teoria Vera, costituiscono le basi del realismo metafisico. Cfr. Dell'Utri 1992, pp. 38-57.

Alcuni di questi termini saranno più chiari nel corso del lavoro, insieme al fatto che il peso del concetto di descrizioni equivalenti, dipendendo dalla nozione di schema concettuale, può anche essere inflazionato fino a esiti opposti al realismo, ovvero dando vita al relativismo concettuale – che, a sua volta, può aprirsi a esiti fortemente anti-realisti come nel caso di Thomas Kuhn – o, addirittura, abbozzando un relativismo fattuale chiaramente anti-realista – come nel caso di Nelson Goodman.

Per quanto riguarda il riduzionismo, invece, esso rifiuta essenzialmente la tesi che diverse descrizioni possano essere equivalenti. Si può parlare di riduzione “interna” o “esterna” se essa avviene all'interno della stessa disciplina o tra discipline diverse, e di “deduzione” o “sostituzione” tra teorie. Per esempio, Putnam critica l'idea kuhniiana di sostituzione perché essa non consentirebbe di concepire un'autentico progresso della conoscenza (realismo cumulativo). Tuttavia, egli evita anche l'idea neo-positivista di riduzione. Infatti, seguendo Dell'Utri, si può dire che l'idea di riduzione è tendenzialmente anti-realista, evitando ogni riferimento a referenti che siano “esterni” rispetto al linguaggio. Per questa ragione, il convergentismo è sempre stato difeso da realisti scientifici forti come Richard Boyd e Hilary Putnam<sup>25</sup>.

### 1.1.1.3 Detrattori del realismo scientifico: le posizioni costruttiviste

Critiche all'idea di convergenza vengono principalmente da Paul Feyerabend e Larry Laudan, e da un insieme di filosofie della scienza di impostazione anti-realista come l'“empirismo costruttivo” (*constructive empiricism*) di Bas van Fraassen, che considera le entità scientifiche come finzioni utili per fare previsioni e come strumenti per spiegare i fenomeni (strumentalismo). Sullo stesso orizzonte svetta la posizione di Thomas Kuhn, che si focalizza su argomenti di storia della scienza per mostrare che i cambi di “paradigma” sono dovuti a ragioni non cognitive ma rivoluzionarie (reazioni a valori del passato), così che i paradigmi sono tra loro incommensurabili (definendo i paradigmi come insiemi di teorie, valori e tecniche accettate e usate da una particolare comunità di ricerca).

Tra i detrattori del realismo scientifico non si può non citare il “costruttivismo sociale” (*social constructivism*) sviluppato dai sostenitori dello “*Strong Program*” nell'ambito della sociologia della conoscenza scientifica, primi tra tutti David Bloor e Barry Barnes, secondo cui i fattori sociali (ancora, non cognitivi) hanno un ruolo decisivo nella produzione della conoscenza scientifica (implicando che un fatto, nel suo esser tale, è pesantemente dipendente da fattori sociali)<sup>26</sup>. Tutte queste posizioni, comunque, devono fronteggiare la critica che proviene dagli avversari realisti: se l'anti-realismo scientifico fosse vero, cioè se le entità teoriche postulate dalle nostre migliori teorie scientifiche non esistessero – se non come finzioni – come potremmo spiegare il fatto che esse funzionano così bene nel produrre previsioni efficaci?

---

<sup>25</sup> Circa il realismo cumulativo si veda Pagnini 1995a, p. 8. Un panorama su questo dibattito è fornito da Dell'Utri 2004, pp. 115-136.

<sup>26</sup> Cfr. Feyerabend 1962, Laudan 1981, van Fraassen 1980, Kuhn 1962, Barnes, Bloor 1982.

Questo si presenta come un argomento decisivo per un'interpretazione realista della scienza ed è noto come “*no-miracles argument*”, a partire dall'idea di Putnam che il realismo è l'unica filosofia che non fa del successo della scienza un miracolo<sup>27</sup>.

#### 1.1.1.4 Il realismo strutturale

Diversamente dal realismo scientifico, il realismo strutturale cerca di salvare il nucleo di quello ma in un senso minimo, seppur realista: le teorie fisiche riguardano qualcosa di reale (oltre che esser finalizzate a salvare i fenomeni), ma questo qualcosa non può essere ulteriormente identificato per via dei limiti che ineriscono qualunque descrizione umana. Tali limiti rendono impossibile fornire una spiegazione *assoluta* delle entità teoriche: passando da una teoria all'altra, le entità possono cambiare ma la struttura di riferimento resta immutata. Questo tipo di realismo, che ha iniziato ad avere un'importanza crescente dopo il lavoro di John Worrall, può essere sviluppato in due direzioni: una *epistemologica* – secondo cui le strutture della realtà sono tutto ciò che noi possiamo conoscere (sostenuta da Mauro Dorato) – ed una *ontica* (sviluppata da Steven French e James Ladyman) secondo cui le strutture della realtà sono tutto ciò che esiste “là fuori”<sup>28</sup>.

#### 1.1.2 La questione dell'indipendenza

##### 1.1.2.1 Realismo epistemico e non-epistemico

Il realismo, come si è già accennato, è una questione di *gradi* di indipendenza. Agli estremi si hanno una concezione epistemica ed una non-epistemica del realismo. La prima considera il mondo (o il campo di entità a cui riferiamo di volta in volta un'attitudine realista) sulla base delle nostre facoltà e possibilità cognitive: i limiti del mondo sono i limiti della nostra conoscenza (attuale o potenziale). Al contrario, un realista non-epistemico considera il valore della verità come potenzialmente o assolutamente inconoscibile, così che la realtà trascende la nostra conoscenza attuale (concezione *semplicemente* non-epistemica) o potenziale (concezione *radicalmente* non-epistemica, solitamente presentata come realismo metafisico)<sup>29</sup>.

Un esempio di tutte queste posizioni lo si trova nella filosofia di Hilary Putnam. Infatti, il filosofo americano era prima un realista metafisico – tra il 1957 (*The Analytic and the Synthetic*) e il 1976 (*Realism and Reason*) – optando poi per un realismo epistemico detto “realismo interno”, mantenuto fino al 1990 (*Realism with a Human Face*), quando alla fine egli passa ad un realismo del senso comune con toni realisti più forti (particolarmente espliciti in *The Threefold Cord: Mind, Body and World*)<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Putnam 1975a, p. 73.

<sup>28</sup> Cfr. Worrall 1989 e French, Ladyman 2011. Per una panoramica sui diversi tipi di realismo strutturale e le rispettive critiche cfr. Ladyman 2014.

<sup>29</sup> Dell'Utri 1992, pp. 25-26.

<sup>30</sup> Baghramian 2008 ricostruisce chiaramente l'evoluzione del realismo di Putnam. Cfr. Putnam 1962, Putnam 1983, Putnam 1990, Putnam 1999.

Se nella prima parte della sua produzione filosofica Putnam sosteneva l'idea di una realtà in sé (*Ready-Made World*) che poteva essere colta da “un punto di vista dell'Occhio di Dio” (*God Eye point of View*) come condizione di possibilità per sviluppare “un'unica teoria vera” (*Unique True Theory*), il suo realismo interno è piuttosto basato su:

- (1) il rifiuto dell'idea che c'è solo *una* descrizione corretta del mondo;
- (2) il rifiuto dell'idea della possibilità di un punto di vista “dell'occhio di Dio”, optando per un realismo dal volto *umano* per cui “chiedersi *di quali oggetti consista il mondo*” ha senso solo “*all'interno* di una data teoria o descrizione”<sup>31</sup>;
- (3) l'evidenziare la dimensione interna-epistemica di una teoria corrispondentista della verità, ovvero il suo legame con le giustificazioni, (abbandonando l'idea di un criterio della verità *esterno* rispetto alla visione del mondo);
- (4) il rifiuto del principio di bivalenza<sup>32</sup>.

Ma c'è di più da dire circa queste due versioni di realismo: si può essere realista non-epistemico per un certo tipo di entità e realista epistemico riguardo ad entità differenti. Ciò che è importante sottolineare è che anche in una posizione epistemica il realismo è mantenuto da un tipo *morbido* di indipendenza, ovvero un'indipendenza non dalle conoscenze potenziali ma dalle conoscenze attuali. Ciò permette di concepire la realtà come non assolutamente trascendente, eppure indipendente.

#### 1.1.2.2 Realismo e anti-realismo

Da quanto detto, possiamo affermare che ciò che sembra distinguere una forma epistemica di realismo da una posizione anti-realista – secondo cui la realtà (il campo di entità di volta in volta riferito) non è indipendente da noi – è il fatto che in qualunque realismo epistemico la realtà è concepita come indipendente (seppur in modo morbido). Per sintetizzare, se gli anti-realisti pensano che

- (A-i) non può esserci conoscenza senza assunti soggettivi-epistemici;
- (A-ii) che tutto ciò che noi conosciamo come un oggetto è il risultato di una sintesi dell'esperienza sulla base di questi assunti;
- (A-iii) che c'è un legame indissolubile tra realismo metafisico e scetticismo;

i realisti pensano che

---

<sup>31</sup> Putnam 1981, p. 30, tr. it. p. 57.

<sup>32</sup> Cfr. rispettivamente Putnam 1975 e Putnam 1981.

- (R-i) l'idea di un oggetto assoluto non è insensata;
- (R-ii) non ci sono argomenti definitivi per la tesi che le nostre condizioni epistemiche non siano proprietà strutturali degli oggetti stessi;
- (R-iii) lo sviluppo e l'articolazione della conoscenza dipendono da qualcosa che ci lega all'idea di una realtà non completamente determinabile dal soggetto conoscente e che le nostre attività conoscitive cercano di afferrare<sup>33</sup>.

### 1.1.2.3 Il rischio dell'anti-realismo: troppa dipendenza

Alla luce di ciò possiamo seguire Mario De Caro, che definisce l'anti-realismo come un termine generale per tutte quelle posizioni non realiste come il nominalismo, l'idealismo, il convenzionalismo e il relativismo. Cesare Cozzo fornisce invece una “lista” differente, che aggiunge il riduzionismo a quella di De Caro, nella misura in cui il riduzionismo nega che alcuni termini si riferiscono a qualcosa e sostiene che le corrispondenti entità non esistono. Una posizione realista epistemica deve trovare una via per distinguersi dalle posizioni anti-realiste come queste. Si è detto che nel far ciò, esso mantiene un certo senso di indipendenza per le entità di riferimento, che manca invece nell'anti-realismo. Nello specifico, tra le sfide che caratterizzano l'attuale panorama filosofico ci sono quelle che vedono il realismo epistemico impegnato nel differenziarsi principalmente dalle derive anti-realiste di certe forme di relativismo e di convenzionalismo (quest'ultimo volto a sottolineare l'arbitrarietà di concetti e verità)<sup>34</sup>.

#### 1.1.2.3.1 Relativismo fattuale, concettuale ed epistemico

Ciò che va detto, per introdurre il rapporto del relativismo con l'anti-realismo, è che non ogni relativismo (così come non ogni convenzionalismo) è anti-realista. Anche qui, come vedremo, la situazione è complessa, trattandosi di una questione di gradi di relativismo. Infatti, la distanza del relativismo dal realismo non è scontata: secondo Carol Rovane, il relativismo può essere armonizzato con il realismo perché l'idea del disaccordo su cui il primo è basato *può* implicare l'idea di un fatto indipendente su cui si cerca un accordo. Tale indipendenza è proprio quanto un realista sostiene<sup>35</sup>. Certo è, però, che un relativismo di tipo *fattuale* – secondo cui sono i fatti stessi ad essere relativi, e quindi dipendenti da una descrizione – può a buon diritto essere concepito come una posizione anti-realista (Richard Rorty, Nelson Goodman). Tuttavia, esistono anche altri tipi di relativismo che possono essere armonizzati con posizioni realiste.

<sup>33</sup> Parrini 2002, pp. 93-94.

<sup>34</sup> De Caro 2011, p. 23. Cfr. Cozzo 1989. Un convenzionalista circa la ricerca scientifica è Poincaré 1902. Un altro esempio di convenzionalismo può esser rinvenuto in Wittgenstein 1921, come emerge dall'analisi di Dell'Utri 2004, p. 24.

<sup>35</sup> Rovane 2011.

Si tratta, ad esempio, del relativismo *concettuale* – secondo cui ad esser relativa è solo la struttura concettuale (ma non la realtà) – o del relativismo *epistemico* – per il quale le giustificazioni o le attribuzioni di conoscenza sono relative<sup>36</sup>. La differenza tra queste due posizioni consiste nel fatto che se il relativismo concettuale ha a che fare con la verità, il relativismo epistemico si riferisce piuttosto alle giustificazioni<sup>37</sup>.

Da quanto detto sembra emergere che un realismo epistemico può evitare una posizione anti-realista riconoscendo che anche se ci sono assunti soggettivi ed epistemici e ragioni non cognitive – che non dipendono da evidenze per una credenza ma da qualche forma di utilità – che inevitabilmente influenzano i processi cognitivi, la conoscenza non è completamente (o principalmente) dipendente da essi.

### 1.1.2.3.2 Costruttivismo

Il ruolo dei nostri interessi all'interno delle nostre pratiche epistemiche porta direttamente alla questione del costruttivismo, che è la tesi secondo cui la conoscenza è un prodotto sociale e quindi non è oggettiva, essendo piuttosto soggetta ad una dipendenza contestuale da fattori non cognitivi. Citando Paul Boghossian, possiamo dire che:

“una tesi tipica della costruzione sociale non comporterà solo l'idea che un dato fatto è stato costruito da un gruppo sociale, ma anche che è stato costruito in modo tale da rifletterne i bisogni e gli interessi *contingenti*, così che, se i suoi membri non avessero avuto quei bisogni e quegli interessi, avrebbero potuto benissimo non costruirlo”<sup>38</sup>.

Sottolineare la dimensione contingente di questi bisogni e interessi mostra che il costruttivismo non si focalizza sugli interessi *necessari* che, da Kant in poi, sono stati concepiti come quelle categorie che inevitabilmente influenzano la nostra conoscenza (a priori). Gli interessi contingenti cui il costruttivismo fa riferimento sono su un livello differente da quello trascendentale delle nostre condizioni di possibilità e concepibilità, essendo piuttosto una questione di scelta. La prospettiva del costruttivista è legata a ragioni sociali ed emancipative, nel momento in cui egli vuole:

“svelare una costruzione sociale là ove non ce la si aspettava, là ove qualcosa di costitutivamente sociale era stato mascherato da naturale [...] perché è così interessante svelare una costruzione ovunque esista? Secondo Hacking, l'interesse deriva dalla seguente semplice riflessione. Se qualche fatto appartiene alla specie dei fatti naturali, allora non ce ne possiamo liberare. Se invece i fatti del tipo in questione sono costruzioni sociali, sarebbero potuti non accadere, se non avessimo voluto. Perciò svelare una costruzione sociale è potenzialmente liberatorio: un certo fatto che appariva inevitabile sarebbe stato smascherato (secondo l'azzeccata terminologia di Hacking) e mostrato essere una costruzione sociale contingente”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Sui diversi tipi di relativismo concettuale ed epistemico cfr. Coliva 2009, pp. 18-41. La stessa gradualità si dà nel caso del convenzionalismo: dal riconoscere una dimensione convenzionale alle nostre relazioni cognitive con la realtà non consegue direttamente che *tutto* è convenzionale nella stessa misura.

<sup>37</sup> Marconi 2007, p. 81.

<sup>38</sup> Boghossian 2006, p. 17, tr. it. p. 34.

<sup>39</sup> Ivi, p. 18, tr. it. p. 35, riferendosi a Hacking 1999.

Una posizione costruttivista nega che “talvolta è *possibile* che le evidenze, da sole, spieghino perché crediamo quello che crediamo”<sup>40</sup>. Come nel caso del relativismo, anche qui si ha a che fare con una questione di grado: se non possiamo negare che la nostra conoscenza è parzialmente costruita da ragioni non cognitive, dobbiamo trovare il *confine* che ci permette di riconoscere questa dimensione (e la sua influenza) ma senza ricadere in una posizione anti-realista. Paul Boghossian cerca questo confine distinguendo tra:

- un costruttivismo circa i fatti (il mondo non è ciò che è indipendentemente da noi e dal nostro contesto sociale; piuttosto, tutti i fatti sono socialmente costruiti);
- un costruttivismo circa le giustificazioni (i fatti sono costruiti in un modo che riflette i nostri interessi e bisogni contingenti);
- un costruttivismo circa le spiegazioni razionali (i nostri bisogni e interessi contingenti aiutano a spiegare perché noi crediamo ciò che crediamo).

Fatto ciò, egli dimostra che solo un costruttivismo circa i fatti non può essere armonizzato con il realismo, perché nega una delle nostre assunzioni più basilari, ovvero l’*oggettivismo* circa i fatti”, cioè la credenza nell’indipendenza dei fatti dal nostro pensiero<sup>41</sup>:

“Il mondo non ha avuto inizio con noi umani; molti fatti del mondo sono accaduti prima della nostra comparsa. Come potremmo dunque averli costruiti? Per esempio, secondo la nostra migliore teoria del mondo, c'erano montagne sulla Terra molto prima che vi fossero gli esseri umani. Come si può quindi dire che noi abbiamo costruito il fatto che vi siano montagne sulla Terra?”<sup>42</sup>.

Noi possiamo dire, tutt'al più, che abbiamo costruito il *concetto* di montagna (definito come un oggetto o un contenuto mentale generico) ma non questo oggetto, e nel far ciò si ritorna al relativismo concettuale come opposto al realismo fattuale, di ascendenza anti-realista. Infatti gran parte degli oggetti che incontriamo nelle nostre vite ha un'esistenza che “precede” la nostra: come potremmo aver creato il nostro stesso passato<sup>43</sup>?

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 21, tr. it. p. 38.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 22-23, tr. it. pp. 39-40. Si ha anche un oggettivismo circa la giustificazione e circa la spiegazione razionale. È importante sottolineare che l'oggettivismo circa i fatti non si impegna verso qualche particolare catalogo di fatti indipendenti dalla mente; piuttosto, esso semplicemente dice che *qualche* fatto è indipendente, ivi, p. 26, tr. it. pp. 43-44.

<sup>42</sup> Ivi, p. 26, tr. it. p. 44. Il costruttivismo fattuale è un tipo di costruttivismo radicale per cui la conoscenza non ha a che fare con una realtà oggettiva ma solo con l'organizzazione di esperienze. Cfr. von Glaserfeld 1981, tr. it. p. 23.

<sup>43</sup> Boghossian 2006, pp. 38-39, tr. it. pp. 56-57.

Così indebolito, il costruttivismo si limita a sostenere la “*social relativity of descriptions*” e non supporta la tesi della dipendenza dei fatti dalle descrizioni: una cosa è dire che dobbiamo spiegare l'accettazione di certe descrizioni in base ai nostri interessi pratici piuttosto che in base alla loro corrispondenza al modo in cui le cose stanno, un'altra è dire che non c'è qualcosa come un modo in cui le cose stanno, indipendentemente dalle nostre descrizioni. È possibile sostenere la prima tesi senza assumere la seconda<sup>44</sup>.

### 1.1.2.3.3 Dal relativismo concettuale al realismo naturale

Qualcosa in più va detta circa il relativismo concettuale, per allontanare il lettore dall'illusione che questa posizione sia il porto sicuro della tanto auspicata mediazione tra realismo ed anti-realismo: esso non è esente da problemi. Infatti, il relativismo concettuale è basato su una scomoda distinzione tra contenuto non interpretato e schema concettuale: da un lato c'è un flusso esperienziale; dall'altro una griglia concettuale – che dipende dal soggetto di esperienze – che suddivide il flusso esperienziale in oggetti, secondo concetti<sup>45</sup>. Per meglio definire, possiamo dire che uno schema concettuale è un modo di organizzare il mondo categorizzandolo in oggetti<sup>46</sup>.

Ciò che noi conosciamo come reale è il prodotto dell'interazione tra queste due dimensioni. Si possono concepire molte tipologie di relativismo concettuale, a seconda della scelta per una concezione “olistica” o “atomistica” dei concetti (la prima vede i concetti come intrecciati tra loro e tra tutti gli altri elementi di uno schema, mentre la seconda concepisce i concetti di uno schema come separati tra loro), o per un relativismo “virtuale” o “corrente” (se la pluralità degli schemi è meramente immaginata o concepita come realmente esistente)<sup>47</sup>. Comunque, indipendentemente da queste distinzioni, il punto è che uno schema concettuale opera come una forza organizzatrice su un materiale da organizzare.

I problemi per il relativismo concettuale sono legati principalmente alla nozione di schema, come illustrata da Donald Davidson nel suo *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1974)<sup>48</sup>. Tuttavia, il filosofo americano non rifiuta direttamente il dualismo tra schema e contenuto, ma lo rigetta solo in seguito ai problemi che egli intravede nell'idea di una pluralità di schemi concettuali che siano validi ma “incommensurabili”. In breve, l'argomento davidsoniano funziona così:

- uno schema concettuale che non è riducibile al nostro schema non è nemmeno identificabile come uno schema concettuale;
- ne consegue che possiamo far a meno dell'idea di schemi concettuali alternativi al nostro;

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 31, tr. it. pp. 48-49.

<sup>45</sup> Coliva 2006, p. 21.

<sup>46</sup> Lynch 2001, p. 31.

<sup>47</sup> Ivi, p. 48.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 98-120. Cfr. Davidson 1974.

- allora anche parlare del nostro schema concettuale è semplicemente insensato<sup>49</sup>.

Un'ulteriore difficoltà riguarda la nozione di schema come base per il dualismo tra soggetto e oggetto, tra la realtà e la nostra prospettiva epistemica su di essa, ed evidenzia i problemi che vengono dal mantenere questo dualismo. Questa situazione è descritta chiaramente dalla “metafora dello stampino per biscotti” (*cookie cutter metaphor*), secondo cui “i nostri concetti funzionano come stampini per biscotti: ritagliano il mondo in fatti [*they carve the world up into facts*] tracciando confini in un modo piuttosto che in un altro”<sup>50</sup>. L'unico modo per armonizzare il realismo col relativismo concettuale pare esser quello di mantenere questo dualismo – per mantenere il concetto di una realtà indipendente – perché:

“Se i nostri concetti modellano la pasta di base del mondo [*basic worldly dough*], imprimendole una struttura che altrimenti non avrebbe, non vi dovrebbe forse essere una pasta di base del mondo sulla quale questi operano, e le sue proprietà fondamentali non devono forse essere determinate indipendentemente da tutta questa attività di costruzione di fatti?”<sup>51</sup>.

Il problema è però legato alla questione del *chi* traccia il confine. Se il confine è non-epistemico – concepito come parte della realtà in sé – si percorre la strada del realismo metafisico. Se il confine è una questione epistemica, siamo invece esposti al costruttivismo anti-realista. Il fatto è che se noi concepiamo il confine come epistemico ma in una maniera realista – cioè assumendo la presenza di una realtà esterna là fuori – si può concepire il confine come concettualmente relativo. Ma assumendo questo tipo di relativismo, diventa impossibile pensare il confine in un modo *neutrale* e quindi la domanda è: perché credere ancora che questo confine esiste veramente, là fuori, se esso è solo un bisogno pragmatico<sup>52</sup>? L'idea di un confine sarebbe allora una finzione pragmatica, utile nelle nostre pratiche epistemiche, ma priva di un'effettiva realtà (che non sia quella di una convenzione pragmatica). Questo tipo di problema è legato all'idea di un *regresso* all'infinito che mira a trovare una materia non concettualizzata che possa essere posta alla base di un'interpretazione realista dell'idea di schema concettuale.

In poche parole, l'idea di questo misterioso confine porta al problema della relazione tra mente e realtà, e quindi al problema della percezione e della rappresentazione che ha portato Hilary Putnam ad abbandonare il relativismo concettuale e ad abbracciare un realismo *naturale* per cui gli oggetti della percezione sono le cose esterne, senza mediazione di uno schema concettuale (semplificando dunque l'idea di percezione e riferimento).

<sup>49</sup> Per una presentazione di quest'argomento si veda anche Marconi 2007, p. 60.

<sup>50</sup> Boghossian 2006, p. 34, tr. it. p. 52.

<sup>51</sup> Ivi, p. 35, tr. it. p. 53.

<sup>52</sup> L'argomento putnamiano delle somme mereologiche è un esempio di relativismo concettuale privo di incommensurabilità, ma non è immune da questo secondo problema. Cfr. Putnam 1987 e Putnam 1990, p. 96, tr. it. p. 230.

Questa strategia gli permette di tagliare tutti questi problemi – legati alla nozione di schema concettuale – sintetizzati nell'idea di un'interfaccia tra i nostri poteri cognitivi e il mondo esterno, interfaccia che conduce al problema di come possiamo avere un accesso referenziale veridico alle cose senza postulare poteri magici per raggiungere la verità<sup>53</sup>. Infatti, l'idea di un velo ci mette in contatto non con il mondo in sé ma con una rappresentazione di esso, aprendo all'incertezza che questa rappresentazione fornisca o meno una descrizione corretta del mondo.

Per superare questo problema, Putnam usa l'analisi di McDowell sulle implicazioni di una teoria disgiuntivista della percezione per un realismo *diretto*. Si tratta di un realismo per cui i contenuti percettivi sono le cose del mondo reale, e non loro rappresentazioni (realismo indiretto)<sup>54</sup>. Comunque, se un realismo indiretto deve fronteggiare il problema metafisico della relazione mente-corpo, il problema epistemologico dello scetticismo e il problema semantico del riferimento (a oggetti mentali o a cose reali), il realismo diretto, dal canto suo, non fornisce una spiegazione soddisfacente dell'illusione<sup>55</sup>.

#### 1.1.2.4 Il rischio del realismo: troppa indipendenza

##### 1.1.2.4.1 Realismo interno ed esterno

Se un realista epistemico deve fronteggiare la difficoltà di distinguersi da un anti-realista, un realista non-epistemico (per lo meno quello di tipo radicale) deve fronteggiare un'altra difficoltà che consiste nel tenersi lontano dagli esiti scettici. Sia secondo il realista non-epistemico che secondo lo scettico, il criterio di verità e di errore sta al di fuori della nostra conoscenza. In questo senso, lo scettico sostiene che noi non abbiamo possibilità alcuna di conoscere *consapevolmente* la verità, e da qui deriverebbe un dubbio radicale su qualunque conoscenza. Così, lo scetticismo fa collassare l'idea stessa di conoscenza: un'opinione vera ma non giustificata non può costituire una conoscenza in senso autentico<sup>56</sup>.

Come mette in luce Paolo Parrini (seguendo un percorso già tracciato da Giulio Preti), lo scetticismo può esser visto come l'esplicitarsi di conseguenze che sono implicite nell'idea del realismo metafisico di un'*assoluta* contrapposizione tra oggetto della conoscenza e soggetto conoscente, così che il realismo metafisico e lo scetticismo possono essere visti come due lati della stessa medaglia: il dualismo tra soggetto e oggetto<sup>57</sup>. La minaccia dello scetticismo, sotto forma dell'argomento del “cervello in una vasca” (*Brain in a Vat Argument*), è la ragione principale dello spostamento di Putnam dal realismo metafisico al realismo interno.

<sup>53</sup> Putnam 1999, p. 10, tr. it. p. 23.

<sup>54</sup> McDowell 1994. Per le differenze tra un realismo diretto e indiretto cfr. Paternoster 2007, pp. 46-50.

<sup>55</sup> Paternoster 2007, pp. 43-46.

<sup>56</sup> Secondo Coliva 2009, pp. 184-188, l'anti-realismo è una posizione che nasce dalle difficoltà che il realismo trova nel fronteggiare la sfida scettica. Per una storia dello scetticismo cfr. D'Agostini 2011, pp. 199-204. La concezione standard della conoscenza, che trae origine dal *Menone* e dal *Teeteto* di Platone, consiste nel ritenere conoscenza solo una credenza che sia vera ma anche giustificata (e non casualmente vera). Possono tuttavia esserci casi in cui le giustificazioni non giocano un ruolo decisivo: Gettier 1963 illustra come si possa indovinare una conoscenza vera per mera fortuna.

<sup>57</sup> Parrini 2002, p. 72, riferendosi a Preti 1974, pp. 3-31 e 123-143.

Come accennato in precedenza, quest'ultima concezione è basata sulla credenza che “la mente non 'copia' semplicemente un mondo che può essere descritto da un'Unica teoria vera [...] la mente e il mondo costruiscono insieme [*jointly*] la mente e il mondo”<sup>58</sup>. Sebbene questa posizione risolve alcuni problemi del realismo metafisico, essa incorre in problemi di diverso tipo che provengono dal bisogno di distinguere una posizione realista interna sia dall'anti-realismo che dal quel tipo di relativismo concettuale che cancella qualunque traccia di realismo – cioè di qualcosa di indipendente da qualunque concettualizzazione – come la posizione di Nelson Goodman. Secondo Goodman, così come noi creiamo costellazioni mettendo assieme certe stelle piuttosto che altre, così noi creiamo le stelle segnando certi confini piuttosto che altri, e così via fino ai componenti più basilari della realtà che si rivelano dunque esser dipendenti dalla concettualizzazione umana<sup>59</sup>. Come si vede, in questo modo viene meno il confine tra la nostra conoscenza (o schematizzazione) della realtà e l'indipendenza della stessa nel fornire una resistenza, una traccia, per la costruzione dei nostri concetti.

Comunque, così come c'è un realismo *interno*, il panorama filosofico degli ultimi decenni ha fornito anche una forma esterna di realismo, quale quella proposta da John Searle. Questa è diversa dalla prospettiva externalista contro cui Putnam imposta il suo realismo interno, nella misura in cui la posizione di Searle non si impegna verso un realismo di tipo metafisico, mentre Putnam usa “esternismo” e realismo metafisico come sinonimi: “realismo metafisico [...] La chiamerò 'prospettiva *esternista*' poiché il suo punto di vista preferito è quello dell'Occhio di Dio”<sup>60</sup>. Il realismo esterno searliano, diversamente, non presuppone un punto di vista dell'occhio di Dio ed è svincolato da qualunque teoria della verità. Si tratta, infatti, di una posizione elementare che “non dice come le cose sono ma solo che c'è un modo in cui sono che è indipendente dalle nostre rappresentazioni”<sup>61</sup>. Guardare a questa tesi come una condizione di intellegibilità per il nostro linguaggio, come Searle suggerisce, fa del realismo una questione non-epistemica perché pone la realtà esterna al di fuori della nostra conoscenza.

Il realismo è un presupposto della nostra conoscenza: un linguaggio pubblico presuppone un mondo pubblico nel senso che molte espressioni di un linguaggio pubblico pretendono di riferirsi a fenomeni che sono ontologicamente oggettivi<sup>62</sup>. Riconoscendo una parziale costruzione sociale della conoscenza (come fatto nel paragrafo precedente), noi possiamo seguire Searle nell'affermazione che

---

<sup>58</sup> Putnam 1981, p. xi, tr. it. p. 5; secondo l'argomento del cervello in una vasca (ivi, pp. 1-21, tr. it. pp. 7-27) un soggetto non può mai esser sicuro di non essere un cervello in una vasca, e quindi, allo stesso modo, egli non può eliminare del tutto la possibilità che tutte le sue credenze circa il mondo esterno siano false. Se all'inizio Putnam vede il realismo interno come una concezione realista, egli adesso (Putnam 2011, p. 8) lo considera piuttosto una filosofia anti-realista. Questo mostra come il giudizio sul grado di realismo di una posizione dipende dal punto di vista giudicante. L'espressione più forte del realismo metafisico di Putnam è in 1975, pp. 70-84, tr. it. pp. 91-106.

<sup>59</sup> Goodman 1996, p. 156.

<sup>60</sup> Putnam 1981, p. 30, tr. it. p. 57.

<sup>61</sup> Searle 1995, p. 188, tr. it. p. 211.

<sup>62</sup> Ad esempio ciò vale per affermazioni come “Il monte Everest presenta neve e ghiaccio sulla cima” ivi, p. 186, tr. it. p. 208. Come sottolinea Zámečník 2012, p. 27, l'unico argomento per il realismo esterno può essere un argomento trascendentale, ovvero un tipo di deduzione da una caratteristica dell'esperienza che è data per scontata.

“una realtà costruita socialmente presuppone una realtà indipendente da tutte le costruzioni sociali, perché per la costruzione ci deve essere qualcosa da cui partire perché venga costruita. Per costruire denaro, proprietà e linguaggio, per esempio, ci devono essere dei materiali grezzi come pezzi di metallo, carta, terra, suoni e segni. E i materiali grezzi [*raw materials*] non possono a loro volta essere costruiti socialmente senza presupporre qualche materiale ancora più grezzo dal quale essi siano costruiti, fino a raggiungere infine un fondamento [*bedrock*] dei fenomeni fisici bruti indipendenti da tutte le rappresentazioni”<sup>63</sup>.

Ciò che è importante evidenziare è che è opinione di Searle che il realismo esterno: “è un presupposto di Sfondo [*Background presupposition*] [definendo lo sfondo come 'l'insieme di capacità non intenzionali o preintenzionali che permettono stati intenzionali di funzione'] per la normale comprensione di una classe molto ampia di espressioni, ma differisce da molti altri presupposti di Sfondo per il fatto che è sia pervasivo [*pervasive*] che essenziale [*essential*”<sup>64</sup>. In questo modo noi abbiamo l'idea di una realtà esterna che è un presupposto delle nostre attività che sono sempre inevitabilmente interne.

Questa formulazione del realismo non contrasta col relativismo concettuale: il primo dice solo che c'è qualcosa là fuori da descrivere mentre il secondo afferma che dobbiamo selezionare un insieme di concetti con cui descriverlo. Questa mi pare la più accettabile formulazione del relativismo concettuale associato al realismo. Infatti:

- se quella di Goodman perde il realismo (inflazionando il ruolo costruttivo dello schema concettuale);
- se, al contrario, il realismo metafisico inflaziona il realismo (si può parlare di verità solo in uno schema concettuale, quello che incarna il punto di vista dell'Occhio di Dio);
- se il realismo interno di Putnam fornisce un tipo di realismo troppo debole e problematico (per via della nozione di interfaccia tra schema e contenuto);
- se il realismo naturale di Putnam rifiuta dichiaratamente l'idea stessa di relativismo concettuale (optando piuttosto per un concetto di percezione diretta che sembra perdere, a sua volta, l'idea di una materia non concettualizzata);

allora il realismo esterno di Searle sembra la formulazione realista più coerente per il relativismo concettuale. Secondo lui “il mondo reale non si preoccupa di come lo descriviamo e rimane lo stesso nonostante le varie differenti descrizioni che noi diamo di esso”<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Searle 1995, pp. 190-191, tr. it. p. 214.

<sup>64</sup> Ivi, p. 185, tr. it. p. 208. Esso è pervasivo perché si applica ad un'ampia classe di enunciati ed è essenziale perché noi non possiamo avere una normale comprensione di queste espressioni senza di esso. Il concetto di sfondo è definito in ivi, p. 129, tr. it. p. 147. Si tratta di un livello che non è strettamente deterministico: è possibile retroagire su di esso.

<sup>65</sup> Ivi, p. 163, tr. it. p. 185.

Per rendere il tutto più chiaro, possiamo citare lo stesso Searle:

“si prenda un angolo del mondo [*a corner of the world*], diciamo l'Himalaya, e si pensi ad esso com'era prima dell'esistenza di ogni essere umano. Ora si immagini che gli uomini arrivino e rappresentino i fatti in modi differenti. Essi hanno vocabolari differenti, sistemi differenti per costruire mappe, modi differenti di contare una montagna, due montagne, la stessa montagna, ecc. Dopodiché si immagini che alla fine gli uomini cessino tutti di esistere. Ora che accade all'esistenza dell'Himalaya e a tutti i fatti riguardanti l'Himalaya nel corso di queste vicissitudini? Assolutamente niente. Descrizioni differenti dei fatti, degli oggetti, ecc. sono andate e venute, ma i fatti, gli oggetti, ecc. sono rimasti inalterati. (C'è qualcuno che dubita davvero di questo?) Il fatto che schemi concettuali alternativi permettano descrizioni differenti della medesima realtà e che non ci siano descrizioni della realtà al di fuori di tutti gli schemi concettuali, non ha nessuna rilevanza per la verità del realismo”<sup>66</sup>.

In poche parole: “dal fatto che una *descrizione* possa essere compiuta solo relativamente a un insieme di categorie linguistiche, non segue che *i fatti/gli oggetti/gli stati di cose, ecc. descritti* possano esistere solo relativamente a un insieme di categorie”. In risposta alla posizione di Goodman, infatti, Searle sostiene che “noi non costruiamo 'mondi' [*we do not make 'worlds'*]; noi costruiamo descrizioni alle quali il mondo effettivo [*actual world*] può adattarsi o non adattarsi”<sup>67</sup>. Comunque, la posizione searliana non è priva di problemi. Per esempio, secondo Tomáš Marvan il realismo esterno di Searle (ER) sarebbe troppo minimalista. Egli nota che un realista scientifico, ad esempio, non sostiene solo che qualcosa di non specifico esiste indipendentemente dal mentale: egli sostiene, invece, che quark e mesoni (ad esempio) esistono indipendentemente dal nostro rappresentarli. Infatti, secondo Marvan, dire che “qualche X non specificato” (*some unspecified X*) esiste indipendentemente è “un'affermazione vacua” (*is uninformative to the point of being completely vacuous*). Egli sostiene, piuttosto, che il realismo è la pretesa che il mondo ha una certa struttura che è indipendente dalle nostre rappresentazioni: il mondo non è una “macchia informe” (*shapeless blob*), senza “confini naturali” (*natural boundaries*)<sup>68</sup>.

Marvan si chiede se noi dovremmo accettare la definizione vacua del realismo esterno searliano, o piuttosto accettare la versione più robusta proposta ad esempio da Devitt. Egli propende per la seconda, convinto che i realisti possono (e devono) impegnarsi anche verso un'ontologia specifica. In fin dei conti, secondo Marvan, il problema del realismo esterno di Searle è che non sembra essere facilmente distinguibile da un costruttivismo ontologico, e il costruttivismo è l'antitesi del realismo. Il costruttivista sostiene che il mondo non ha una struttura intrinseca, e ciò sembra voler dire che il mondo, al di là delle nostre rappresentazioni, è informe e non contiene oggetti con proprietà specifiche. In conclusione, secondo Marvan, quello di Searle sarebbe un realismo così debole da essere piuttosto vicino alla posizione irrealista goodmaniana; tale sarebbe, secondo l'autore, il prezzo da pagare per riferire il realismo a qualcosa di non-specificato. Questo giudizio severo è frutto dell'opinione dell'autore che un realista deve impegnarsi a sostenere che il mondo ha dei “confini intrinseci” (*inherent boundaries*), e non è semplicemente un “blocco amorfo” (*amorphous lump*).

<sup>66</sup> Ivi, pp. 164-165, tr. it. p. 186.

<sup>67</sup> Ivi, p. 166, tr. it. pp. 187-188, per entrambe le citazioni, con riferimento a Goodman 1978.

<sup>68</sup> Marvan 2012, p. 33, con riferimento alla definizione del realismo esterno di Devitt 1984.

Per distinguere il realismo dal costruttivismo, Marvan sostiene che bisogna focalizzarsi sull'idea che noi impostiamo dei criteri d'uso per i nostri termini e soltanto dopo li mettiamo alla prova, "lasciando al mondo la decisione sulla loro vuotezza" (*then let the world itself decide that they are empty or not*)<sup>69</sup>. Ma questo tipo di critica sembra portarci nuovamente nelle rive del realismo metafisico, con tutti i suoi problemi, primo tra tutti quello di concepire la possibilità e la raggiungibilità di uno schema concettuale privilegiato (quella che Putnam chiama *Unique True Theory*).

### 1.1.3 Una ricostruzione storica: dal realismo alla verità

La questione del realismo può esser letta anche dal punto di vista della sua evoluzione storica, che illustra come il problema del realismo sia andato legandosi sempre più al problema della verità. Secondo Pagnini, nel corso della storia della filosofia si sono susseguiti, riguardo al problema del realismo, degli spostamenti d'accento tali che è possibile parlare di vere e proprie fasi: quella "metafisica" (Aristotele, Aquino), quella "epistemologica" (Bacone e Cartesio) e quella "semantica" (Frege, Dummett)<sup>70</sup>.

Per esser chiari, possiamo dire che dalla rivoluzione copernicana di Kant – il capovolgimento operato dal filosofo di Königsberg dell'impostazione del rapporto soggetto-oggetto – la questione metafisica dell'esistenza di un mondo che è indipendente dal soggetto conoscente è stata sostituita dalla questione epistemologica di come l'oggetto della conoscenza entra in relazione con le nostre strutture e possibilità cognitive<sup>71</sup>. Infatti, a partire da Kant (ma seguendo una rotta già tracciata da Bacone e Cartesio), la filosofia ha iniziato a sottolineare che l'esistenza di certi tipi di oggetti dipende dalla disponibilità di "condizioni di verità" e procedure giustificative in loro favore. Si tratta di uno spostamento dalla questione metafisica a quella epistemologica, e dal problema della realtà a quello della verità. Questa direzione è stata rafforzata dal lavoro di Gottlob Frege, quando la filosofia ha iniziato a guardare alla questione epistemologica da un punto di vista semantico, cioè considerando i "portatori di verità" (*truth-bearers*) – definiti come entità a cui la verità può essere attribuita – non più come credenze (elementi mentali) ma come frasi, ovvero elementi linguistici e quindi intersoggettivamente impregnati. Tale è la svolta linguistica, così chiamata in seguito al volume curato da Rorty intitolato *The linguistic turn*<sup>72</sup>. Quest'ultimo spostamento sembra corrispondere ad un ennesimo passaggio dal problema della verità a quello del significato<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Ivi, p. 36, per entrambe le citazioni.

<sup>70</sup> Pagnini 1995a, p. 9. Vale la pena evidenziare che questa periodizzazione non esclude che in molti casi i tre piani siano strettamente intrecciati.

<sup>71</sup> Secondo Kant non è la conoscenza umana a regolarsi sulla natura degli oggetti ma sono gli oggetti (l'esperienza degli oggetti) a regolarsi sulla struttura della mente umana della conoscenza.

<sup>72</sup> Rorty 1967.

<sup>73</sup> Ivi, p. 10. I portatori di verità possono essere frasi, proposizioni, asserzioni, credenze, giudizi e così via. Cfr. Dell'Utri 2004, p. 21. Possiamo definire una credenza come un "tipo particolare di stato mentale", suscettibile di essere giudicato vero o falso, razionale o irrazionale, in base al suo contenuto. Cfr. Boghossian 2006, pp. 10-11, tr. it. p. 27. Si può essere atomisti (Fodor 1987) o olisti (Quine 1951) rispetto al concetto di credenza, a seconda se concepiamo il suo contenuto come autonomo o legato alla rete di altre credenze.

In maniera simile, Paolo Parrini nota che, nel corso della storia della filosofia, si è assistito ad un cambiamento tale che se all'inizio l'ontologia era prioritaria sull'epistemologia (Aristotele), si è poi lentamente giunti ad una priorità dell'epistemologia sull'ontologia (Kant).

In questa direzione, nel Novecento si è poi arrivati a dichiarare come insensata qualunque inchiesta sulla realtà *in sé* (neopositivismo), tendenza da cui ha scaturito, in certi casi, l'idea radicale di concepire l'epistemologia come capace di dare origine, nuovamente, a descrizioni a-valutative della realtà (il progetto Quineano di un'epistemologia naturalizzata). Questa inflazione della scienza naturale come capace di fornire una descrizione della realtà assoluta sarebbe, dunque, l'estremizzazione dell'idea kantiana di sviluppare una metafisica critica sul modello scientifico. Tuttavia, nella misura in cui vengono esasperate le tendenze scientiste del progetto kantiano, si giunge a far sparire non solo l'epistemologia (come “analisi delle condizioni di validità delle nostre pretese conoscitive”), ma anche la metafisica e l'ontologia: la scienza naturale, dotata ora di un'aura metafisica, resterebbe come unica superstite<sup>74</sup>.

Ritornando alla domanda di apertura, circa la priorità della realtà sulla verità o di quest'ultima sulla prima, dopo un'analisi del problema del realismo possiamo dire che essa è ancora senza risposta. Ciò che emerge, piuttosto, da questa analisi storica è che il concetto di realtà non può essere isolato da quello di verità (sia che si abbracci o meno la svolta linguistica) e che quello di verità non può essere interpretato in relazione col solo piano della realtà (relazione su cui si concentrano il realista esterno e ancor più quello metafisico), ma anche con quello semantico (relazione interna su cui si focalizza espressamente il realista interno). C'è di più: per dirla con Dell'Utri, credere in una realtà realmente (indipendentemente) esistente non è abbastanza per essere realisti, perché questa tesi richiederebbe anche un impegno verso una nozione realista di verità. Infatti, c'è una connessione tra realismo e verità: se il realismo ha a che fare con la distinzione tra noi e la realtà (in un senso epistemico o non-epistemico), la verità è il tipo di concetto che è legato alla conoscenza e all'apprendimento, e quindi ai nostri tentativi, sforzi e possibilità di colmare questo *gap* attraverso una relazione tra portatori di verità e “fattori di verità” (*truth-makers*), definiti questi ultimi come elementi (oggetti o eventi nel mondo) che rendono vera una frase<sup>75</sup>. Per rispondere alla domanda di partenza, è necessaria allora una trattazione approfondita anche del tema della verità.

---

<sup>74</sup> Parrini 2015a, p. 75.

<sup>75</sup> Dell'Utri 2004, p. 250.



## 1.2 Verità

### 1.2.1 Che cos'è la verità?

Per iniziare, è bene focalizzarsi sull'uso comune che si fa della verità, per poi giungere a tentativi di formalizzarla, come quelli avanzati dalle teorie semantiche della verità. Una proposizione può esser ritenuta vera se le parole che essa contiene hanno un riferimento, e se esso (il riferimento) è esattamente quello che viene inteso con quella particolare proposizione. I *riferimenti* dei termini di una proposizione determinano dunque il suo “valore di verità” (*truth-value*): in generale, i riferimenti sono le relazioni che legano le parole di un linguaggio con i loro rispettivi oggetti nel mondo (chiamati *referenti*). Si possono avere concezioni realiste o anti-realiste dei referenti, a seconda del grado di indipendenza che si attribuisce ad essi, ovvero della maggior o minore dipendenza di essi dal mondo, piuttosto che dalla nostra conoscenza di esso. Nel primo caso lo scetticismo è alle porte, mentre nel secondo le minacce vengono dall'anti-realismo e dal rischio di auto-referenzialità del linguaggio. Comunque, seguendo questo percorso ci si può chiedere se tutte le verità (tutte le proposizioni vere) hanno un riferimento, e se il grado di indipendenza del riferimento è lo stesso per tutte le verità.

Se è difficile sostenere che tutte le parole si riferiscono a qualcosa, la maggior parte dei filosofi del linguaggio è concorde nel ritenere che almeno certi tipi di termini si riferiscono – come gli indicativi (come sostiene Kaplan), i tipi naturali (come prevede il realismo metafisico di Putnam) o i nomi propri (come ritenuto da Frege, Russell e Kripke). Le questioni che restano aperte sono però “come si riferiscono queste parole?” e “in che misura il riferimento è connesso alla verità?”. Per esempio, i personaggi di un romanzo hanno un riferimento? Certamente ci sono verità che li riguardano, all'interno del romanzo, il cui criterio è la coerenza con la storia narrata; ma la questione della realtà del riferimento è ancora irrisolta. Se autori come Alexius Meinong sostengono che le proposizioni all'interno dei romanzi hanno un riferimento reale – dal momento che possono esser dette vere o false – altri, come Willard von Quine, distinguono tra significato e riferimento: in questi casi, i termini hanno un significato (che dipende dal loro esser parte di una storia da cui ricevono *condizioni di verità*), pur mancando di un riferimento<sup>76</sup>. Lasciando in sospeso tale questione, che ci porterebbe lontano dal tema principale per la mia linea di discorso, possiamo focalizzare l'attenzione direttamente sulle diverse teorie della verità che mostrano una complessa gamma di modi possibili di concepire questa nozione.

Come primo passo, bisogna decidere se considerare la verità come una *sostanza* o come una *proprietà*. Se la prima via (percorsa soprattutto dai realisti metafisici) si riferisce alla verità come a qualcosa capace di esistere indipendentemente – come una mela o un libro – la seconda concepisce la verità come qualcosa simile alla bianchezza o alla pesantezza, che possono essere possedute dalle cose ma senza la capacità di esistere indipendentemente dal nostro attribuirglielo. Quest'ultima strategia lascia aperta la strada verso l'eliminazione del sostantivo “verità” a favore dell'aggettivo “vero”:

---

<sup>76</sup> Cfr. Meinong 1904 e Quine 1960. Secondo quest'ultimo il riferimento è “indeterminato” e Donald Davidson, seguendo questa direzione, sostiene che noi non possiamo spiegare il riferimento perché esso dovrebbe essere spiegato in termini non linguistici, mentre noi non possiamo uscire dal nostro linguaggio. Cfr. Davidson 1984 ma anche Reicher 2014.

“la verità non è altro che la proprietà posseduta da quei pensieri *che sono veri*, il loro *essere veri*, così come la pesantezza è la proprietà di quelle cose *che sono pesanti*, il loro *essere pesanti*, e la bianchezza è la proprietà di quelle cose *che sono bianche*, il loro *essere bianche*”<sup>77</sup>.

Seguendo questa strada, si arriva al punto di sostituire la domanda “che cos'è la verità?” con la domanda “che cos'è essere vero?”. Questo è uno spostamento da una teoria della *definizione* (o della *natura*) ad una teoria del *criterio* della verità, quest'ultimo definito come qualcosa la cui presenza ci fornisce l'indicazione della presenza di qualcos'altro<sup>78</sup>. Sviluppare una teoria del criterio di verità significa chiedersi “quali condizioni sono necessarie e sufficienti affinché qualcosa sia vero”. Tale formulazione della domanda ci porta a considerare cosa deve esservi affinché qualcosa vero<sup>79</sup>. I filosofi, e tutti noi nelle nostre vite quotidiane, abbiamo a che fare con proprietà di qualcosa nel mondo e, tuttavia, nei nostri discorsi non possiamo riferirci direttamente a questi oggetti reali, e necessitiamo perciò di un duplicato discorsivo delle loro proprietà: i *concetti*. Vi è una stretta relazione tra proprietà e concetti: affermare che il concetto di asprezza “si applica” ad un determinato oggetto vuol dire affermare che quell'oggetto “possiede” la proprietà dell'asprezza. Ma va detto che “acquisire” o “possedere” il concetto non è la stessa cosa di acquisire o possedere una proprietà: quest'ultima riguarda un piano fisico, piuttosto che linguistico<sup>80</sup>.

Vale la pena notare, anche, che se i *nominalisti* negano l'esistenza di proprietà (riducendole ai concetti), i *realisti* si avvicinano maggiormente alla nostra idea di senso comune circa la loro esistenza indipendente. Mentre la posizione nominalista è segno di un anti-realismo dal momento che nega esistenza, e quindi realtà, ad oggetti astratti come i concetti, all'estremo ideale opposto il realismo concettuale concepisce l'“oggettività dei nostri concetti [come] ancorata in un *mondo che si è strutturato concettualmente*”<sup>81</sup>. Resta ancora aperta, però, la domanda principale che può adesso essere affrontata con tutti gli strumenti necessari: a cosa viene assegnata la proprietà dell'essere vero? Ciò riporta in vita un concetto abbandonato nel paragrafo precedente: quello di portatore di verità. Se i portatori di verità sono entità che *portano* qualcosa che li rende veri in base al riferimento a qualcos'altro (fattori di verità), ora è chiaro che cosa essi portano: la proprietà dell'essere vero. Tuttavia, non tutte le proprietà (e, di conseguenza, non tutti i concetti) si applicano a tutte le cose, e questo fatto ci porta a considerare portatori di verità “propri” e “impropri”. Inoltre, la questione dell'identificare un portatore di verità ha a che fare con la complessa questione di identificare un “veicolo” per la verità che sia il meno problematico<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Volpe 2005, pp. 18-19.

<sup>78</sup> D'Agostini 2011, pp. 36-37. La definizione di criterio di verità è quella di Volpe 2005, p. 142. Focalizzarsi sul criterio di verità non esclude il problema di una sua definizione, ma semplicemente lo mette in secondo piano.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 23-24.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 41-45. È importante evidenziare la differenza tra concetti e concezioni: due persone possono avere diverse concezioni circa lo stesso concetto. Secondo i relativisti concettuali, la scelta dei concetti influenza la relazione con le proprietà delle cose. Ancora: possiamo avere una concezione dei concetti come entità “cristalline” (Frege) o come “fluide” (Wittgenstein), cfr. Lynch 2001, p. 3.

<sup>81</sup> Habermas 1999, p. 166, tr. it. p. 160 con riferimento a Brandom 1979.

<sup>82</sup> Dell'Utri 1996, p. 37, con riferimento al lessico di Quine 1990, p. 77. La distinzione tra portatori

Da quanto detto sopra, sembra che il problema dei portatori di verità sia più una questione di scelta che di scoperta<sup>83</sup>. Le frasi di un linguaggio a cui noi attribuiamo la verità sono di tipo “dichiarativo”, cioè dicono che le cose stanno in una certa maniera. Questo tipo di frasi si riferiscono solitamente a contenuti espressi dai parlanti in un atteggiamento dichiarativo. Ogni enunciazione di questo contenuto (enunciato-tipo o *sentence-token*) è una particolare espressione (occorrenza) dello stesso nucleo (chiamato *sentence-type*). Una frase va infatti distinta dalla sua enunciazione, che è piuttosto un'entità determinata nello spazio e nel tempo<sup>84</sup>. Per mezzo di asserzioni noi manifestiamo le nostre credenze; la stessa *frase* può essere *enunciata*, asserita o semplicemente creduta, ma essa mantiene lo stesso contenuto. Ci si può riferire ad esso col nome di *proposizione*. La domanda sui portatori di verità assume ora maggiore chiarezza: a quale livello poniamo il ruolo di portatore di verità? Al livello della frase o a quello della proposizione?

A questo riguardo, una distinzione utile per le finalità di questo lavoro può essere quella tra una nozione *epistemica* o *non-epistemica* di verità. Così come accadeva per il realismo, la prima definisce la verità in termini di conoscenza (corrente o possibile); la seconda taglia la verità da ciò che è possibile conoscere, e la mette in relazione più stretta col livello della realtà. Una concezione epistemica della verità interpreta i successi cognitivi soprattutto in base al legame tra verità e giustificazione, ma non spiega adeguatamente il fallibilismo (o, per lo meno, non lo spiega in maniera realista, ovvero dovuto a un fallimento nel rappresentare la realtà): un approccio non-epistemico evidenzia la distanza tra verità e giustificazione che rende la conoscenza incerta – e quindi spiega bene il fallibilismo – ma apre le porte allo scetticismo (dal momento che non possiamo mai sapere se la nostra conoscenza è corretta o meno, se per giudicarla abbiamo bisogno di riferirci a qualcosa di esterno e potenzialmente inaccessibile). Nella gamma di possibilità aperte dall'orizzonte epistemico, si hanno diversi gradi di indipendenza per la verità, a seconda della distanza con cui vengono concepite le condizioni di verità:

- a) il valore di verità è conosciuto adesso;
- b) il valore di verità sarà conosciuto alla fine della nostra cultura;
- c) il valore di verità sarà conosciuto alla fine della specie umana;
- d) il valore di verità è conoscibile in linea di principio<sup>85</sup>.

Se a) e b), in diverso grado, fanno collassare la nozione di verità su quella di “asseribilità corrente”, c) assegna il diritto di attribuire il valore di verità allo schema concettuale di una cultura che ha raggiunto il suo massimo sviluppo, mentre d) fornisce una nozione di verità che è conoscibile ma solo *possibilmente*.

---

propri e impropri è suggerita da D'Agostini 2011, p. 40. I deflazionisti, tuttavia, tendono a rifiutare l'idea che la verità sia una proprietà, come vedremo.

<sup>83</sup> Ivi, p. 45, con riferimento a Kirkham 1992, p. 59.

<sup>84</sup> Caputo 2015, pp. 16-17.

<sup>85</sup> Questo schema riassume quello di Dell'Utri 1992, p. 22.

Ciò implica che il valore di verità di una credenza (ma lo stesso vale per proposizioni ed enunciati, come detto sopra) dipende dai poteri delle nostre facoltà cognitive (attuali o no), e per questa ragione non è inconoscibile<sup>86</sup>. Come emerge da quanto detto sopra, una nozione epistemica di verità concepisce la stessa come legata alla conoscenza possibile o corrente, e da a) a c) il peso della conoscenze corrente nel dirimere la verità decresce, e il concetto di verità diventa sempre meno epistemico. Si giunge così ad un approccio non-epistemico alla verità, secondo cui la verità è indipendente da qualunque conoscenza: una proposizione può essere vera o falsa anche se per noi dovessero essere impossibile trovare delle prove/giustificazioni che ci permettano di sciogliere il nodo circa la sua verità o falsità. Come in precedenza per il realismo, si possono distinguere due tipi di concezioni non-epistemiche anche per la verità: una “radicalmente” non-epistemica (che vede la verità come pienamente inconoscibile) e una “semplicemente” non-epistemica, secondo cui il valore di verità di una proposizione può essere sconosciuto<sup>87</sup>.

Se una concezione epistemica della verità solitamente assume la forma di una teoria coerentista, una nozione non-epistemica è tipicamente sostenuta da coloro che assumono una teoria corrispondentista della verità. Infatti, qui “l'intuizione corrispondentista” porta a concepire il valore di verità come dipendente dall'oggetto della corrispondenza (che funge da fattore di verità) e questo tipo di dipendenza da un qualcosa di non-epistemico è segno di una concezione non-epistemica della verità<sup>88</sup>. Una simile teoria della verità è stata solitamente associata all'assolutismo tipico del realismo metafisico, dal momento che di solito (nella sua forma intuitiva) la corrispondenza è stata considerata come corrispondenza con fatti assolutamente indipendenti. Tuttavia, il punto è che anche se la teoria corrispondentista della verità non implica necessariamente un assolutismo metafisico (dal momento che può essere associata anche con forme di pluralismo aletico, come vedremo), l'assolutista metafisico adotta, intuitivamente, una teoria corrispondentista della verità<sup>89</sup>.

### 1.2.2 La teoria della verità come corrispondenza

L'idea di base di una teoria della verità come corrispondenza è che il criterio di verità è la corrispondenza con la dimensione del *come le cose stanno realmente*. Quest'approccio alla verità viene comunemente considerato il più antico, dal momento che ne si trova traccia già nella *Metafisica* di Aristotele (IV, 1011b 7) e nel *Cratilo* di Platone (385b).

---

<sup>86</sup> La differenza è quella tra *sconosciuto* e *inconoscibile*.

<sup>87</sup> Dell'Utri 1992, p. 25. L'autore definisce la verità come una norma, cioè come qualcosa che ha un valore cognitivo nel suo ruolo di guida delle nostre pratiche (linguistiche e cognitive). Si tratta di una norma *implicita*, la cui esistenza non dipende da risultati di ricerca ma è parte del nostro essere al mondo pre-teorico. Possiamo considerare la verità come una norma *forte* (imposta dalla realtà) o *debole* (che emerge dalle nostre procedure di acquisizione della conoscenza). Dell'Utri 2004, pp. 38-41.

<sup>88</sup> Volpe 2005, p. 89.

<sup>89</sup> Lynch 2001, p. 124, con riferimento alle idee di Alcoff 1996.

Dopo che le critiche provenienti dal coerentismo e dal pragmatismo (più o meno a partire dalla rivoluzione copernicana di Kant) ne hanno minacciato l'indiscutibilità, questa teoria è stata ripresa nuovamente da George E. Moore e Bertrand Russell. Tuttavia, il corrispondentismo appare ora in forma rinnovata, mostrando per la prima volta il riferimento a “fatti” o a “stati di cose” come l'oggetto della relazione di corrispondenza (piuttosto che facendo riferimento al più generico concetto di “essere” o di “realtà”)<sup>90</sup>.

### 1.2.2.1 Teoria dell'identità e della corrispondenza

Vale la pena rimarcare che nel periodo tra il 1898 e il 1910 sia Russell che Moore rifiutavano il concetto di corrispondenza, considerato come una via verso l'idealismo – secondo l'idea che una corrispondenza tra idee e “cose” è concepibile correttamente solo se le cose cui ci si riferisce sono altre idee. Questa è la ragione della loro iniziale preferenza per una “*identity theory of truth*” che appare loro meno fuorviante dal momento che in essa si sostiene che una proposizione (portatore di verità) è vera se è *identica* a un fatto (fattore di verità), considerando il livello dei fatti come distinto dal livello delle idee (così come il livello delle proprietà è distinto da quello dei rispettivi concetti)<sup>91</sup>. Ciò che va giudicato secondo la verità sono le proposizioni, in base alla loro identità – o mancanza di identità – ai fatti a cui si riferiscono. Guardando allo statuto ontologico di fatti e proposizioni noi possiamo:

1. o portare le proposizioni verso i fatti;
  - a) allora o le proposizioni sono “composte” nello stesso modo dei fatti, nel cui caso le proposizioni false sono da considerare come identiche a fatti “falsi” (e il problema qui consiste nell'oscurità di tale nozione);
  - b) o esse non lo sono, caso in cui nessuna proposizione può essere *identica* a un fatto (noi non possiamo sapere quando si dà il caso che questa identità si realizza);
2. o portare i fatti verso le proposizioni.

Seguendo questa seconda strada, i costituenti della relazione di identità sono fatti della stessa materia: non oggetti reali ma concetti<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> D'Agostini 2011, p. 49. Generalmente si parla di corrispondenza a fatti: la possibilità di concepire la corrispondenza come una relazione a oggetti (Aristotele) tende ad esser evitata dal momento che un simile tentativo ricadrebbe sotto quello che Kühne (2003, pp. 111-112) chiama “il problema di Procruste”: la corrispondenza, se concepita in questo modo, non sarebbe abbastanza generale perché non tutti i portatori di verità hanno la forma soggetto-predicato (ad esempio “Qualche gatto è pigro”, “Se Maria andrà a teatro allora Maria si diventerà”), Caputo 2015, p. 28.

<sup>91</sup> Come detto sopra, Russell considera la verità come una proprietà da applicare alle proposizioni (che, a loro volta, svolgono il ruolo di portatori di verità). Cfr. Russell 1903.

<sup>92</sup> Questo mostra che la teoria dell'identità può essere concepita anche in una maniera idealista, come fa

Questa concezione *epistemica* dei fatti ci porta verso le proposizioni fregeane, differenti da quelle di Russell (concepite in maniera più realista). Nell'ottica di Frege, un fatto è un pensiero che è vero, sottolineando il suo carattere epistemico, ovvero il suo essere legato a (e dipendente da) ciò che noi sappiamo a riguardo. Concepire i fatti alla maniera di Frege conduce al problema di distinguere i fatti – come fattori di verità – da qualcos'altro che sia un portatore di verità. Al contrario, la concezione realista e russelliana dei fatti, anche se si avvicina alla nostra idea di senso comune, apre alle problematiche legate al come dare ragione di questi fatti all'interno delle nostre pratiche epistemiche, dal momento che essi sono concepiti come indipendenti da ciò che è possibile sapere a riguardo. Questo mostrerebbe come mai (1b) porta allo scetticismo allo stesso modo del realismo metafisico, dal momento che ammette che la realtà non dipende da noi: il modo in cui le cose stanno (i fatti) non dipende dalle nostre proposizioni. Inoltre, noi cogliamo i fatti solo attraverso proposizioni; come spiegare dunque l'idea di fatti in sé, al di là dell'apporto costruttivo del nostro schema concettuale o del nostro apparato epistemico?

Quando, intorno al 1910, Moore e Russell rigettarono l'idea dell'esistenza di proposizioni, abbandonarono anche la teoria dell'identità a favore di una teoria corrispondentista della verità. Nel far ciò, essi si focalizzarono soprattutto sui problemi creati dalla nozione di proposizione falsa (1a). Per essere più chiari, è importante spiegare meglio la loro idea di proposizioni *strutturate*: c'è corrispondenza tra fatti e proposizioni quando entrambi hanno la stessa struttura e gli stessi costituenti alle stesse posizioni strutturali. Questa formula è ancora oscura e può essere chiarita con un esempio. La proposizione “Paolo balla” è vera se c'è un fatto corrispondente con la stessa struttura <Paolo, Ballare>. Quest'idea, abbastanza intuitiva, diventa problematica però nel caso in cui si va a considerare il concetto di proposizioni false (“Paolo non balla”). Le proposizioni false hanno fattori di verità? Se sì, allora sono fatti esistenti (*fatti negativi*), ma come sarebbero da concepire questo tipo di fatti<sup>93</sup>?

### 1.2.2.2 Correlazione o congruenza?

Si può parlare di corrispondenza in due modi differenti. La si può considerare come una “correlazione” (1) o come una “congruenza” (2). Nel primo caso, come fa Moore, non è necessario cercare la struttura di un fatto per poi asserire un isomorfismo tra essa e la proposizione corrispondente: noi, più semplicemente, abbiamo bisogno di sapere quali tipi di fatti devono esistere per rendere vera una proposizione. Ma, appunto, quali tipi di fatti sono richiesti? Noi potremmo evitare questo problema cercando di formulare il concetto di correlazione in maniera diversa, cioè riferendoci al concetto di “stati di cose”, piuttosto che a quello di fatti, come fa John L. Austin, schierandosi a favore di un uso ordinario del termine “fatto”<sup>94</sup>.

---

Bradley 1907. La differenza è che il realismo di Russell spinge i giudizi verso la realtà, mentre Bradley spinge la realtà verso il piano epistemico dei giudizi. Secondo Lynch 2001, p. 120 “Se IT [*identity theory*] è presa come una visione realista della verità sembra dipendere da quale termine, 'proposizione' o 'fatto' ha priorità esplicativa”, tr. it. mia.

<sup>93</sup> Se Russell è ambivalente circa la loro esistenza, Armstrong 1997 li rifiuta mentre Beall 2000 li sostiene.

<sup>94</sup> Volpe 2005, pp. 92-111 presenta questa dicotomia ereditandola da Pitcher 1964, pp. 9-11. Cfr. Moore

È sua opinione che l'idea di correlazione tra frasi e stati di cose è puramente *convenzionale*, senza nessun impegno verso il come la realtà è in sé. Si capisce come all'interno di quest'impostazione ogni idea di struttura e di isomorfismo viene meno. Ma il problema qui è un altro, legato alla nozione di stati di cose, e alla sua vaghezza: si tratta di entità complesse? In che cose differiscono questi stati di cose dai fatti? Entrambi sembrano contenere oggetti e proprietà. Solitamente si definiscono gli stati di cose come cose che possono realizzarsi o meno. Generalmente concepiamo i fatti come fattori di verità, lo stesso non va detto degli stati di cose: se gli stati di cose possono esistere o no, e i portatori di verità (qualunque essi siano) possono essere veri o falsi, ai fatti manca la dimensione della possibilità. Proprio per questo, solitamente i fatti e non gli stati di cose sono considerati come fattori di verità: solo questi ultimi hanno la necessità che è richiesta affinché qualcosa giochi il ruolo di fattore di verità rispetto a un portatore di verità<sup>95</sup>. Possiamo dunque dire che se gli stati di cose contengono oggetti e proprietà, i fatti li legano insieme. I fatti sono allora stati di cose che giungono ad esistenza. Ma da qui originano problemi sia per i fatti che per gli stati di cose. Come possono gli stati di cose correlarsi a proposizioni se non passando attraverso i fatti? E allora, quale dei due poli ha un ruolo maggiore nel determinare un fatto? Lo stato di cose che ne è alla base o il sistema epistemico che ne permette il riconoscimento? Questo è un altro modo per leggere il problema del realismo, e nuovamente la domanda sulla priorità della realtà (stati di cose, realtà non-epistemica) o delle giustificazioni a disposizione del soggetto in cerca di una conferma della sua pretesa di verità.

Per quanto riguarda la congruenza (2), possiamo riferirci alla teoria russelliana della credenza come relazione multipla, presentata nel suo *The Problems of Philosophy*<sup>96</sup>. Possiamo mostrare agilmente il contenuto di questa teoria seguendo la spiegazione che ne dà Giorgio Volpe: se A pensa che B ama C, questa credenza è una relazione determinata tra quattro termini: A, B, C e l'Amore (rispettivamente soggetto, oggetti e relazione). Ogni credenza ha una direzione (è B che ama C e non il contrario). Questo fatto complesso, costituito da quattro termini e una direzione, è ciò a cui una credenza si riferisce ed è ciò che rende vera una credenza per via della sua esistenza, e – ancor più importante – della sua “struttura”<sup>97</sup>. In parole povere, Russell pensa che per rendere vera qualcosa, è necessario che i fatti abbiano la stessa struttura delle proposizioni, credenze, enunciati che si stanno giudicando secondo la verità. Se questa formulazione sembra essere compromessa con una posizione epistemica (che spinge i fatti verso le proposizioni), possiamo esporre anche l'equivalente non-epistemica: proposizioni, credenze, ed enunciati hanno bisogno di avere la stessa struttura dei fatti a cui si riferiscono per poter essere vere.

---

1911, pp. 247-276 e Austin 1950. Qui la relazione non è strutturale: fatti e proposizioni si relazionano come “*whole units*”, piuttosto che “*one-to-one*”, Lynch 2001, p. 121.

<sup>95</sup> Cfr. Wetzel 2008 con particolare riferimento a Valicella 2000.

<sup>96</sup> Russell 1912.

<sup>97</sup> Volpe 2005, p. 101, riferendosi alla nozione di proposizioni strutturate vista sopra. Lynch 2001, p. 120 sostiene che “non sarebbe accurato chiamare IT [*identity theory*] una teoria corrispondentista della verità, dal momento che secondo CT [*correspondence theory*], la corrispondenza è una relazione a due posti, mentre l'identità è una relazione a un posto [*one-place relation*]”, tr. it. mia.

Un'evoluzione di questa teoria è l'*atomismo logico*, impostato da Russell seguendo le idee che Ludvig Wittgenstein esponeva nel suo *Tractatus logico-philosophicus*. In particolare, è bene evidenziare la distinzione che qui si avanza tra proposizioni “atomiche” e “molecolari”, a seconda della loro complessità logica: le seconde sono composte da più proposizioni atomiche connesse attraverso connettivi logici (espressioni come “e”, “o” e così via). Le proposizioni atomiche fissano il valore di verità di *tutte* le proposizioni di un linguaggio.

Tuttavia, anche se utile per evitare l'idea dell'esistenza di fatti negativi (“X non è Y” è vera non perché è un fatto che “X non è Y” ma perché questa proposizione è falsa), questa posizione non è esente da problemi, primo tra tutti l'idea controintuitiva che le proposizioni atomiche segnino il limite di tutto ciò che c'è nel mondo<sup>98</sup>; inoltre, non è così facile completare il progetto di portare alla luce tutte le proposizioni atomiche di un linguaggio, tanto più che è problematico lo stesso limite che segna cosa conta come proposizione “atomica”.

Vale la pena, infine, notare che recentemente vi sono state alcune interpretazioni della teoria corrispondentista della verità come una relazione *causale* secondo cui “la verità di una proposizione consiste nel riferimento delle sue parti ad una realtà oggettiva” e la relazione di riferimento è una relazione “fisica o causale tra parole e il mondo”<sup>99</sup>. Su questa relazione causale qualcosa in più va detta. Intuitivamente siamo portati a ritenere che il criterio per decidere cosa esiste è quello di decidere cosa ha “potere causale” in senso lato. Secondo questo principio intuitivo, dunque, “*essere reale equivale ad avere poteri causali*”<sup>100</sup>. Tuttavia, una versione più inclusiva (e, mi pare, anche più intuitiva) è quella che si riferisce al *Sofista* di Platone, dove si afferma che “ciò che possiede una potenza [...] o di *fare* un'altra cosa qualsiasi, o di *subire* anche la più piccola azione da parte dell'agente meno importante [...] è una cosa che realmente è”<sup>101</sup>. Secondo questo criterio, il mondo è composto da “oggetti di media grandezza che possiamo incontrare nel corso della nostra esperienza quotidiana”, da “oggetti microscopici e macroscopici esperibili [...] tramite lo strumentario tecnologico delle scienze naturali” così come dagli “oggetti semplici e complessi che le scienze umane richiedono per fare funzionare il proprio apparato esplicativo” come associazioni politiche, banche, multinazionali, avendo essi “il potere di indirizzare le persone verso determinati comportamenti”. Si tratta, per questi ultimi, di “oggetti non concreti – almeno, non concreti come una pietra”<sup>102</sup>. Tale allargamento oggettuale è dovuto all'allargamento del concetto di causa, comprendente tutto ciò che ha un ruolo “effettivo” nelle nostre vite, anche se è un ruolo non iscrivibile nella struttura causale della realtà naturale. Sempre su questa scia, si possono considerare reali anche gli ideali, che svolgono un ruolo di guida, e i valori estetici e religiosi<sup>103</sup>.

---

<sup>98</sup> Essendo la nostra natura limitata, anche ciò che possiamo concepire è limitato.

<sup>99</sup> Lynch 2001, p. 122, riferendosi a Davidson 1967 e Field 1972. Per una discussione rimando a Caputo 2015, pp. 109-111.

<sup>100</sup> Dell'Utri 2015, p. 56.

<sup>101</sup> Ibid, con riferimento a *Sofista*, 247e (corsivo di Dell'Utri).

<sup>102</sup> Ivi, p. 57. Quest'idea di una diversità di livelli irriducibili e di gradi di indipendenza sarà ripresa nei capitoli finali del presente lavoro.

<sup>103</sup> Ivi, p. 58.

Tale approccio causale all'ontologia non è in contraddizione con l'approccio "comunicativo" che ho adoperato fin dall'inizio, presentando il problema filosofico del realismo come quello di definire la realtà (come distinta dall'apparenza) in base alle nostre verità e le nostre verità (come distinte dalle mere giustificazioni) in base alla realtà. Tale approccio comunicativo è la via ideale per impostare la relazione realtà-verità in un modo che si adatti al meglio alla filosofia habermasiana che parte, infatti, dalla comunicazione e non dall'ontologia<sup>104</sup>.

Per Habermas, come vedremo, qualunque riconoscimento causale dipende dalla disponibilità culturale di determinate risorse che permettono il riconoscimento di una particolare relazione di causa-effetto. L'apparente contraddizione si risolve, dunque, una volta convenuto che l'attribuzione di un potere causale ad un oggetto è l'attribuzione di una proprietà, che altro non è che una verità. Per esser chiari: dire che "il calore è la causa dell'ebollizione dell'acqua" (con cui, secondo quanto detto poc'anzi, si accetta l'esistenza del calore nel corredo ontologico del mondo) sottointende la verità della stessa affermazione, la cui esplicitazione è "è vero che il calore è la causa dell'ebollizione"<sup>105</sup>.

### 1.2.2.3 I problemi delle teorie corrispondentiste della verità

Seguendo Franca D'Agostini possiamo identificare alcune difficoltà principali a cui vanno incontro le teorie corrispondentiste della verità<sup>106</sup>. La prima consiste nel problema del *regresso all'infinito* della catena di verifiche: per controllare la verità di una relazione (r) tra una proposizione (p) e un fatto (f) si ha bisogno di una nuova relazione (r1) tra questa verità e un nuovo giudizio circa la sua verità. Ciò conduce poi bisogno di una nuova relazione (r2) per controllare (r1) e così via<sup>107</sup>.

Sempre in questa direzione, Paolo Valore nota che la corrispondenza non può essere considerata come una relazione di "coincidenza" tra due piani ontologicamente distinti. Infatti, da un lato, è vero che parte della nostra concezione di una teoria corrispondentista della verità suppone la differenza tra contenuto rappresentato e oggetto della rappresentazione – tra l'*ordo idearum* e l'*ordo rerum*", nei termini di Parrini<sup>108</sup>. Allo stesso tempo, è difficile concepire il rapporto tra questi due livelli: non può trattarsi di una relazione di somiglianza "sotto certi aspetti", perché per definire tali aspetti si cadrebbe in un regresso all'infinito nel tentativo di specificarli e non si uscirebbe dal piano linguistico. Questo perché si possono comparare solo proposizioni a proposizioni, ma non proposizioni a fatti.

---

<sup>104</sup> Nello specifico, Habermas passa da un'ontologia comunicativa ad una pragmatico-comunicativa, dove la verità gioca il ruolo di apertura dialettica tra i due piani.

<sup>105</sup> Questo, come vedremo, è quanto da Tarski in poi molte teorie della verità assumono come cardine in direzione deflazionista; altre, come già anticipato, partono dallo stesso Tarski (che riporta la verità a relazioni di soddisfacimento e denotazione) integrando una teoria che riduca tali relazioni a nessi di tipo fisico (come un nesso causale). Secondo tali teorie, nozioni come quella di verità sono analizzabili nei termini di proprietà più fondamentali.

<sup>106</sup> D'Agostini 2011, pp. 50-55.

<sup>107</sup> Valore 2012, pp. 102-103, con riferimento a Frege 1983.

<sup>108</sup> Parrini 2015, p. 22.

Tuttavia, se noi non possiamo accedere ai fatti *in sé*, questo non significa che noi abbiamo accesso solo a proposizioni: noi possiamo accedere a fatti non *in sé* ma *per noi* (concettualmente relativi): le esperienze sono almeno parzialmente non concettuali<sup>109</sup>. Il problema di cui sopra apre alla questione della *circolarità* della verità, nella misura in cui per affermare la verità di una relazione tra una proposizione e un fatto io ho necessariamente bisogno di usare un'altra proposizione. Si ha bisogno della realtà (come costituita da fatti) per definire che cos'è vero, ma allo stesso tempo abbiamo bisogno della verità e di proposizioni per definire la realtà.

Questo è un problema che riguarda la possibilità di un accesso indipendente al piano della realtà, quale è necessario presupporre per dar senso all'idea delle nostre pratiche cognitive come volte ad accertare una verità indipendente (riferita ad una realtà ugualmente indipendente). Noi non possiamo comparare la descrizione e ciò che è descritto senza usare un'altra descrizione. Possiamo comparare solo descrizioni, pensieri e affermazioni con altre descrizioni, pensieri e affermazioni. Comunque, questo non conduce direttamente a negare l'esistenza di qualcosa di reale ed esterno alle descrizioni. Infatti, sostenere che noi non possiamo accedere ciò che va rappresentato senza rappresentazioni (nel senso lato del termine) non significa che noi non rappresentiamo nulla. Sarebbe come dire che non ci sono oggetti di rappresentazioni geografiche di un area se, per rappresentarli, noi abbiamo bisogno di coordinate *umane*<sup>110</sup>.

Alcuni problemi provengono anche da una concezione referenziale del linguaggio, in genere presupposta da queste teorie. Infatti, se parliamo di verità e corrispondenza avendo prioritariamente separato il concetto di verità (e di linguaggio) da quello di fatti (e di realtà), saremo destinati a fallire nelle nostre pratiche di accertamento della verità, per via del *gap* posto tra linguaggio e realtà<sup>111</sup>. Questo è conosciuto come il problema del *criterio*, perché consiste nella difficoltà di usare un criterio *a priori* per identificare proprietà *a posteriori*: dal momento che il criterio è *a priori*, la possibilità di identificare differenze che sono *a posteriori* fallisce fin dall'inizio<sup>112</sup>.

D'altro canto, concepire il linguaggio come un insieme *olistico* di concetti (*à la* Habermas), non ci aiuta nel dare un senso alla corrispondenza come una relazione con *singoli* fatti<sup>113</sup>. Questo è noto come il problema del “*Big Fact*” (dal Donald Davidson di *True to Facts*): ciò che rende vera la proposizione “Napoli è a sud di Milano” è il fatto che Napoli è a sud di Milano, ma anche il fatto che Milano è a nord di Napoli. Ciò perché probabilmente si tratta dello stesso fatto. L'idea basilare di questa critica alla corrispondenza è che parlare di un fatto è, implicitamente, parlare di tutti gli altri fatti ad esso interrelati. Così, se un'affermazione corrisponde a un fatto, essa corrisponde ad un insieme di fatti<sup>114</sup>.

---

<sup>109</sup> Volpe 2005, p. 125.

<sup>110</sup> Valore 2012, pp. 106-107. Se il criterio della corrispondenza è esterno e noi non abbiamo un accesso neutrale per via dei nostri limiti epistemici, questo vuol dire che stiamo salvando l'idea di realtà ma perdendo la possibilità di farcene un'idea (p. 109).

<sup>111</sup> Per evitare di concepire le condizioni di verità come “*evidence transcendent*”, Michael Dummett suggerisce una svolta epistemica verso le condizioni di asseribilità, per evidenziare il bisogno di un *riconoscimento* della verità da parte dei parlanti. Cfr. Dummett 1975.

<sup>112</sup> Valore 2012, pp. 98-102.

<sup>113</sup> Quine 1951.

<sup>114</sup> Cfr. Valore 2012, pp. 95-98 per una ricostruzione di quest'argomento con riferimento a Davidson 1969. Questo è conosciuto anche come argomento del “colpo di fionda” (*slingshot argument*), termine coniato da Neale 2001. Per una discussione rimando a Marchetti 2008, p. 38.

Da qui sfuma la differenza tra fatti diversi, e questo conduce ad un altro problema per le teorie corrispondentiste della verità. Si tratta del problema *dell'esistenza* dei fatti, che deriva dalle seguenti domande: esistono veramente? Quanti sono? Come sono costituiti? La corrispondenza vale anche per verità non fattuali come “la violenza è male”? Solitamente noi consideriamo anche queste proposizioni come “*true-apf*”, ovvero suscettibili di essere valutate secondo la verità, anche se non sembrano descrivere caratteristiche oggettive delle entità a cui si riferiscono.

Sembra più plausibile, qui, parlare di “disaccordo senza errore”, ovvero seguire l'intuizione che questi argomenti dipendono da opinioni su caratteristiche non oggettive<sup>115</sup>. Tutte questi dibattiti complicano la concettualizzazione della verità come una relazione di corrispondenza. Lungi dall'affrontarli in dettaglio (cosa che richiederebbe una trattazione così ampia da meritare un volume a parte), mi limito a considerare che queste sono le ragioni principali che portano verso altre posizioni filosofiche circa la nozione di verità.

### 1.2.3 La teoria coerentista della verità

L'idea di una teoria della verità come coerenza, sembra a molti una buona via d'uscita dai problemi che affliggono la teoria della corrispondenza. Secondo la prima, infatti, una proposizione è vera quando è coerente con un insieme di altre proposizioni ritenute vere. Ad esempio, la proposizione “la Terra è rotonda” è vera perché è coerente con un insieme di altre proposizioni ritenute vere (come la scoperta dell'America), e non perché corrisponde al come le cose stanno *là fuori*.

Si tratta della più intuitiva tra le teorie epistemiche della verità, ovvero quelle che spiegano la proprietà della verità in termini di altre proprietà “epistemiche” come la coerenza, la giustificabilità, la verificabilità, l'accettabilità razionale, il significato e, in generale, tutte quelle proprietà che noi possiamo attribuire alle proposizioni vere per via della loro relazione epistemica con altre proposizioni. In breve, questa teoria, come tutte quelle epistemiche, sottolinea la connessione tra ciò che rende vera una proposizione e ciò che noi siamo capaci di riconoscere come vero<sup>116</sup>. Se per una teoria della verità come coerenza, le condizioni di verità di proposizioni sono date da altre proposizioni – e, nello specifico, dalla coerenza con altre proposizioni – per la teoria corrispondentista della verità (in genere), le condizioni di verità di proposizioni non sono (anche qui, in genere) proposizioni, ma piuttosto caratteristiche oggettive del mondo che devono *corrispondere* a proposizioni, caratteristiche potenzialmente indipendenti ed esterne rispetto al nostro insieme di conoscenze. Per una teoria coerentista della verità, la relazione tra criterio (la coerenza) e l'oggetto di cui è criterio (verità in discussione) è una relazione tra entità di tipo diverso (tra sistemi di proposizioni e i loro membri). Tuttavia, quali devono essere i requisiti che un sistema di proposizioni debba avere per poter essere coerente è un punto tutto da chiarire.

---

<sup>115</sup> Caputo 2015, p. 44, con riferimento a Wright 1992.

<sup>116</sup> Volpe 2005, p. 141.

Certamente tale sistema deve avere una certa (a) “coerenza logica” (assenza di contraddizioni). Il problema, però, è che questo sembra essere più un criterio di falsità che di verità. La coerenza logica necessita allora di qualcosa di più per poter valere anche come criterio di verità. I due requisiti che possono essere aggiunti sono allora (b) “inclusività” e (c) “implicazione logica”<sup>117</sup>. (b) dipende dal grado di comprensività, cioè dal quanti elementi un sistema può includere. Questo vale specialmente per tutte quelle posizioni che sono vicine all'idea per cui la realtà è un tutto unitario. Qui la coerenza di una singola proposizione è una prova *relativa*, che dipende dalla prova *assoluta* della verità del sistema.

Questo sembra implicare che questo sistema tende ad essere identificato con la realtà in sé e quindi che c'è una sola descrizione vera della realtà. Franca D'Agostini chiama “idealista” un tipo di coerentismo che si concentra su questo punto<sup>118</sup>. Ma lo stesso problema che affligge il realismo metafisico è alle porte: come evitare lo scetticismo (circa la possibilità del nostro accesso alla verità) se il sistema ha un valore di verità unico e assoluto? Cioè, come possiamo esser sicuri (prima o poi) di trovarci in quell'unica descrizione vera del mondo garantita da un sistema massimamente coerente e inclusivo?

Per di più, è facilmente concepibile l'ipotesi di due sistemi di proposizioni logicamente coerenti ed ugualmente inclusivi, ma incompatibili tra loro, e questo è un altro grosso problema per questo genere di teorie<sup>119</sup>. Diversamente da (b), (c) si riferisce piuttosto al grado di interdipendenza tra elementi di un sistema. La D'Agostini chiama “empirista” il tipo di coerentismo che si focalizza su ciò, perché qui i portatori di verità sono le singole proposizioni, piuttosto che il sistema. Questa tesi è stata sostenuta da Brand Blanshard, che distingue tra la coerenza come “criterio” di verità e la coerenza come “natura” della verità, cioè tra coerenza come segno della probabile verità di una proposizione (condizione di verità sufficiente) e la coerenza come definizione della verità (condizione allo stesso tempo necessaria e sufficiente)<sup>120</sup>.

L'idea di base di una teoria coerentista della verità è che modificare il nostro sistema di credenze per mantenere e aumentare la sua coerenza è la strategia più efficace per estendere la nostra conoscenza della realtà. Una virtù importante del coerentismo è che può essere applicato a tutti i tipi di proposizioni, non solo a quelle circa entità con una posizione distinta nello spazio e nel tempo<sup>121</sup>. Ma cosa dire del caso di una teoria scientifica innovativa, che in quanto nuova può essere (per lo meno momentaneamente) incoerente e portare a riformulare tutto il sistema di credenze? Sarebbe falsa solo perché contraddice il sistema vigente?

---

<sup>117</sup> Ivi, p. 143.

<sup>118</sup> Ivi, p. 144. Un autore a cui possiamo riferire questa posizione è Bradley 1907.

<sup>119</sup> Volpe 2005, p. 145, con riferimento a Russell 1912, p. 144. L'autore sostiene che due sistemi logicamente coerenti sono logicamente incompatibili se almeno due delle loro proposizioni sono logicamente incompatibili.

<sup>120</sup> Volpe 2005, p. 146, con riferimento a Blanshard 1939. Egli sostiene che l'implicazione logica vada considerata in aggiunta, piuttosto che in alternativa, all'inclusività. Cfr. anche D'Agostini 2011, p. 56.

<sup>121</sup> Volpe 2005, pp. 152-154.

Questa obiezione si concentra sulla *trascendenza* della verità rispetto alla giustificazione; un'altra obiezione si focalizza invece sulla difficoltà di identificare credenze che possano avere un valore fondativo rispetto alla coerenza del sistema, così come per la teoria corrispondentista è difficile trovare percezioni che siano libere da concetti e che permettano, dunque, l'accesso neutrale alla realtà<sup>122</sup>.

Una strategia differente è quella di considerare il coerentismo come una teoria della giustificazione, piuttosto che della verità. A tal riguardo sembra promettente il pluralismo aletico di Michael Lynch, secondo cui la coerenza è un criterio di verità che va applicato solo verso tipi particolari di credenze (moralì), mentre la corrispondenza è in genere più adatta alla realtà fisica. Lynch sostiene questo per superare lo “*Scope Problem*”, cioè il problema del campo d'applicazione, l'idea che la maggior parte dei problemi per lo sviluppo di una teoria *generale* della verità derivino dalla difficoltà di trovare un concetto di verità che sia capace di coprire *ogni* uso che si fa di esso.

Infatti:

“Mentre noi pensiamo che il nostro avvocato dovrebbe dirci la verità circa la legge e la costituzione, noi normalmente non pensiamo che per essere vere le nostre pretese legali devono corrispondere a qualche insieme di entità, i 'fatti legali' – entità, che, se dovessimo prendere queste idee seriamente, devono essere distinte dai libri di legge, dalle decisioni giuridiche e così via”<sup>123</sup>.

Questo problema affligge sia teorie rappresentazionali che anti-rappresentazionali della verità: “se è sensato dire che la verità in qualche dominio è una questione di corretta rappresentazione di fatti e proprietà nel mondo”, in altri campi noi pensiamo che siano i concetti, piuttosto che la realtà esterna, ad imporre un “vincolo epistemico” (*epistemic constraint*) sulle verità di quel dominio<sup>124</sup>.

#### 1.2.4 Il pluralismo aletico

Come sostiene Lynch, “la verità, nell'etica, può essere intesa in modo differente che nella fisica”, e questo perché la verità è una cosa che ha più di una forma<sup>125</sup>. Infatti, “Alcune verità possono essere più dipendenti dalla variabilità del contesto che altre”:

“le proposizioni nel campo del diritto non sono evidentemente vere nel modo in cui lo sono le proposizioni a proposito degli abeti: non corrispondono a qualcosa di concreto e di indipendente dalla mente [*mind-independent*] chiamato 'il Diritto'. Sembra più plausibile che le proposizioni dei testi giuridici siano vere perché concordano o sono coerenti con un particolare sistema di proposizioni – il corpo della legge – o false, quando non sono coerenti con quel sistema”<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> D'Agostini 2011, p. 59.

<sup>123</sup> Lynch 2009, pp. 34-35, tr. it. mia.

<sup>124</sup> Ivi, p. 52, tr. it. mia. Si è già esposto (con riferimento a Dell'Utri 2015) come questa polarità tra una realtà esterna e *indipendente* a una realtà “interna” ed epistemicamente *dipendente* ha finalità meramente esplicative. In realtà, infatti, incontriamo ambiti oggettuali diversi e dotati di un grado maggiore o minore di esternismo e indipendenza.

<sup>125</sup> I riferimenti sono a Lynch 2004, p. 5, tr. it. p. XVIII.

<sup>126</sup> Ivi, p. 44, tr. it. p. 54.

Questo rende la verità una “proprietà *funzionale*” (*functional property*), una, cioè, che dipende da altre proprietà dipendenti dal contesto. La teoria di Lynch è solo una tra le varie teorie pluraliste della verità e, mi pare, la più promettente<sup>127</sup>.

Il pluralismo aletico, infatti, trae le sue origini dall'idea di William James che ci sono modi diversi in cui le credenze possono essere vere, e ciò che essi hanno in comune è il fatto che sono modi in cui sono utili<sup>128</sup>. La prima espressione contemporanea del pluralismo aletico è invece quella fornita da Alan White, che nel 1957 parla di “*appraisal*”, più che di utilità, come la qualità che diverse verità hanno in comune, intendendo con questo termine un modo di raccomandare una particolare credenza, qualunque sia il suo dominio. Ciò che i pluralisti aletici hanno in comune è l'idea che l'analisi della natura della verità richiede un trattamento differenziato per tipi di ambiti. Tuttavia, ci sono diversi tipi di pluralismi, e illustrerò, ora, alcune direzioni in cui è possibile distinguere diverse forme di pluralismi aletici. Innanzitutto, si può distinguere tra un predicato di verità (l'entità linguistica aggiunta a certe frasi, quando vengono valutate secondo la verità) e la verità intesa come proprietà (ciò che è ascritto dal predicato di verità). Questo conduce ad una prima modalità in cui si può caratterizzare un pluralismo aletico: si può essere pluralisti verso entrambi o verso uno solo di questi due elementi.

Il punto principale, per una teoria pluralista della verità, è trovare il giusto equilibrio tra un eccessivo monismo e di un pluralismo estremo. Infatti, non si può semplicemente cancellare il carattere generale della verità – la sua natura (al di là delle sue diverse realizzazioni), che resta comune a diversi usi della nozione di verità – perché in questi casi si dovrebbe spiegare perché si concepisce la verità come una norma generale, cioè valida per ricerche diverse. Se mantenere il *predicato* di verità come nucleo comune a differenti verità non sembra abbastanza per sostenere una natura veramente unitaria della verità (come fanno i deflazionisti), preservare un *concetto* comune di verità ma caratterizzato da diverse proprietà a seconda dei contesti appare una via più promettente, ed è quella seguita da Lynch.

Un'altra modalità di caratterizzare le teorie pluraliste della verità si ottiene osservando se sono basate su “*platitudes*” (truismi, caratteri triviali, definiti come credenze non controverse circa qualcosa) o sull'idea di corrispondenza<sup>129</sup>. La teoria di Lynch segue la prima strategia, sviluppandola diversamente dall'altro grande maestro del pluralismo, Crispin Wright. Infatti, parlare di molte proprietà ma un solo concetto di verità, come Wright sembra fare, comprometterebbe la teoria verso una determinazione contestuale della verità (eccesso di pluralismo). Diversamente, Lynch vuole onorare l'universalità della ragione senza però oscurarne la pluralità degli usi, e quindi sviluppare una spiegazione più complessa e meglio bilanciata della verità. Nel cercare la caratteristica essenziale della verità, lui parte da alcune idee di senso comune circa la verità (truismi):

---

<sup>127</sup> Ad esempio, come Caputo ricorda (2015, p. 166), ci sono una forma radicale ed una moderata di pluralismo aletico, la prima manifestata da Wright 1992, la seconda da Lynch. L'opinione di Caputo è che il pluralismo aletico sia una reazione esagerata allo “*scope problem*”.

<sup>128</sup> Esporrò in seguito le teorie della verità di James.

<sup>129</sup> La prima via è quella di Crispin Wright, mentre la seconda è quella di Harry Acton (Wright 1992, Acton 1935). Solitamente il corrispondentismo circa la verità viene associato a teorie *moniste* della verità, e quindi sembra a prima vista strano concepire la corrispondenza come differenziata secondo contesti. Corrispondentisti sono anche Terence Horgan (2001) e Gila Sher (1998): il primo distingue tra corrispondenza diretta e indiretta, mentre il secondo sviluppa l'idea di referenti diversi.

- oggettività: una credenza è vera se le cose stanno esattamente come essa crede che siano;
- “indipendenza dalla giustificazione” (*Warrant Independence*): alcune credenze possono essere vere senza essere giustificate, altre possono essere giustificate ma non vere;
- norma della credenza: è bene credere  $p$  se  $p$  è vera e non ci sono ragioni migliori per sostenere *non p*;
- fine della ricerca: a parità di condizioni, le credenze vere sono un obiettivo degno di essere perseguito<sup>130</sup>.

Lynch pensa che “nel cercare la vera essenza di qualcosa, noi dobbiamo già avere qualche credenza a riguardo”; questi truisimi sono l’“essenza nominale” di questo qualcosa, cioè l’insieme tacito di credenze di senso comune che abbiamo riguardo alla verità<sup>131</sup>. Secondo lui, queste idee di senso comune costituiscono “truisimi di base” (*core truisms*), cioè “proprietà della verità” (*truish features*) che segnano la *natura* della stessa<sup>132</sup>. Infatti, negarne *molte* o *tutte* significherebbe esser visto dagli altri utilizzatori del concetto come se stessi cambiando il soggetto, cioè parlando di qualcos'altro ma non della verità. Questi truisimi sono relazionali nella misura in cui connettono la verità con la ricerca, la credenza e l'essere oggettivo – il come stanno le cose; per chiarire, nel caso dell'oggettività noi troveremo strano, quanto meno, se qualcuno pretendesse di credere veramente che le rose sono rosse ma negherebbe che questo è il come stanno le cose. I truisimi di cui sopra rivelano cosa fa la verità, cioè il suo ruolo funzionale. Essi non solo aiutano ad identificare quella proprietà (o quelle proprietà) che svolgono il ruolo della verità, ma definiscono anche quel ruolo, che è giocato da diverse proprietà in diversi contesti. Tuttavia, la verità (quanto a essenza nominale) è la proprietà che ha le proprietà della verità necessariamente. Per Lynch,  $p$  è vera se e solo se ha qualche proprietà che – nel contesto specifico – svolge il ruolo di “funzione della verità” (*truth-function*), sia essa la corrispondenza o la coerenza<sup>133</sup>.

Comunque, dal lato della natura della verità, lui ne identifica la caratteristica universale nel suo essere una proprietà funzionale. Questa è la qualità della verità, indipendentemente dai suoi contesti d'uso. In questo modo egli si avvicina alla verità sia in modo monista (identificando un nucleo universale della verità) che pluralista (specificando le sue caratteristiche secondo peculiarità contestuali).

<sup>130</sup> Lynch 2009, pp. 8-12.

<sup>131</sup> Lynch 2013, p. 23, tr. it. mia.

<sup>132</sup> Il punto di partenza di Lynch è l'idea che caratterizzare un concetto vuol dire capirne la funzione, cioè il ruolo di questo concetto nel nostro senso comune. Come sottolinea Engel 2015, p. 249, usare questi truisimi non vuol dire dare una definizione o una spiegazione della verità in termini di nozioni più basilari, ma solo evidenziare ciò che caratterizza il concetto di verità *prima facie*.

<sup>133</sup> Lynch preferisce parlare di proposizioni che sono “*super-warrant*” piuttosto che coerenti, intendendo ciò come “essere continuamente giustificate senza fallimento”, Lynch 2009, p. 38.

L'idea di Lynch è che “una teoria conta come teoria della verità quando non solo incorpora i truismi come parte della teoria, ma offre una spiegazione di almeno molti di quei truismi”<sup>134</sup>. Secondo lui, le “proprietà della verità” (*truish features*) sono un sottoinsieme delle proprietà della verità che sono specifiche di ogni contesto. Ciò perché le proprietà della verità forniscono un concetto minimale di verità: diversamente da un “concetto *robusto*”, un “concetto *minimale*” è tale che “il suo uso ordinario 'fluttua libero' [*floats free*] da questioni metafisiche”. Se noi pensiamo al concetto minimale come alla descrizione di una funzione, allora possiamo considerare il concetto robusto come un modo di pensare al come la funzione in questione è realizzata<sup>135</sup>. *I contesti aggiungono, piuttosto che togliere, proprietà alla verità.*

Non c'è alcuna natura ideale platonica della verità che si manifesta soltanto parzialmente nella nostra realtà, ma piuttosto noi possediamo un concetto minimo di verità che fiorisce diversamente in diversi contesti. È come dire che l'essere scarlatto manifesta il rosso ma aggiungendovi qualcosa: “Quando una proprietà ne manifesta un'altra, è conoscibile a priori che una 'include' (così per dire) l'altra”<sup>136</sup>. Quale proprietà manifesta la verità per una data proposizione dipende da ciò cui la proposizione si riferisce. Per concludere, nell'ottica di Lynch

“La verità è plurale [*is many*] perché diverse proprietà possono manifestare la verità in ambiti di ricerca [*domains of inquiry*] distinti [...] La verità è una [*is one*] perché c'è una singola proprietà manifestata in questo modo [...] In tutti i mondi e contesti possibili dove 'verità' si riferisce, essa si riferisce alla proprietà che ha le proprietà della verità essenzialmente [*has the truish features essentially*]. Essa è l'unica proprietà che, necessariamente oggettiva, è posseduta dalle credenze alla fine della ricerca e che rende una proposizione corretta da credere”<sup>137</sup>.

#### 1.2.4.1 Pregi e difetti del pluralismo aletico

Nel paragrafo precedente ho analizzato il pluralismo aletico così come è stato sviluppato da Michael Lynch. La ragione di questa scelta, vale la pena ripeterlo, consiste nel ritenere questa versione come la più coerente e bilanciata. Mostrerò adesso i problemi che affliggono il pluralismo aletico in generale e nel caso specifico di Lynch.

Il problema generale sembra consistere fondamentalmente nella difficoltà di trovare un equilibrio tra l'idea che nulla, della nozione di verità, resta immutato tra i diversi contesti d'uso – e questo è problematico sotto diversi punti di vista – e l'idea che la natura della verità rimane immutata tra i suoi diversi usi contestuali – ma come spiegare ciò senza abbandonare un pluralismo autentico sembra problematico. A tal riguardo Lynch sente il bisogno di evidenziare la sua distanza dal deflazionismo. Lynch rifiuta il deflazionismo perché secondo lui questa posizione (che illustrerò in dettaglio in seguito) non si adatta con il truismo circa la verità come norma della credenza (“è *prima facie* corretto credere *p* se e solo se *p* è vero”). Secondo il deflazionista noi potremmo semplicemente dire che è *prima facie* corretto credere *p* se e solo se *p*.

<sup>134</sup> Ivi, p. 27, tr. it. mia.

<sup>135</sup> Lynch 2001, pp. 68-69, tr. it. mia.

<sup>136</sup> Lynch 2009, p. 75, tr. it. mia.

<sup>137</sup> Ivi, p. 78, tr. it. mia.

Tuttavia, tale formulazione fornirebbe un'infinita

“lista di prescrizioni normative [...]: è corretto credere che la neve è bianca se e solo se la neve è bianca, è corretto credere che le rose sono rosse se e solo se le rose sono rosse e così via. Perché dovremmo accettare ognuna di queste norme individuali? Prescrizioni normative individuali sono giustificate da principi normativi generali. Si consideri il promettere: è corretto mantenere la tua promessa a Tom per la stessa ragione per cui è corretto mantenere la tua promessa a Bridget: perché è corretto, a parità di condizioni, mantenere le tue promesse. Così anche per la verità: è *prima facie* corretto credere che l'erba è verde per la stessa ragione per cui è corretto credere che la neve è bianca: perché è *prima facie* corretto credere ciò che è vero”<sup>138</sup>.

Anche se entrambe le posizioni definiscono il concetto e la proprietà della verità in termini di truismi, i deflazionisti sostengono che il concetto di verità è soltanto un dispositivo logico, mentre i funzionalisti considerano la verità come una nozione più complicata, in quanto metafisicamente impegnata. Contro la sua presunta trasparenza metafisica (sostenuta dai deflazionisti), Lynch ritiene che una proprietà non possa essere *completamente costruita* dai nostri concetti: “ci sono fatti circa la proprietà di essere acqua [...] che vanno al di là del nostro concetto familiare di acqua”; allo stesso modo, “che la verità sia manifestata diversamente è una caratteristica della verità che non è rivelata dai nostri truismi”. Questo succede perché “ci sono fatti circa quella proprietà che vanno al di là di ciò che è rivelato nel concetto. Quindi la verità non è una proprietà metafisicamente trasparente”<sup>139</sup>.

Tuttavia, il pluralismo aletico incorre in ben altri problemi. Come ha sostenuto Christine Tappolet già nel 1997, il nostro ragionamento spesso usa inferenze miste, ovvero usa affermazioni che si riferiscono a diversi domini. Per esempio:

- (INF): “Se si detiene un prigioniero ingiustamente, allora si violano i suoi diritti. Questo prigioniero è stato detenuto ingiustamente. Quindi, i diritti di questo prigioniero sono stati violati”<sup>140</sup>.

In questi casi la verità delle premesse si mantiene, ma come è possibile ciò se secondo il pluralismo (per lo meno nella sua forma rozza) non c'è nulla in comune tra i diversi usi della verità? Infatti, la seconda premessa si riferisce ad un fatto fisico (l'incarcerazione di un prigioniero), mentre la conclusione è una pretesa normativa, così come lo è la prima premessa. Questo è conosciuto come problema delle “inferenze miste” (*Mixed Inferences*), e sembra essere un'obiezione forte verso quelle teorie pluraliste della verità che sono eccessivamente pluraliste (non mantenendo un autentico nucleo stabile tra i diversi usi della verità). Simile è il problema degli “enunciati complessi misti” (*Mixed Compounds*), come congiunzioni e disgiunzioni. Infatti, solitamente prendiamo un congiunto come vero se i suoi componenti sono entrambi veri, ma come sarebbe possibile se tali componenti dovessero essere veri per ragioni differenti? Per esempio:

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 112, tr. it. mia, corsivo mio.

<sup>139</sup> Ivi, p. 117, tr. it. mia.

<sup>140</sup> Riprendo quest'esempio da Lynch 2009, p. 56. Cfr. Tappolet 1997.

- (CONJ): “Uccidere è sbagliato e due più due fa quattro”<sup>141</sup>.

Qui si ha a che fare con un dominio morale ed uno fisico, eppure l'unione di queste due verità rende questa congiunzione vera. Ancora, come potremmo considerare la verità una norma della ricerca se le nostre ricerche non hanno nulla in comune? In un'ottica pluralista (*radicalmente* pluralista) sembrerebbe che noi siamo immersi in indagini diverse e separate, mentre la verità sembra più una norma *trasversale*. Come Lynch afferma chiaramente, questa generalità normativa può essere illustrata attraverso un'analogia tra il concetto di verità e quello di vincere in un gioco:

“Tu non comprenderesti la nozione di gioco competitivo se non fossi consapevole che il nucleo del gioco è vincere [...] Come tale, vincere è una norma univoca e singola di ogni gioco competitivo. Analogamente, che lo standard di correttezza di una credenza è la verità – che la verità sia l'obiettivo della credenza – è parte di ciò che rende le credenze quello che sono; la verità è una norma costitutiva di *ogni* pratica doxastica. Eppure questo sarebbe impossibile se non ci fosse un concetto singolo che emerge dalla parola 'vero'”<sup>142</sup>.

Altri problemi per questa teoria vengono dall'idea di senso comune che la verità è utile per fare “generalizzazioni” (come “*ogni* cosa che lui dice è vera”), senza bisogno di riasserire ogni singola affermazione. Ma come possiamo esprimere questa generalizzazione senza qualcosa in comune tra i diversi usi della verità? L'idea di Lynch della verità come una proprietà funzionale sembra ingegnosa. Lui è in grado di mantenere la verità come una norma generale e capace di generalizzazioni per via della sua idea di un concetto comune e formale di verità. Egli sostiene anche che ciò che è preservato nelle nostre inferenze miste è il riferimento a questa proprietà formale e comune della verità in quanto proprietà funzionale, ovvero la proprietà di possedere una proprietà (contestualmente variabile) capace di giocare il ruolo della verità. Nel caso delle inferenze miste esemplificato sopra, la conclusione nasce da due contesti differenti, uno fisico (dove la proprietà della verità è realizzata dalla proprietà della corrispondenza) e uno morale-normativo (dove la verità è realizzata da qualcosa molto simile alla coerenza), ma ciò che è comune è che entrambi i contesti possiedono una proprietà che gioca il ruolo della verità.

Per quanto riguarda gli enunciati complessi misti, Lynch pensa che “non ci sono fattori di verità composti, e allora il funzionalista su quest'approccio sostiene che non ci sono proprietà che manifestano la verità per proposizioni composte”; esse si appoggiano ai fattori di verità delle proposizioni semplici che le compongono<sup>143</sup>. Se la prima strategia (contro il problema delle inferenze miste) sembra promettente, in questo caso si ha da fronteggiare un problema ben più solido: dove si trova il limite tra ragionamenti che possiedono un fattore di verità e ragionamenti che non ne hanno alcuno? È davvero possibile concepire questi tipi di verità come esenti dall'avere un fattore di verità?

<sup>141</sup> Ibid, tr. it. mia, cfr. Williamson 1994.

<sup>142</sup> Ivi, p. 58, tr. it. mia.

<sup>143</sup> Ivi, pp. 89-91, tr. it. mia.

Certo, sembra facile pensare agli enunciati misti come se non fosse particolarmente importante considerare il modo specifico in cui i loro congiunti sono veri, quanto piuttosto il fatto che siano veri: i congiunti sono veri se soddisfano ciò che è richiesto nel loro rispettivo dominio per essere veri. Questo è sostenuto da Douglas Edwards, ma Lynch non sembra d'accordo con il suo tipo di deflazionismo<sup>144</sup>. Forse la ragione è che l'ottica di Edwards è eccessivamente semplicista: cosa succede nel caso di congiunzioni iterate come “ $p \ \& \ (q \ \& \ r)$ ”? Quale proprietà della verità avranno gli enunciati complessi che ne scaturiscono? Non si apre, con ciò, ad una proliferazione delle proprietà della verità? D'altra parte, il riferimento di Lynch ai composti come “manifestamente” (*plainly*) veri non aiuta. I composti derivano la loro verità dalla verità delle loro proposizioni atomiche, così che “non ci può essere un cambio nel valore di verità di una proposizione composta senza un cambio nel valore di verità di almeno qualche [sua] proposizione atomica”<sup>145</sup>. Stewart Shapiro argomenta contro il principio che la “verità manifesta” (*plain truth*) dipenda sempre da qualche “verità non manifesta” (*unplain truth*): se ciò si può sostenere per proposizioni semplici (ad esempio la proposizione che “l'erba è verde è vera” è fondata sulla *unplain truth* che “l'erba è verde”), cosa succede nel caso delle generalizzazioni?

- (GEN): “Tutto ciò che Stewart dice è vero”<sup>146</sup>.

Il valore di verità di (GEN) dipende da ciò che Stewart dice. Qui Lynch non sembra vedere fino in fondo il problema, affermando che basta semplicemente che ci sia qualche valore di verità non manifesto da cui far dipendere da quello delle verità semplici<sup>147</sup>. Ma questo mi sembra un modo per oscurare un problema che ha tutto il diritto di porsi. Ci sono, tuttavia, anche altri problemi: come si può identificare il limite di un dominio in una forma tale da suscitare il consenso di tutti? Inoltre, se si può descrivere un mondo che contiene tre oggetti, tre ragazze bellissime, tre ragazze razionali, tre divinità, come possono queste descrizioni essere sia incompatibili che equivalenti? Si tratta di livelli ontologicamente indipendenti della realtà, che è plurale nella sua essenza, o livelli che sopravvivono o possono essere ridotti ad altri più basilari<sup>148</sup>? Comunque, nonostante queste difficoltà, la teoria di Lynch sembra una via promettente per render conto della complessità implicata dalla nozione di verità. Ci sono certamente molte questioni, specialmente logiche, che vanno risolte, eppure tale forma di pluralismo aletico ci mette nella buona strada per considerare la complessità della vita e della realtà umana<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> Edwards 2008, Lynch 2012.

<sup>145</sup> Lynch 2009, p. 90, tr. it. mia.

<sup>146</sup> Lynch 2013, p. 35, Shapiro 2011, tr. it. mia.

<sup>147</sup> Ivi, p. 36.

<sup>148</sup> Engel 2015, pp. 250-251.

<sup>149</sup> Non credo che la critica di Cory Wright sia particolarmente efficace. Lei sostiene che i pluralisti risolvono lo “*scope problem*” mantenendo e accollandosi i problemi di tutte le altre teorie della verità, C. D. Wright 2012, p. 102. A me pare, piuttosto, che il pluralismo eviti lo “*scope problem*” per ognuno dei domini in considerazione, e quindi indebolirebbe i problemi cui vanno incontro, separatamente, la corrispondenza e la coerenza.

Una delle più grandi conquiste del pluralismo aletico di Lynch è quella di considerare la verità come una funzione realizzata da proprietà diverse in domini diversi. Questo porta a due vantaggi principali: superare lo “*scope problem*” e aprire al pragmatismo, nella misura in cui sostiene che noi dovremmo concepire la verità secondo la sua funzione. Ma qual'è la funzione della verità nelle nostre pratiche quotidiane? In una teoria complessa come quella di Lynch, tale domanda chiede due risposte, una ad un livello generale e formale (a) ed una a livello contestuale-sostanziale (b).

Per iniziare con (a), noi possiamo seguire il suggerimento di Wolfran Hinzen di naturalizzare il pluralismo aletico, considerando “la possibilità di un'interpretazione naturalistica dell'intuizione pluralista, cioè come derivante da differenze nella struttura concettuale dei domini della conoscenza umana”<sup>150</sup>. Infatti, “ogni animale ha un sistema adattativo di conoscenza che può essere usato per rappresentare il suo ambiente [...] l'evoluzione delle forme grammaticali di organizzazione deve aver aggiunto e possibilmente riformattato modi di pensiero pre-linguistici”<sup>151</sup>. Sembra ragionevole pensare la metafisica come dipendente da risorse cognitive disponibili per una specie e quindi parzialmente specie specifica. Corretto pare essere, pure, intendere la metafisica come finalizzata a descrivere la nostra specifica concezione del mondo, piuttosto che puntare a descrivere come le cose sono in sé (mirando a quel punto di vista dell'Occhio di Dio che il realista metafisico concepisce come rappresentazione privilegiata del mondo). Questo rifiuto del realismo metafisico – che Jürgen Habermas, come vedremo, chiama pensiero post-metafisico – è coerente con la consapevolezza della natura essenzialmente limitata dell'uomo: egli è sempre in contesto e gli è dunque impossibile un punto di vista da nessun luogo, qualunque siano i suoi progressi cognitivi. In un'ottica post-metafisica, noi possiamo concepire la verità come un dispositivo essenziale per apprendere, giudicare e ragionare, così che

“Senza di essa, sembra che la nostra metafisica sarebbe radicalmente diversa, e in termini pratici noi ci riferiremmo al mondo in modi diversi. Che noi abbiamo un concetto di verità, quindi, è parte della spiegazione del perché ci riferiamo la mondo nel modo in cui lo facciamo”<sup>152</sup>.

Per esser chiari, Hinzen sostiene che

“La nozione di verità [...] è un aspetto evoluto di un modo di cognizione specie-specifico legato all'evoluzione della facoltà del linguaggio [...] Avere questa mente sarebbe il risultato dell'avere avuto accidenti genetici del tipo appropriato, conducendo alla riorganizzazione del cervello e consentendo il linguaggio e il tipo di pensiero che un linguaggio può codificare”<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> Hinzen 2013, p. 216, tr. it. mia.

<sup>151</sup> Ivi, p. 218, tr. it. mia.

<sup>152</sup> Ivi, p. 219, tr. it. mia.

<sup>153</sup> Ibid, tr. it. mia.

In breve, e coerentemente col pluralismo aletico di Lynch, noi possiamo sostenere che mente e linguaggio sono adattativamente funzionali, così come lo è di conseguenza la verità, che è un dispositivo linguistico per organizzare e abilitare la conoscenza di un mondo che condividiamo con altre specie: non c'è verità nell'ambiente di una creatura a prescindere dalla dotazione cognitiva che essa ha. Infatti, animali non umani possono stare nella stessa relazione causale con il mondo esterno o con gli oggetti caratterizzati indipendentemente, eppure essi mancherebbero dell'abilità di pensare oggettivamente e di produrre giudizi a loro riguardo. Come parte del nostro adattamento particolare al mondo, noi abbiamo sviluppato la possibilità di assumere interessi o atteggiamenti diversi verso lo stesso oggetto<sup>154</sup>.

Questa produzione evolutiva di domini diversi è la connessione tra (a) e (b): ogni dominio è soggetto a una maggiore o minore *pressione non-epistemica*, cioè un vincolo che non deriva dal sistema epistemico attuale di conoscenza, ma da una dimensione extra. Per dirlo seguendo Hinzen:

“l'evoluzione di un sistema cognitivo che interpreti il moto [...] è soggetto a un maggiore controllo esterno da parte dell'ambiente fisico, piuttosto che un sistema che determini proprietà grammaticali o musicali. Nell'ultimo caso, le condizioni fisiche esterne impongono poche condizioni al come questo sistema deve essere”<sup>155</sup>.

Anche se entrambe le attività sono, alla fine, attività adattative e retroagiscono sull'adattamento umano, non tutte le attività (o domini) ricevono lo stesso tipo di pressione. Infatti, nel secondo caso

“l'ambiente sociale vincolerà l'esternalizzazione di queste configurazioni grammaticali per essere utilizzabili e comunicabili, ma la comunicazione in quanto tale pone pochi vincoli su quali strutture un sistema di comunicazione contiene, come la gran varietà dei sistemi di comunicazione [esistenti] in natura suggerisce”<sup>156</sup>.

Vale la pena evidenziare che “Ci può essere un grado maggiore o minore di *controllo esterno* [*external control*] per un dato sistema cognitivo [dominio]” ma questo non deve portarci a pensare che dove c'è meno controllo le proprietà rappresentate non siano reali<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Dorothy Grover crede che descrizioni diverse forniscano informazioni che noi usiamo, o possiamo usare, nel prendere decisioni razionali più complesse: “Come i fili di una corda che si intercciano [*intertwining strands of a rope*] portano ad un aumento di forza, ci sono aumenti, cognitivamente, quando noi combiniamo giudiziosamente informazioni che vengono da diverse prospettive”, Grover (2013, p. 247, tr. it. mia). Come Hinzen, lei non sostiene la pluralità di proprietà della verità, negando pure l'esistenza di qualcosa come una proprietà della verità (teoria *proenunciativa* della verità).

<sup>155</sup> Hinzen 2013, pp. 224-225, tr. it. mia.

<sup>156</sup> Ibid, tr. it. mia.

<sup>157</sup> Ibid, tr. it. mia, corsivo nel testo.

Tuttavia, Hinzen sembra dismettere il pluralismo aletico, nella misura in cui egli pensa che

“Interessando diversi domini, la verità ha un carattere unitario opposto ad uno specifico di ogni dominio [*domain-specific*] [così che] Se la verità si associa al linguaggio non è plausibile concludere, da differenze nei fondamentali domini di conoscenza, che la verità (o i modi di esser vero) differiscono pure”<sup>158</sup>.

Infatti, ciò che egli ha in mente, è che la verità non è plurale, perché “non sembra esserci alcuna proprietà esterna a cui il concetto di verità risponde”<sup>159</sup>. Ciò che è peggio, per i sostenitori del pluralismo aletico, è che l'argomentazione di Hinzen sembra reggere dal punto di vista argomentativo, e aprire al deflazionismo. Egli pensa la verità come “strutturale”: si prenda un evento, la distruzione di Siracusa da parte di Cesare. Noi abbiamo elementi base di un evento non ancora valutabile come vero o falso.

Soltanto con una forma grammaticale (“Cesare distrusse Siracusa”), gli eventi iniziano ad esser valutabili secondo la verità. Il motivo per cui la verità è un fenomeno “strutturale” è che essa è impiegata in atti linguistici che sono “strutturalmente vincolati”; “la natura e l'origine della verità in questo senso si riferisce alla natura o origine delle configurazioni sintattiche che le nostre menti hanno bisogno di generare per dar vita ad essa”<sup>160</sup>. Il nostro linguaggio può lessicalizzare la verità in parole (verità, vero, esser vero). In questo modo essa dà espressione lessicale alla “forza aletica” (*alethic force*) che noi rivendichiamo per un'asserzione. Così noi possiamo fare cose come commentare ciò che gli altri hanno detto senza necessariamente menzionarlo, come nel caso (GEN). Questo uso della verità è applicato senza differenze tra domini, e senza considerare proprietà fisiche:

“Appare primariamente sensibile alla giusta configurazione grammaticale [...] dove la fonte dell'evidenza [*source of evidence*] per un'asserzione è obbligatoriamente specificata nella grammatica di una frase [...], questo *non* incide sul valore di verità assegnato. Quello, ancora, è prova del fatto che il nostro concetto di verità, come funziona quando noi ci impegniamo in atti di asserzione, *non* è sensibile a differenze di dominio legate a cose come il modo in cui le verità sono stabilite”<sup>161</sup>.

Questa è una concezione deflazionista della verità, nella misura in cui non attribuisce una natura sostanziale alla verità (pur affermandone un carattere strutturale). Infatti, a noi mancano prove indipendenti dalla specifica forma grammaticale usata per quando qualcosa è una proprietà, o esiste davvero come proprietà.

L'approccio di Hinzen sembra fornire una buona analisi della complessità della verità, ma sembra oscurare qualcosa. Anche se la fonte dell'evidenza non fa differenza alcuna nella valutazione grammaticale della verità, la resistenza di cui noi facciamo esperienza nel nostre attività pratiche e cognitive (oggettività) non è sempre dello stesso grado.

<sup>158</sup> Ivi, pp. 226-227, tr. it. mia.

<sup>159</sup> Ivi, p. 235, tr. it. mia.

<sup>160</sup> Ivi, p. 229, tr. it. mia.

<sup>161</sup> Ibid, tr. it. mia, corsivo nel testo.

Ci sono domini dove la verità fronteggia un più alto grado di resistenza e altri dove la resistenza è minore. Questo perché non ogni dominio possiede lo stesso grado di indipendenza. Per esempio, quando noi esperiamo la resistenza delle norme sociali circa i nostri desideri, si tratta di un tipo meno rigido di resistenza, dal momento che noi possiamo cercare di cambiarle (convincendo, persuadendo, forzando gli altri membri della comunità). Le cose sono diverse quando noi esperiamo la resistenza della natura: noi non possiamo forzare l'acqua ad essere H<sub>3</sub>O piuttosto che H<sub>2</sub>O.

L'approccio deflazionista di Hinzen alla verità sembra dimenticare questa differenza ontologica: nell'ampio uso del concetto di verità noi abbiamo a che fare con diversi gradi di oggettività, cioè noi esperiamo diversi gradi di resistenza che vengono dall'oggetto di volta in volta in questione. Questa va concepita come l'esperienza di un diverso oggetto, piuttosto che di diversi atteggiamenti verso lo stesso.

Un tipo forte di pluralismo aletico consentirebbe di prendere in considerazione questo punto ontologico, ma solo al prezzo di inflazionare i suoi problemi metafisici: il pluralismo aletico di Lynch sembra incorrere esattamente in questo tipo di difficoltà. D'altro canto, una posizione deflazionista, come quella di Hinzen, sembra perdere un impegno ontologico forte. La questione rimane aperta, e non sembra di facile soluzione, per lo meno nel breve termine: una forma di pluralismo che sia capace di maneggiare entrambe le intuizioni sembra lontana dall'esser formulata.

### 1.2.5 Le teorie pragmatiche della verità

In un'analisi delle principali teorie filosofiche della verità non può mancare l'approccio originale sviluppato dal pragmatismo. Infatti, se di solito i sostenitori di posizioni idealiste identificano la natura della verità col suo criterio, i pragmatisti si focalizzano più sull'impossibilità di distinguere tra una natura della verità e il suo criterio. Questa posizione filosofica mette in primo piano gli effetti pratici delle credenze, da cui segue il marchio di fabbrica del pragmatismo: “una differenza che non fa differenza non è una differenza” (*a difference which makes no difference is no difference at all*)<sup>162</sup>. Questa massima è stata forgiata da William James, ma può essere usata per identificare il nucleo centrale del pragmatismo in generale, che è più vicino a considerarsi un'atteggiamento piuttosto che una teoria (derivando da Marx il bisogno di pensare teoria e prassi congiuntamente)<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Wilshire 1971, p. Xiii, con riferimento a James 1907, tr. it. p. 32.

<sup>163</sup> Cfr. Rytina, Loomis 1970. Lo stato provvisorio delle conoscenze scientifiche, il rifiuto delle dicotomie rigide (come quella tra fatti e valori), e la connessione tra pratica (interessi ed effetti) e conoscenza teorica, sono i fili che legano il pragmatismo al marxismo. Cfr. anche Lloyd 1997.

### 1.2.5.1 La teoria del limite ideale di Peirce

Secondo Charles Sanders Peirce, una di quelle differenze che non fa differenza alcuna è quella tra proposizioni vere e proposizioni false, come è stata generalmente concepita dai sostenitori delle teorie corrispondentiste della verità – ovvero basata sull'assunto di una realtà indipendente che inverte o falsifica le nostre proposizioni (eredità del vecchio dualismo tra soggetto e oggetto)<sup>164</sup>. Possiamo concepire agilmente la differenza tra verità e falsità (esser vero ed esser falso) senza per ciò richiedere un impegno metafisico. Infatti, se non possiamo conoscere la corrispondenza delle nostre credenze con una realtà indipendente, questa differenza non fa alcuna differenza per la nostra pratica. Come un'alternativa alla teoria corrispondentista della verità (come viene concepita, ad esempio, dal realismo metafisico), Peirce mira a mantenere la distinzione tra vero e falso ma in maniera pragmatica, senza impegnarsi verso l'idea di una realtà indipendente a cui le verità devono corrispondere. Egli sviluppa perciò una teoria del “limite ideale”, basata sull'idea che una proposizione è vera se sarà considerata tale dai membri della comunità scientifica “alla fine della ricerca” (*at the end of the inquiry*)<sup>165</sup>. Ma qui ci si trova davanti ad un *aut aut*:

- a) una proposizione è vera perché sarà riconosciuta tale dai ricercatori dotati delle migliori risorse epistemiche disponibili;
- b) o perché è vera indipendentemente dal riconoscimento umano del suo valore di verità<sup>166</sup>?

Questa teoria riduce enormemente il riferimento ad una realtà indipendente, mirando piuttosto a definire la verità in termini epistemici – ma non idealisti – cioè optando per (a). Alcuni problemi, tuttavia, si annidano proprio all'interno di questa strategia, come quelli che derivano dall'idea che una proposizione giustificata sotto condizioni ideali non possa poi rivelarsi falsa in futuro (alla luce di nuove conoscenze) e dalla possibilità di un'ipotesi che sia vera o falsa ma di cui noi non potremmo mai scoprire il valore di verità (come quella che forse il sette luglio del 1950 un irlandese ha detto “*good bye*” 3000 volte)<sup>167</sup>. Queste proposizioni sono chiamate “*minima trivialia*” da Wolfgang Künne: se noi neghiamo la loro verità, allora ci troviamo nella scomoda idea di un'indeterminatezza metafisica del passato (simile alla ben più comprensibile indeterminazione metafisica del futuro).

---

<sup>164</sup> Peirce 1878.

<sup>165</sup> Volpe 2005, p. 161.

<sup>166</sup> Questa posizione tende al realismo aletico, secondo cui ci sono stati di cose che sono totalmente inaccessibili alla conoscenza umana: proposizioni a loro riguardo sarebbero vere o false indipendentemente dall'accessibilità alle stesse da parte del genere umano. Cfr. Alston 1996.

<sup>167</sup> La prima critica proviene da Field 1982, la seconda da Smart 1986.

Quest'indeterminatezza conduce all'idea che la realtà abbia qualche *gap* o buco; dall'altro lato, se queste proposizioni avessero un valore di verità, allora una teoria epistemica della verità – sviluppata alla maniera peirceana – sarebbe “estensionalmente inadeguata”, lasciando fuori dal raggio epistemico alcune proposizioni che possiedono un valore di verità senza essere però giudicabili<sup>168</sup>.

Sembra che Peirce opti per una concezione eccessivamente ottimista circa i risultati della ricerca scientifica, negando un valore di verità a tutte quelle proposizioni che mancano dell'evidenza richiesta per convincere tutti i membri di una comunità scientifica e sovraccaricando il valore delle giustificazioni epistemiche sotto condizioni ideali. Infatti, anche se in una situazione epistemica ideale, le giustificazioni sono *sempre* prospettiche<sup>169</sup>. È interessante notare come Peirce intenda spiegare la convergenza dei diversi membri di una comunità scientifica sulla stessa credenza: secondo lui ci sarebbero degli oggetti esterni reali che regolarmente agiscono sui nostri sensi portando sulla stessa direzione le opinioni dei ricercatori. Ma che dire allora delle proposizioni sugli eventi passati? Come potrebbe la realtà del passato collegarsi ai sensi di ricercatori presenti e futuri, e come potrebbe far ciò esattamente nello stesso modo (in maniera uniforme), portando le loro menti nella stessa direzione unica e universale? Si potrebbe sostenere ciò solo se i ricercatori potessero viaggiare indietro nel tempo, per lasciarsi influenzare (sensibilizzare) dagli eventi passati, ma questa è pura fantascienza<sup>170</sup>.

Un altro problema per la posizione di Peirce consiste nel fatto che lui considera realtà come la somma delle credenze che caratterizzano una comunità al limite ideale della ricerca. Ma allora o la realtà è un *Ready-Made World* che i ricercatori cercano di afferrare, o è costruita dalle nostre credenze che si rivelano vere “*on the long run*”<sup>171</sup>. Rifiutando il realismo metafisico, egli opta per la seconda strada e ci fornisce una concezione della realtà che è *eccessivamente* dipendente da ciò che i futuri ideali ricercatori penseranno, e in questo modo il suo peso ontologico non è abbastanza forte da dare conto del potere causale che egli attribuisce a questa realtà per spiegare il consenso (convergenza) dei ricercatori. In quest'ottica, con buone ragioni Dell'Utri sostiene che il realismo epistemico di Peirce è troppo debole, tanto che sfiora l'idealismo: la realtà non ha indipendenza perché è costituita da tutti gli effetti che sono percepibili attraverso i sensi (in un futuro ideale), e quindi non ci sono aspetti della realtà che sono reali senza essere (almeno potenzialmente) empiricamente percepibili, come un realismo di senso comune sembra sostenere<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> Caputo 2015, pp. 71-72. Künne 2003, p. 396. Cfr. anche Salis 2015, pp. 240-244: tali “lacune nella realtà” sarebbero negate dal realista. L'impossibilità di rispondere a certe domande *qui ed ora* non determina l'assenza di una risposta *tout court*: dire che esistono lacune nella realtà sembra spezzare la continuità e la generalità dei legami causali tra eventi. Le lacune possono riguardare semplicemente la nostra *conoscenza* della realtà: l'idea di enunciati *attualmente* indecidibili è “una base troppo tenue per una conclusione così forte come l'esistenza di lacune nella realtà”, *ivi*, p. 242. Secondo Salis, la stessa attività scientifica riposa su questo presupposto di tipo realista.

<sup>169</sup> Volpe 2005, p. 166.

<sup>170</sup> Jardine 1986.

<sup>171</sup> Volpe 2005, pp. 166-170.

<sup>172</sup> Dell'Utri 2004, p. 164.

### 1.2.5.2 La teoria delle condizioni epistemiche ideali di Putnam

In maniera molto simile a quella di Peirce, durante la sua fase di realismo interno Hilary Putnam sviluppa una concezione della verità come *idealizzazione* della nozione di accettabilità razionale: vera è una proposizione che è giustificata sotto condizioni epistemicamente ideali, vale a dire condizioni dove il ricercatore possiede tutta l'evidenza di cui ha bisogno per dirimere la questione della verità o falsità della proposizione in questione. Quindi una proposizione è vera se la sua accettazione sotto condizioni epistemiche ideali è razionale. La differenza, in sintesi, tra la posizione di Putnam è quella di Peirce, sta nel fatto che il primo non assume, ottimisticamente, che ogni ricerca che noi possiamo condurre possiede “condizioni epistemicamente ideali” (*epistemically ideal conditions*) che possono essere raggiunte. Egli semplicemente pensa che ad ogni proposizione corrisponde una condizione epistemica ideale (indipendente dalla possibilità del suo raggiungimento) da cui se ne possa affermare la verità. La differenza tra condizioni epistemiche ideali e non ideali proviene dalla necessità di distinguere proposizioni che sono meramente giustificate da proposizioni vere:

“Rifiutare l'idea che vi sia una prospettiva 'esterna' coerente, una teoria, cioè, che sia semplicemente vera 'in se stessa' a prescindere da qualsiasi possibile osservatore, non significa *identificare* la verità con l'accettabilità razionale. La verità non può semplicemente *essere* l'accettabilità razionale per una ragione fondamentale: la verità di un'asserzione è una proprietà che non decade con il passare del tempo [*that cannot be lost*], mentre la giustificazione può decadere. L'asserzione 'la Terra è piatta' era, senza dubbio, accettabile razionalmente tremila anni orsono, ma non lo è assolutamente più oggi: eppure, sarebbe errato sostenere che tale asserzione fosse *vera* tremila anni fa, poiché ciò significherebbe che la terra abbia in seguito cambiato forma [...] Ciò non dimostra, a mio parere, che la tesi esternista sia vera, dopo tutto, ma piuttosto che la verità è un'*idealizzazione* dell'accettabilità razionale. Parliamo come se esistessero condizioni ideali da un punto di vista epistemico e consideriamo 'vera' un'asserzione se la si potesse giustificare anche in tali condizioni. Le 'condizioni ideali da un punto di vista epistemico' [*epistemically ideal conditions*] sono naturalmente come i 'piani senza attrito' [*frictionless plans*]: non si possono realizzare, e neppure si può avere l'assoluta certezza di esserci avvicinati il più possibile ad essi”<sup>173</sup>.

I problemi, qui, seguono dalla possibilità dell'esistenza di proposizioni vere le cui condizioni epistemiche ideali siano così tanto ideali da essere *inaccessibili* a qualcuno essere umano, per via delle limitazioni cognitive che sono connesse alla struttura psicofisica umana. Questo è l'“argomento dell'inaccessibilità” (*inaccessibility argument*), solitamente posto contro le teorie non-epistemiche della verità<sup>174</sup>. Le teorie epistemiche, invece, usando la nozione di situazioni epistemiche ideali vogliono evitare l'identificazione tra vero ed essere giustificabile (o verificabile, razionalmente accettabile): in una “situazione epistemica reale” (*real epistemic situation*) le proprietà epistemiche di proposizioni sono “indicizzate temporalmente” (*time-indexed*), nella misura in cui una proposizione *p* può essere verificabile per il soggetto *S* al tempo *t*<sub>0</sub>, ma inverificabile per lo stesso a qualunque tempo *t*<sub>*i*</sub> che precede o segue *t*<sub>0</sub><sup>175</sup>.

<sup>173</sup> Putnam 1981, p. 55, tr. it. p. 63.

<sup>174</sup> Volpe 2003, p. 16.

<sup>175</sup> Ivi, p. 19. Egli specifica che “le difficoltà implicate nel tentativo di *approssimarsi* (*approximate*) ad una situazione epistemica ideale possono rivelarsi tanto serie quanto quelle implicate nel tentativo di *approssimarsi* a quello che Putnam chiama punto di vista dell'Occhio di Dio”, ivi, p. 21, tr. it. mia,

Infatti, anche se le proposizioni possono acquisire il loro valore di verità ad un certo momento, è controintuitivo immaginare che una proposizione possa perdere il valore di verità che ha avuto fino ad un certo istante<sup>176</sup>. Questo argomento apre due strade:

- (a) negare l'intelligibilità dell'idea di verità legate a condizioni epistemiche troppo ideali;
- (b) o interpretare questa concezione in un modo meno antropocentrico, prendendo in considerazione esseri di specie diversa<sup>177</sup>.

Se il primo percorso porta all'estremo la soluzione epistemica (in direzione anti-realista), il secondo corre il rischio di realismo metafisico, rompendo il legame tra verità e ricerca che è alla base delle teorie epistemiche della verità. Una possibile via d'uscita sembra essere un compromesso tra queste due, ovvero prendere in considerazione soggetti con le nostre stesse abilità ma possedute in un grado più alto (anche se non infinito)<sup>178</sup>. È facile concepire proposizioni con un valore di verità che anche questi super-umani, nella condizione privilegiata di “superasseribilità” (*superassertibility*), sarebbero capaci di riconoscere, come la proposizione “c'è un cosmo che non ha relazioni spazio-temporali con quello in cui viviamo” (*evidence transcendence*)<sup>179</sup>. Identificare le proposizioni vere con quelle riconoscibili da questo tipo di esseri significa concepire il mondo come dipendente dall'estensione delle abilità cognitive di questi esseri (nel senso di coincidente con i loro limiti epistemiche)<sup>180</sup>.

Una posizione diversa è quella di Richard Rorty, altro grande esponente del pragmatismo nella seconda metà del Novecento. Egli pensa che vero è soltanto un attributo che noi siamo disposti a concedere a quelle proposizioni utili e coerenti con gli attuali criteri di razionalità all'interno della *nostra* cultura. In questa prospettiva, la verità è un tipo di “asseribilità corrente” (*current assertibility*), cioè è una nozione intraculturale. Si tratta di un tipo di teoria pragmatica della verità nella misura in cui il rifiuto della differenza tra verità e giustificazione è visto da Rorty come conseguenza della massima pragmatica: la differenza tra verità e giustificazione è una differenza che non fa alcuna differenza, all'interno della propria cultura; al massimo, la differenza tra verità e giustificazione è vista come la differenza tra auditori, quello presente ed uno futuro dotato di maggiori informazioni.

---

corsivo nel testo.

<sup>176</sup> Volpe 2003, pp. 19-20. Come l'autore evidenzia, S potrebbe dormire al tempo  $t_0$ , o trovarsi in un posto diverso:  $p$  potrebbe non essere vero per “ragioni che possono sembrare contingenti” (*apparently very contingent reasons*), ivi, p. 20.

<sup>177</sup> Volpe 2005, pp. 176-177. Altre critiche vengono dalla circolarità che qualcuno intravede per queste teorie che usano la verità per spiegare cosa significhi accettabilità razionale: anche la nozione di probabilità non può essere d'aiuto qui, perché dire che una proposizione è probabile non è la stessa cosa che dire che è probabilmente vera (e quindi necessitiamo nuovamente della verità), p. 184. Cfr. Goldman 1986.

<sup>178</sup> Volpe 2005, p. 187, con riferimento a Wright 1986.

<sup>179</sup> Wright 1992.

<sup>180</sup> Volpe 2005, pp. 188-189.

La posizione di Rorty è radicale, nella misura in cui sostiene che circa la verità noi abbiamo responsabilità solo verso gli esseri umani, ma non verso la realtà<sup>181</sup>. Rorty definisce la sua posizione come un tipo di etnocentrismo, differenziandosi da un relativismo nel suo essere più estremo: egli non pretende validità universale per la sua concezione relativista della verità, e in ciò egli intende evitare il paradosso in cui cadono tutti i relativismi<sup>182</sup>. Dal sostenere che *p* è relativa agli standard di *S*, derivano due possibili conseguenze:

- o *p* è una verità assoluta, e quindi il relativismo, pretendendo validità universale, è falso;
- o *p* è solo relativamente vera, caso in cui noi non potremmo cercare di convincere a riguardo nessun'altro che non condivida la nostra situazione di partenza.

È interessante che il dibattito tra Rorty e Putnam venga visto da Dell'Utri come una disputa interna alla stessa famiglia del pragmatismo, perché ognuno si considera il vero autentico erede della tradizione pragmatista. Le tappe del loro pluri-decennale confronto possono essere semplificate brevemente. In un primo momento, essi si avvicinano l'un l'altro dopo il rifiuto putnamiano del realismo metafisico e del convergentismo, anche se Rorty critica la nozione di schema concettuale che è ancora centrale nel realismo interno di Putnam. Un'altra differenza che va rimarcata consiste nel fatto che Rorty propende per un *darwinismo* per cui i concetti attuali sono casualmente il risultato di processi di interazione causale tra l'uomo e l'ambiente, evitando un impegno verso la normatività, l'idea, cioè, dell'esistenza di norme che guidano l'evoluzione della nostra conoscenza, come la verità. In questo modo, la verità è considerata alla stregua di uno strumento adattativo, piuttosto che un obiettivo della nostra attività epistemica<sup>183</sup>.

Negli anni Novanta, infine, i due si avvicinano, quando entrambi iniziano a considerare la verità come indefinibile: Rorty apre al deflazionismo (allontanandosi da William James), mentre Putnam apre ad un realismo naturale in cui la nozione di schema concettuale decade<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> Engel, Rorty 2007, tr. it. pp. 47-64, qui p. 63 e p. 59. Secondo Rorty la verità ha solo tre usi: “devirgolettativo” (*disquotational*), “laudativo” (*endorsing*), e “cautelativo” (*cautionary*), cfr. Rorty 1986.

<sup>182</sup> Rorty 1979 e Rorty 1982. Maria Baghramian solleva eccellenti obiezioni verso la pretesa rortyana di una qualche sostanziale distanza del suo etnocentrismo dal relativismo. L'autrice sostiene che tutti i relativismi sono etnocentrici e che legare l'idea di verità a quella di giustificazione fa della verità un concetto relativo, cosa che porta l'autrice ad attribuire a Rorty una posizione di relativismo aletico. Infatti, spiegare la verità in termini di accordo intersoggettivo vuol dire farla dipendere da norme e concetti locali, Baghramian 2004, p. 112. Sul relativismo aletico si veda Coliva 2009, pp. 45-50 e Baghramian 2004, pp. 92-115, teoria in genere associata all'opera di MacFarlane (2003 e 2005). Il relativismo aletico si distingue dal pluralismo aletico nella misura in cui ogni relativismo è un pluralismo ma non vale il contrario.

<sup>183</sup> Dell'Utri 2004, p. 237, con riferimento a Rorty 1984, Rorty 1993, p. 447, ma anche Putnam 1982, p. 5.

<sup>184</sup> Dell'Utri 2004, pp. 213-255.

### 1.2.5.3 Lo strumentalismo di William James

Per chiarezza, vale la pena affermare che tra le teorie pragmatiche della verità c'è una differenza tra quella sostenuta da Peirce e quella sviluppata dall'altro grande padre del pragmatismo, William James. Infatti, quest'ultimo si concentra più sull'idea di verità come credenza d'azione, ovvero come *strumento*: un portatore di verità assume il suo valore di verità da un fattore di verità che è pragmaticamente concepito come un successo d'azione. In questo modo, possedere credenze vere vuol dire possedere buoni strumenti d'azione<sup>185</sup>. Questo rifiuto del corrispondentismo non vuol dire negare un collegamento con la realtà; semplicemente, James rifiuta di intendere questo legame come una relazione di corrispondenza: le nostre idee possono essere in accordo con la realtà in modi diversi dall'esserne meramente una *copia*. Vere sono quelle idee che ci aiutano a trattare con la realtà *sul lungo periodo*. Questa prospettiva sembra vicina a quella relativista perché ciò che è utile per me può essere diverso da ciò che è utile per qualcun altro.

Seguendo James, si è condotti ad una vera e propria teoria strumentalista della verità, in cui una proposizione è vera se possedere tale credenza è utile a qualcuno sul lungo periodo<sup>186</sup>. I problemi arrivano, però, dalla difficoltà di trovare delle verità che siano utili per tutti, dal momento che la verità è comunemente considerata come universale: per esempio, per uno schiavo ateniese sarebbe probabilmente senza utilità credere a qualche legge astronomica, ma questo non la rende falsa. Tuttavia, la posizione di James è alla base del realismo funzionale di Franz Wuketitis, secondo cui nessuna specie, uomo compreso, è capace di rappresentare il mondo in sé. Questo perché gli organismi non mirano a rappresentarsi questo mondo in sé ma solo a sviluppare uno schema di reazione specie specifico. Ciò che viene definito reale, le qualità di questo mondo specie specifico è frutto dell'obiettivo primario di ogni organismo: la sopravvivenza. Quindi, la credenza nell'esistenza di una realtà esterna, e il ritenere reali certe qualità piuttosto che altre, è *funzionale* alla sopravvivenza della specie. Questo realismo funzionale implica che gli organismi imparino come “funzionare” (cioè come reagire per sopravvivere) quando si confrontano con gli oggetti del proprio ambiente<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> Volpe 2005, p. 198. Cfr. James 1907. Questa concezione della verità come legata all'azione sottolinea il legame tra il pragmatismo e l'attenzione di Marx alla teoria come uno strumento per il cambiamento sociale (emancipazione).

<sup>186</sup> Volpe 2005, p. 197. Se Peirce si concentra sugli effetti che accadrebbero se le cose fossero come una credenza le descrive (*if things “were”*), James focalizza la sua attenzione sugli effetti che accadrebbero se noi credessimo che le cose fossero (*if we “believe” that things were*) come la credenza le descrive, ivi, p. 199.

<sup>187</sup> Cfr. Wuketitis 1999, p. 35 per il riconoscimento delle radici jamesiane del realismo funzionale. Wuketitis sostiene che da una simile posizione deriva una forma di relativismo che però non negherebbe (secondo l'autore) la possibilità di sbagliarsi e sviluppare credenze migliori. Mi pare, però, che egli non riconosca adeguatamente il ruolo di vincoli non-epistemici alle nostre pratiche cognitive.

### 1.2.6 La teoria semantica della verità

La teoria della verità di Alfred Tarski ha acquistato un'importanza crescente negli anni dal momento che ha fornito le basi a quella gamma di posizioni note come teorie deflazioniste della verità. Tuttavia, come presentata in *The Concept of Truth in Formalised Languages*, la teoria di Tarski può essere considerata come una teoria a sé stante<sup>188</sup>.

In *The semantic conception of truth* Tarski utilizza esplicitamente il nome di “*semantic theory of truth*” per dare un nome alla sua concezione della verità, definendo la semantica come la disciplina che si concentra sulla relazione tra linguaggio e mondo<sup>189</sup>. Il fine di Tarski è di formulare una definizione della verità che sia materialmente (1) e formalmente (2) adeguata. Essa ha infatti come obiettivo quello di esser capace di:

- (1) includere tutte le proposizioni vere di un linguaggio (estensione) – e questa sarebbe la dimensione materiale;
- (2) e di specificare la forma in cui questa materia dovrebbe essere ingabbiata (dimensione formale).

Questo secondo requisito è necessario per evitare i *paradossi*, cioè contraddizioni che possono derivare da premesse apparentemente incontrovertibili: da qui proviene il bisogno di esplicitare ogni singolo aspetto di un linguaggio. Nel seguire questo percorso, Tarski nota che ogni linguaggio naturale mira ad essere universale e questo è uno dei più grandi sbagli, essendo questa la ragione di molti paradossi. Per esempio, in un “linguaggio *naturale*”, è possibile esprimere proposizioni della forma: “«k» è vero se e solo se «k» è falso”. Se la proposizione è vera, cioè se è vero ciò che viene espresso, allora essa è falsa; se è falso ciò che viene detto, allora essa è vera, dal momento che direbbe di se stessa che è falsa. L'insegnamento da trarre da quest'esempio è che in questi casi una proposizione è vera quando è falsa, e viceversa, che una proposizione è falsa quando è vera<sup>190</sup>. Volendo evitare tali conseguenze contraddittorie, implicite in ogni linguaggio naturale, Tarski reputa necessario restringere la definizione di verità solo a linguaggi che sono “*formalizzati*”, come quelli usati nelle pratiche scientifiche: le scienze usano il linguaggio naturale ma senza usare tutto il vocabolario che esso mette a disposizione.

In breve, il nucleo del progetto tarskiano consiste nell'evitare di applicare la verità ad elementi dello *stesso* linguaggio che fornisce la definizione di verità. Questa è la ragione della sua stratificazione del linguaggio in “metalinguaggio” e “linguaggio oggetto”: se nel primo una proposizione è menzionata, nel secondo viene utilizzata; la definizione di verità si applica al primo livello, mentre l'ultimo è composto da tutte quelle espressioni che funzionano come oggetti a cui applichiamo la verità. In questo modo, ogni definizione è relativa ad un linguaggio oggetto prescelto<sup>191</sup>.

<sup>188</sup> Tarski 1933.

<sup>189</sup> Tarski 1944 e Tarski 1936.

<sup>190</sup> Dell'Utri 1996, p. 116.

<sup>191</sup> Il metalinguaggio deve essere più ricco del linguaggio oggetto, dal momento che deve contenere tutte le sentenze di quello, i loro nomi, e il predicato di verità. Secondo Tarski 1944, una definizione di

Dal momento che (2) ci conduce alla stratificazione dei linguaggi formalizzati (che non possono contenere simultaneamente le risorse per riferirsi alle loro stesse espressioni, e quindi caratterizzarle come vere o false), esso porta anche al bisogno di significati che siano accurati (nel senso di univoci). Ciò che è necessario, per realizzare quest'obbiettivo, è un linguaggio formalizzato dove sia possibile stabilire precisamente cosa conta come proposizione e come ottenerne delle altre<sup>192</sup>. Le tesi (1) e (2) sono unite nella “Convenzione T” di Tarski, che incorpora i requisiti tarskiani per una buona teoria della verità: essa deve sempre essere ristretta ad un linguaggio particolare in cui «p» è vera se e solo se p (dove p è la traduzione della proposizione in un metalinguaggio). Per esempio, “la neve è bianca” è vero se e solo se la neve è bianca.

Alla fine, la ragione per cui la teoria di Tarski prende il nome di “teoria semantica della verità” sta nel fatto che egli definisce la verità attraverso concetti semantici, come quello di “soddisfazione”. Questo è un concetto che è tratto originariamente dalla logica matematica, dove esprime l'adattamento di certi oggetti a certe funzioni, e viene adattato alla semantica: le funzioni (in questo caso di tipo “enumerativo”) non sono vere o false, ma soddisfatte o non soddisfatte dagli oggetti. Se la costruzione di un linguaggio formalizzato inizia introducendo “concetti primitivi” cioè concetti che non sono definiti ma le cui proprietà sono introdotte da assiomi, Tarski rifiuta di considerare la verità tra i concetti *primitivi* di un linguaggio formalizzato, e pensa piuttosto alla verità come derivabile dalla nozione di soddisfazione<sup>193</sup>. Tale teoria, comunque, non è esente da difficoltà. Esse sono sintetizzabili principalmente in tre critiche:

- (a) l'accusa di circolo vizioso (il *definiendum* è sinonimo del *definiens*);
- (b) l'accusa di ridondanza («x è vero» è lo stesso di dire x);
- (c) la non familiarità della concezione semantica rispetto al problema filosofico della verità (la teoria semantica sarebbe solo una “spiegazione” del concetto di verità, piuttosto che esserne una vera e propria “analisi”)<sup>194</sup>.

---

verità rigorosa non può essere fornita per i linguaggi naturali, la cui struttura non può essere specificata esattamente. Ogni linguaggio formalizzato è composto da un metalinguaggio e un linguaggio oggetto, e ciò è utile per evitare il “paradosso del mentitore” (*Liar Paradox*), Dell'Utri 2004, pp. 75-76 e Dell'Utri 1996, pp. 118-119. Per parlare del metalinguaggio di un linguaggio oggetto abbiamo bisogno di un altro metalinguaggio che oggettivi quello, e così via, cfr. Valore 2012, p. 69.

<sup>192</sup> Dell'Utri 1996, p. 121.

<sup>193</sup> Valore 2012, p. 73. Davidson, ad esempio, sostiene che la verità è un concetto primitivo che non può essere definito da altri concetti: nessun altro concetto esisterebbe senza quello di verità. Cfr. Davidson 1996.

<sup>194</sup> Volpe 2005, p. 242.

Alcuni chiarimenti vanno però posti, per mitigare questi attacchi:

- (a) non sembra esserci nessuna definizione corretta della verità che sia in grado di evitare il circolo vizioso;
- (b) non sempre è possibile fare a meno dell'espressione «è vero», nelle nostre pratiche;
- (c) Tarski si limita a chiarire ciò che di solito è ambiguo circa la verità<sup>195</sup>.

Dalla teoria semantica della verità, deriva l'idea che la verità renda possibile un'ascesa semantica che sposti la nostra attenzione dal mondo al linguaggio (dal linguaggio oggetto al metalinguaggio) – come vorrebbe una teoria della verità come “devirgolettatura” (*disquotational*).

Tarski, tuttavia, è stato soggetto a diverse interpretazioni, in particolare dal versante deflazionista, oltre che corrispondentista (il quale si è basato piuttosto sul riferimento fatto da Tarski alla definizione aristotelica di verità come dipendente dal come le cose stanno realmente). Tali tentativi di lettura, però, sono da considerare teorie filosofiche a se stanti, dal momento che Tarski ha proclamato una “neutralità filosofica” per la sua teoria semantica<sup>196</sup>.

### 1.2.7 Le teorie deflazioniste della verità

Le teorie deflazioniste della verità condividono l'opinione che una definizione basilare della verità possa venire estratta dalla Convenzione T di Tarski e che la verità non è sostanziale. In particolare, i deflazionisti vogliono “deflazionare” (*deflate*) la questione della verità in modi diversi. Secondo la teoria della verità come “ridondanza” (*redundancy*), asserire che «*p* è vero» non è niente di più che un modo ridondante per asserire *p*. Ad esempio, asserire che «è vero che la neve è bianca» è esattamente la stessa cosa che asserire che la neve è bianca. Questo accade perché tutto ciò che può essere detto attraverso la parola “vero” può esser detto ugualmente bene senza questa parola che quindi è semanticamente ridondante: essa può dunque essere eliminata senza modificare il significato degli enunciati. Si tratta di una posizione estrema tra quelle deflazioniste, perché se tutti i deflazionisti pensano che la verità non sia sostanziale – essendo però ancora possibile intenderla come una proprietà – i sostenitori della ridondanza sono “eliminativisti” circa la verità (considerandola nè come una sostanza nè come una proprietà)<sup>197</sup>.

<sup>195</sup> Valore 2012, pp. 75-85.

<sup>196</sup> Volpe 2005, p. 55 con riferimento a Tarski 1944. I fatti non giocano nessun ruolo nella teoria di Tarski. Una visione corrispondentista di questa teoria è stata proposta da Popper 1972 e Davidson, 1969, quest'ultimo cercando di applicare l'analisi tarskiana ai linguaggi naturali. La verità, nella teoria semantica, dipende dai significati di un linguaggio (che sono contingenti) piuttosto che da qualcosa di esterno in un mondo di fatti, Volpe 2005, pp. 234-235.

<sup>197</sup> Qui il riferimento è a Ramsey 1927, anche se lui non utilizza le parole “ridondante” e “ridondanza”. Caputo 2015, p. 126 parla in questo caso di “nichilismo aletico”. Tuttavia, come ricorda Lynch (2004,

La teoria della verità come “devirgolettatura” (*disquotational*) è maggiormente compromessa con la nozione di realtà, secondo l'idea che è la realtà che rende veri gli enunciati di un linguaggio. Quando noi parliamo della realtà noi operiamo un'“ascesa semantica” (*semantic ascent*), il cui segno esplicito è l'introduzione delle *virgolette*. Dopo questa ascesa, è anche possibile una nuova discesa dal linguaggio alla realtà, usando la verità come una parola utile per eliminare le virgolette e ristabilire nuovamente un riferimento oggettivo per il linguaggio naturale<sup>198</sup>. In quest'ottica, la verità non può essere eliminata del tutto, essendo uno strumento semantico. Entrambe le teorie, tuttavia, implicano che asserire la verità di una proposizione è la stessa cosa che asserire la stessa proposizione (senza la parola vero). Tuttavia, la prima si riferisce a proposizioni, mentre la seconda si riferisce ad enunciati come portatori di verità, e vede la verità come una proprietà che non può essere eliminata dall'uso naturale di un linguaggio<sup>199</sup>.

Infine, una teoria “minimalista” (*minimalist*) della verità è quella sostenuta da Paul Horwich nel 1990, proponendo una teoria della verità che è minimale nel senso che si presta ad essere unita ad altre teorie<sup>200</sup>. Il suo minimalismo ontologico ha a che fare col tentativo di separare il problema della verità da quello del realismo. Horwich considera la verità come una proprietà *deflazionata*, perché non conduce ad una natura sostanziale della verità ma solo ad usare la verità in senso tarskiano. Si tratta di mantenere l'idea che la verità è una proprietà insieme al rifiuto della sostanzialità della stessa. Per discutere i problemi implicati dalle teorie deflazioniste della verità, possiamo subito notare come queste teorie sembrano mancare di una spiegazione del legame tra linguaggio e mondo, perdendo così un'importante intuizione circa l'uso della parola “vero”. I deflazionisti fanno della presenza del mondo una questione meramente nominale, senza un'analisi della relazione tra il linguaggio e la realtà non linguistica. Sembra allora che essi salvino il mondo solo a parole<sup>201</sup>.

## 1.2.8 Realismo e verità nella filosofia di Habermas

In questa sezione ho trattato le nozioni di realismo e verità, analizzando alcuni dei problemi che derivano dalle varie interpretazioni del gap tra realtà e conoscenza. Da una parte, il realismo metafisico ci conduce allo scetticismo, dal momento che interpreta il gap in maniera così radicale da renderlo insuperabile; dall'altro, posizioni costruttiviste devono fronteggiare problemi che derivano dall'intuizione della trascendenza della verità rispetto alla giustificazione e da quello che è stato nominato come “*no-miracles Argument*”.

---

p. 101, tr. it. p. 141), “come si può sostenere che è vero che non c'è la verità senza contraddirsi?”.

<sup>198</sup> Quine 1970.

<sup>199</sup> Volpe 2005, pp. 273-278. Si può essere tentati di interpretare le teorie della devirgolettatura come corrispondentiste, ma Field ci ricorda che in questo caso la questione metafisica di “come è il mondo” sarebbe solo una funzione dell'uso linguistico, Dell'Utri 1996, p. 176, con riferimento a Field 1986.

<sup>200</sup> Horwich 1990.

<sup>201</sup> Dell'Utri 1996, p. 229, corsivo nel testo. In poche parole, le teorie deflazioniste della verità danno l'impressione che il problema della verità sia solo un “gioco sintattico”: l'uso linguistico perde sostanza, qui, perché ciò che succede al mondo esterno non ha più rilevanza, *ivi*, p. 230.

Questo per ciò che riguarda più direttamente il tema del realismo, dove il dibattito più serrato e proficuo sembra essere quello tra una versione interna ed una esterna di realismo. Per ciò che attiene al tema della verità, si è visto come non vi siano posizioni esenti da problemi. Certamente, concezioni pragmatiche e pluraliste vanno molto vicine ad una possibile soluzione del problema della verità, capaci come sono di render conto della complessità degli usi della verità senza per questo tagliare un riferimento alla realtà. La recente teoria della verità proposta da Jürgen Habermas con il nome di teoria “bifronte” della verità, sembra inserirsi in maniera proficua all'interno del panorama delle attuali teorie filosofiche della verità. Obiettivo principale del mio lavoro è proprio quello di saggiarne la forza, ed evidenziarne i problemi (da cui, tuttavia, non è esente). Negli anni, Habermas è andato irrobustendo sempre più la sua ontologia, passando da un iniziale forma debole di realismo (negli anni Sessanta) ad una fase epistemica (negli anni Settanta) incarnata in una teoria consensualista della verità (molto vicina alle intuizioni del coerentismo). Infine, col nuovo Millennio, Habermas giunge ad un dichiarato – ma tutto da verificare – realismo pragmatico dove la realtà assume una certa indipendenza grazie al carattere bifronte del suo concetto di verità. Tuttavia, prima di focalizzarmi su quest'ultima posizione e sulle critiche che essa ha attirato su di sé, fornirò al lettore un'analisi generale dello sviluppo della filosofia habermasiana, prediligendo le tematiche ontologiche ed epistemologiche. Sarà più facile, così, capire le ragioni e le debolezze di quella che è ormai nota come una vera svolta realista della filosofia di Habermas.



## 1. Origine del realismo debole habermasiano: epistemologia e teoria critica nel primo Habermas

### 1.1. *Le basi del progetto habermasiano*

#### 1.1.1 Un pensatore “francofortese”

Il problema della ragione, come sarà chiaro nel corso del presente lavoro, è il motore di tutto lo sviluppo diacronico (svolta comunicativa prima e pragmatica poi) e sincronico (etica, filosofia politica ed epistemologia) della filosofia di Jürgen Habermas. Si può definire la ragione come la facoltà di pensare e di formulare giudizi; nello specifico, quello di Habermas è un interesse per il salvataggio della ragione sia dai tentativi metafisici di ipostatizzazione della stessa che da tendenze deflazioniste troppo forti (incarnate soprattutto dalla corrente del post-modernismo). Questo è il motivo, negli anni '60, di una critica del positivismo in cui l'autore mette in gioco l'eredità marxista e francofortese fatta propria durante gli anni di studio a Francoforte. Egli mira a evidenziare il carattere ideologico di tutte quelle posizioni che, come quella positivista, pretendono di farsi valere *assolutamente*; tuttavia, nel far ciò egli non intende tagliare del tutto l'idea di una ragione oggettiva, ovvero che possa aspirare ad una validità trans-soggettiva. In quest'ottica, il caposaldo della filosofia habermasiana è che l'oggettività cui possono assurgere i prodotti della ragione (come le scienze o le norme morali) non può *più* farsi valere come assoluta, una volta riconosciuto alla ragione un legame imprescindibile con la prassi e con una dimensione valutativa-contestuale, legame che tuttavia, pur rendendola contestuale, non ne inficia la validità trans-culturale. Dato il carattere marcatamente metafisico e ontologico del presente lavoro, mi concentrerò soprattutto sugli aspetti epistemologici della filosofia habermasiana.

Habermas sviluppa la sua posizione epistemologica nel clima marcatamente anti-positivistico della Francoforte degli anni '60. Qui il peso della figura di Adorno ha giocato un grande ruolo nella formazione accademica della nuova generazione della Scuola di Francoforte (che oltre ad Habermas include anche Apel). È proprio come assistente di Adorno che io nostro autore si è formato, quando dal 1956 iniziò la sua collaborazione con l'Istituto per la Ricerca Sociale (*Institut für Sozialforschung*). Qui egli matura le sue convinzioni epistemologiche partecipando al dibattito sul positivismo e le scienze sociali degli anni '60, il cosiddetto *Positivismusstreit* che si concretizzò nel convegno della Società tedesca di sociologia, svoltosi a Tübingen nel 1961<sup>202</sup>. Habermas si ricollega direttamente all'obbiettivo filosofico dei suoi maestri attraverso il richiamo al concetto di “emancipazione” che è alla base del concetto habermasiano di ragione “critica”.

---

<sup>202</sup> I cui atti sono pubblicati in Maus, Furstenberg 1969. Cfr. Petrucciani 2000, p. 23 per i cenni storici della formazione accademica di Habermas.

Cardine della Scuola di Francoforte era proprio l'idea di una teoria critica della società *attuale ideologizzata* attraverso un ideale di società *futura emancipata* che fungesse da pungolo rivoluzionario; tuttavia, se per i primi francofortesi era l'utopia estetica ad avere una funzione rivoluzionaria, la stessa funzione è attribuita da Habermas al concetto (in quegli anni ancora soltanto abbozzato) di situazione discorsiva ideale e di ragione comunicativa come luogo in cui si *attiva* questo riferimento ad un ideale capace di innestare una critica potenzialmente emancipativa. Ciò che emerge a chiare lettere è allora il bisogno di mantenere un riferimento a-contestuale (artistico in un caso, comunicativo nell'altro) per procedere alla critica del contesto. Questo è il motivo per cui la ragione, per Habermas, non può assumere i tratti post-moderni di una ragione meramente contestuale, ma deve mantenere il riferimento trascendente a obiettivi ideali-universali capaci di creare quella *distanza* dall'immediatezza che è fondamentale per procedere con una critica dell'immanente non solo teorica ma anche e soprattutto pratica<sup>203</sup>.

### 1.1.2 Ideologia e teoria critica

Per una comprensione adeguata del rapporto habermasiano col retroterra francofortese e marxista è necessario chiarire il significato del binomio ideologia-teoria critica, imprescindibile anche per capire le critiche epistemologiche al positivismo (accusato di ideologia) e lo sviluppo successivo del pensiero del nostro autore (che tiene sempre in considerazione prioritaria le conseguenze teoriche delle sue tesi circa la possibilità di salvare uno spazio per la ragione critica). Il termine “ideologia” appare nel Settecento (con Destutt de Tracy) per delineare un'indagine sulla genealogia delle idee a partire dalle facoltà elementari del pensiero e solo con Marx ed Engels (*Die deutsche Ideologie*, 1845-46) assume la connotazione dispregiativa – con cui verrà ereditato dai francofortesi – di rappresentazione non veridica, ricoperta da giustificazioni *illusorie* sulla vera realtà dei fatti. In linea con ciò è la definizione che dà Habermas di ideologia:

“Sappiamo dall'esperienza quotidiana che le idee servono molto spesso ad attribuire alle nostre azioni motivi giustificatori invece di quelli reali [*wirklichen*]. Quello che a questo livello si chiama razionalizzazione, viene chiamato ideologia a livello dell'agire collettivo. In entrambi i casi, il contenuto manifesto di proposizioni è falsato [*verfälscht*] da un legame irriflesso [*unreflektierte Bindung*] a interessi di una coscienza solo apparentemente autonoma”<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> L'unione di teoria e prassi è un caposaldo della filosofia marxista. Sull'eredità marxista in Habermas cfr. Heller 1982. Habermas oppone al riduzionismo dell'ortodossia marxista una visione più ampia in cui la società si sviluppa non solo nella dimensione dell'innovazione tecnologica e del lavoro ma anche nella dimensione dell'interazione comunicativa. Marx, infatti, “non ha potuto cogliere il dominio [*Herrschaft*] e l'ideologia come *comunicazione distorta* [*verzerrte Kommunikation*] perché assumeva che gli uomini si fossero distinti dagli animali quando avevano iniziato a produrre i propri mezzi di sussistenza”, mentre Habermas mette l'accento sul concetto di interazione e comunicazione, Habermas 1968, p. 342, tr. it. p. 273. Habermas propone le sue integrazioni alla filosofia marxista specialmente in Habermas 1976 e Habermas 1968a.

<sup>204</sup> Habermas 1965a, p. 1148, tr. it. p. 52.

Il carattere “oggettivo” dell'ideologia nel senso di “credenza intersoggettivamente condivisa” ne fa un pregiudizio di tipo particolare, più vicino alle “mura di un carcere [Kerkermauern] che di fantasmi”, dal momento che il suo valore intersoggettivo ne complica il disvelamento<sup>205</sup>. L'ideologia non è infatti un'illusione individuale ma è qualcosa di ben più complesso, un'illusione *diffusa* e per questo più difficile da superare: se l'illusione del singolo può venir meno attraverso una relazione sociale in cui l'individuo apprende il suo errore, nel caso di un'illusione diffusa questa possibilità di apprendimento dagli altri non è possibile, essendo essi stessi ugualmente soggetti all'illusione.

Questo carattere oggettivo e *totalizzante* dell'ideologia deriva dal compito di cui si fa portatrice, ovvero spiegare il mondo (o una parte di esso) nella sua essenza, indiscutibilmente. Per questo motivo essa si impone con un carattere fondazionale e onnicomprensivo che pretende per i suoi asserti un valore assoluto di verità. Questa parvenza di verità l'ideologia la deriva dal suo carattere dogmatico (intransigenza) e fideistico che ne inquina l'effettivo valore epistemico ed esplicativo; questo dogmatismo serve proprio ad arginare il rischio di interrogarsi sull'effettivo carattere puro ed assoluto della spiegazione o descrizione in questione, che ne metterebbe in luce la dipendenza da valori, presupposti e contesti, inficiando l'assolutezza di cui fa vanto. Tale bisogno di assolutezza secondo Paul Watzlawick sembra avere origine dall'incapacità per l'uomo di sopravvivere in un universo privo di ordine e di senso in se e per sé: da qui la necessità di colmare questo vuoto con ideologie totalizzanti e dal carattere essenzialista-fondazionalista<sup>206</sup>.

L'*illusione* di verità è quanto una teoria critica vuole render manifesto per “dissolvere criticamente la non verità esistente” (*kritischen Auflösung der existierenden Unwahrheit*) e quindi realizzare un'emancipazione da quegli interessi nascosti che impediscono una conoscenza autentica dei fenomeni. Tale nascondimento congenito ad ogni ideologia, deriva allo stesso tempo dalla volontà di istituire un *dominio*, attraverso il controllo della comunicazione e della conoscenza (più in generale, dell'informazione), ovvero decidendo arbitrariamente cosa svelare e cosa no<sup>207</sup>. Per questo motivo Maeve Cooke parla di ideologia come una falsa coscienza sistematicamente “indotta”, ovvero una cecità (verso interessi reali) il cui fine è la riproduzione del sistema sociale ed economico da cui origina<sup>208</sup>. L'istinto di certezza illustrato da Watzlawick viene dunque sfruttato per instaurare un dominio dal carattere dogmatico. Esso infatti, si impone talvolta sulla base di verità taciute e manipolate, ed è qui che il discorso politico-emancipativo si avvicina a quello epistemologico legato alle possibilità o meno di una conoscenza oggettiva. L'ideologia presenta una visione metafisica della realtà ma che origina da una costruzione il cui disvelamento potrebbe far crollare la forza dogmatica con cui tale interpretazione della realtà (sia essa la realtà oggettiva-naturale o quella sociale) ha necessità di farsi valere per fini manipolatori e di dominio.

---

<sup>205</sup> Habermas 1963c, pp. 310-311, tr. it. p. 81. Egli parla di “pregiudizio istituzionalizzato” (*institutionalisierten Vorurteil*), con cui “il dogmatismo assume l'aspetto di ideologia. Da questo momento la ragione impegnata contro il dogmatismo opera sotto il nome di critica dell'ideologia”, *ivi*, p. 315, tr. it. p. 85.

<sup>206</sup> Watzlawick 1981a.

<sup>207</sup> Habermas 1963c, p. 311, tr. it. p. 81.

<sup>208</sup> Cfr. Cooke 2006a, p. 11.

Quello che caratterizza l'ideologia è allora la commistione (dal punto di vista epistemologico) tra costruttivismo e realismo metafisico (dogmatico); lo scarto tra questi due poli è colmato dagli interessi che stanno alla base della costruzione e al tempo stesso motivano il presentarsi della stessa come assoluta. Il disvelamento di questa commistione farebbe collassare la pretesa assolutezza della stessa, ed è quanto una teoria critica si propone.

Maeve Cooke intravede le origini della teoria critica fin dal pensiero di Rousseau, in particolare dalla sua idea che l'uomo nasce libero, ma ovunque è in catene, influenzato dalle relazioni e ordinamenti sociali in cui agisce. La teoria critica ha allora di mira la “fioritura umana individuale” (*individual human flourishing*), nel senso di un individualismo che dà priorità al benessere individuale su quello collettivo e al bisogno, per l'individuo stesso, di essere capace di accettare liberamente una concezione della fioritura umana (autonomia)<sup>209</sup>. Questi, secondo l'autrice, sarebbero i due cardini di un'idea di “buona società” (*good society*) senza la quale l'idea stessa di una teoria critica sarebbe inconcepibile, mancando delle basi etiche per le sue diagnosi critiche: senza un ideale di buona società da portare in essere, lo sforzo teorico-critico di stimolare trasformazioni sociali e cognitive (e disvelare le ideologiche) non avrebbe senso<sup>210</sup>. In breve, la teoria critica cerca di rendere il mondo un posto migliore. Va detto, tuttavia, che il problema principale per una teoria critica – definita dall'autrice come una riflessione eticamente orientata che guarda criticamente agli ordinamenti sociali dal punto di vista degli ostacoli che essi pongono alla fioritura umana individuale – è quello di non cedere all'autoritarismo nel presentare la propria idea di *good society*. Si tratta di bilanciare la giustificazione dell'idea che la guida senza imporla come dogmatica. Il dogmatismo, infatti, impedisce un'autentico apprendimento e blocca la re-articolazione creativa di idee potenzialmente emancipative<sup>211</sup>.

### 1.1.3 Positivismo come ideologia

Si è già accennato all'idea di Paul Watzlawick secondo cui l'ideologia origina dalla necessità umana di intravedere un ordine sensato nel reale. A partire dall'età moderna, con la crescente fiducia in una comprensione *totale* della realtà basata su osservazioni oggettive ed esperimenti ripetibili, la scienza ha cominciato a colmare il vuoto ideologico che si è venuto a creare a causa dell'indebolirsi dei grandi modelli religiosi, etici e scientifici<sup>212</sup>. Attribuendo alla scienza il ruolo di equivalente ideologico di quei modelli, Watzlawick si pone in chiara posizione anti-scientista. Questa linea di pensiero anti-scientista è stata portata avanti già dai francofortesi che accusavano il positivismo di fine Ottocento di ideologia: esso, sul piano epistemologico, erige a verità oggettiva e assoluta qualcosa senza però saggiare *criticamente* ciò che pretende di far valere *assolutamente*.

<sup>209</sup> Cooke 2006a, pp. 1-2.

<sup>210</sup> Ivi, p. 3. Qui “etica” si intende nella maniera più generica, ovvero come un modo di pensare e agire guidato dall'idea di bene.

<sup>211</sup> Ivi, p. 208. L'autrice interpreta ciò come la ricerca della giusta dose di trascendenza da attribuire all'ideale-guida cui una critica dell'ideologia deve far riferimento. Sulle differenze tra l'impostazione della Cooke e quella di Habermas si dirà di più in seguito.

<sup>212</sup> Watzlawick 1981a, tr. it. p. 200.

Nel suo tentativo di ricostruire la “preistoria” del positivismo moderno, in *Erkenntnis und Interesse* Habermas mostra come il positivismo si è sviluppato all'insegna di un rinnegamento della riflessione<sup>213</sup>. Esso segna la fine della teoria della conoscenza perché con una smoderata fiducia nelle scienze moderne si illude di poter fare a meno della riflessione – di ascendenza kantiana – sulle condizioni della conoscenza possibile, e quindi di interrogarsi sui limiti della conoscenza. Il positivismo, a detta di Habermas, sostituisce la teoria della conoscenza con la teoria della scienza e nel far ciò, oltre a ridurre la conoscenza a mera conoscenza scientifica, esso “dogmatizza la fede della scienza in sé stessa”. In questo modo il positivismo:

“nasce e tramonta con il principio scienziasta [*Grundsatz des Szientismus*] che il senso della conoscenza è definito da ciò che le scienze producono, e può quindi essere sufficientemente esplicato attraverso l'analisi metodologica dei procedimenti scientifici. La teoria della conoscenza [...] cade ora sotto a quello stesso verdetto di presunzione e di insensatezza che essa aveva un tempo inflitto alla metafisica”<sup>214</sup>.

L'intento habermasiano è proprio quello di mostrare che una volta sottoposto il positivismo ad un'analisi critica riflessiva, esso deve abbandonare la sua pretesa assolutista se non vuole ricadere in un'ideologia che propone come avalutativi (*Wertfrei*) dei risultati che tali non sono. Infatti, tutte le prospettive scienziaste che vogliono investire la scienza di un'aura di assolutezza sono imputabili di ideologia poiché si fanno passare per qualcosa che non sono e non possono essere. Esse presentano i loro risultati come *neutri* (e perciò degni di valere *assolutamente*) mentre in realtà questa neutralità è inattuabile, essendo per noi impossibile valicare i limiti del nostro contesto storico-culturale che è sempre prospettico, valutativamente impegnato e in evoluzione:

“Appena l'apparenza oggettivistica [*objektivistische Schein*] viene rovesciata in senso ideologico-affermativo, la necessità del metodologicamente inconsapevole [*Unbewußten*] trapassa nella dubbia virtù di una dichiarazione di fede scienziasta. L'oggettivismo non impedisce affatto alle scienze di penetrare nella prassi della vita, come riteneva Husserl. Esse vi sono comunque integrate”<sup>215</sup>.

Per evitare l'ideologizzazione della scienza è necessario, secondo Habermas, riabilitare il ruolo della riflessione, ovvero il momento della discussione sulla *legittimità* della conoscenza. Nel far ciò, si può superare il tentativo positivista di porre fine alla teoria della conoscenza con una fede scienziasta che è l'anticamera dell'ideologia, dimenticando che:

---

<sup>213</sup> Habermas 1968, p. 9, tr. it. p. 3.

<sup>214</sup> Ivi, pp. 88-89, tr. it. pp. 69-70. Il primo positivismo “fonda la fede scienziasta delle scienze in sé stesse mediante una costruzione della storia del genere umano come storia dell'affermazione dello spirito positivo”, ivi, p. 93, tr. it. p. 73 con riferimento alla legge dei tre stadi di A. Comte. Si tratta di una “filosofia scienziasta della storia” (una spiegazione del senso della scienza secondo la storia dell'umanità) che il francese espone in Comte 1842.

<sup>215</sup> Habermas 1965a, p. 1152, tr. it. pp. 56-57. Il crollo della neutralità è per Habermas il crollo dell'assolutezza.

“L'esplicazione del senso della validità di giudizi o di proposizioni era possibile mediante il ritorno alla genesi delle condizioni, che non si trovano nella stessa dimensione dello stato di cose giudicato o asserito”<sup>216</sup>.

L'assolutismo preteso dai positivisti (vecchi e nuovi) per l'oggettività dei risultati delle loro ricerche si inserisce all'interno di quella visione dicotomica di scienze avalutative dei fatti e decisioni irrazionali che origina dal tentativo positivista di distinguere il “positivo” dall'immaginario, dall'incerto, dal vano, dal relativo. Così si separa la scienza dalla metafisica, eliminando dalla prima i problemi privi di senso (non positivi), le cosiddette questioni *esterne* – come ad esempio quella della corrispondenza con una realtà esterna – giudicate alla stregua di pseudo-problemi di tipo metafisico-assoluto<sup>217</sup>. La pecca principale di tale impostazione è per Habermas quella di dare per scontata l'“avalutatività” (*Werfreiheit*) delle scienze empiriche, che consiste nel:

“voler legare l'apparenza oggettivistica alle osservazioni espresse nelle proposizioni protocollari: cioè in esse deve essere dato in modo attendibile un elemento evidentemente *immediato*, senza aggiunte soggettive”<sup>218</sup>.

Come vedremo nel corso del prossimo capitolo, quest'idea ristretta di oggettività proposta dal positivismo porterebbe ad un'etica non-cognitivistica che Habermas rifiuta, sostenendo che anche per problemi valutativi è possibile aspirare ad una forma di oggettività, pur trattandosi di un'oggettività non metafisica (reale in sé e per sé) ma da considerarsi come accordo intersoggettivo. Questo salvataggio dell'oggettività sia dal vortice relativista che dai pericoli di un'ipostatizzazione metafisica permette di sperare ancora in delle risposte razionali (e sottratte al dominio) anche per ambiti etici e politici che non sono da relegare nel “non senso” come vorrebbe un positivismo estremo, ma chiedono risposte valide oggettivamente, alla pari dei problemi scientifici.

---

<sup>216</sup> Habermas 1968, p. 90, tr. it. p. 70.

<sup>217</sup> Cfr. Parrini 2002, p. 90 con riferimento a Carnap.

<sup>218</sup> Con la sua teoria degli interessi conoscitivi, Habermas mostrerà che “le proposizioni protocollari non sono affatto riproduzioni di fatti in sé [*Tatsachen an sich*], ma esprimono piuttosto successi o insuccessi dell' *nostre* operazioni”, Habermas 1965a, p. 1146, tr. it. p. 50, corsivo mio. L'avalutatività, incarnata magistralmente dal positivismo, è un'ideologia perché dimentica i suoi veri interessi e fornisce un'immagine falsata della scienza (quanto a oggettività). Il dibattito su tale concetto nasce con Weber 1922. Pur condividendo con il positivismo ottocentesco il privilegio dato alla razionalità scientifica, il neo-positivismo (R. Carnap e A. J. Ayer) se ne differenzia per l'attenzione prestata all'aspetto logico-linguistico dell'attività scientifica.

#### 1.1.4 Le origini dell'avalutatività: il concetto di teoria pura

L'idea di una scienza avalutativa a cui fanno appello i positivisti è la veste contemporanea con cui si presenta il presupposto classico di una teoria pura cui fare appello come obiettivo ideale. Tuttavia, se si guarda bene al significato con cui nacque tale concetto nella filosofia greca, ci si accorge che l'avalutatività moderna tradisce – più che mantenere – il senso classico di teoria (pura), dal momento che nella nuova forma essa taglia il legame con la prassi che costituiva inizialmente il valore della auspicata purezza della teoria stessa. Tale concetto ha radici molto lontane che Habermas ricostruisce a partire dalle filosofie di Parmenide e di Platone.

##### 1.1.4.1 Teoria pura

Secondo il filosofo francofortese, nella filosofia greca si usava il termine *theoria* riferendolo alla “contemplazione” di un *kosmos* distinto da tutto ciò che è caduco, instabile e incerto<sup>219</sup>. Così concepito, il *kosmos* è una regione ontologica (nel senso generico di insieme di cose) assoluta, ovvero indipendente dal regno umano dell'imperfezione e della mutevolezza. Esso è quel mondo ideale presupposto dal pensiero mitico e che si fa valere come metro ideale di giudizio e di comportamento. In questo modo:

“La teoria penetra nella prassi della vita attraverso l'adeguamento [*Angleichung*] dell'anima al movimento ordinato del *kosmos*: la teoria imprime la propria forma alla vita, si riflette nel contegno di chi si sottomette alla sua disciplina, nell'*ethos*”<sup>220</sup>.

Il problema consiste nel giungere a quest'adeguamento del mondo umano al mondo ideale (*kosmos*). Si tratta di un adeguamento sia pratico (comportamento) che teorico (giudizi), per ottenere il quale è necessaria una conoscenza dell'ordine ideale delle cose (incarnato nel *kosmos*) a cui adeguare l'ordine reale<sup>221</sup>. Presupposto fondamentale per sviluppare questo tipo di “vita giusta” è una conoscenza *pura* dell'Essere *puro*, il cui raggiungimento è a sua volta dipendente dall'assunzione di un atteggiamento teoretico *puro*, ovvero libero dal dogmatismo, dall'influsso degli *interessi* naturali della vita pratica e di valori diversi da quello cognitivo. La vita pratica, per adeguarsi al vero (inteso qui anche come fonte di bene) necessita di un atteggiamento contemplativo (staccato dalle esigenze pratiche) che sappia indicare “la retta via”.

---

<sup>219</sup> Cfr. Habermas 1965a, p. 1139, tr. it. p. 43: se la *doxa* è la conoscenza del mondo caduco e mutevole, il *logos* si rivolge invece allo studio dell'Essere.

<sup>220</sup> Ivi, p. 1140, tr. it. p. 44.

<sup>221</sup> Il *kosmos* può esser inteso come più o meno reale quanto ad esistenza *attuale*, passando così da concezioni *idealiste* a posizioni *realiste* per cui l'adeguamento non è tanto ad idee astratte ma ad una realtà di cose/valori già esistenti in un piano (separato) della realtà.

In questo senso la teoria pura ha un senso emancipativo che si fa valere sia nel suo atteggiamento iniziale (a priori), ma anche nelle ricadute pratiche (a posteriori) che tale contemplazione deve avere, sulla base della convinzione che la conoscenza del *kosmos* (ordinato) è il mezzo per la realizzazione speculare di tale ordine anche nel mondo umano (valutato prioritariamente come disordinato). Tale legame con la dimensione pratica è infatti connaturato all'origine del significato di teoria (pura) poiché questa doveva purificare dalle

“connessioni di interesse di una prassi instabile e casuale [...] l'atteggiamento della teoria pura, che promette appunto la purificazione da tali affetti, acquista un nuovo senso: una contemplazione disinteressata significa allora, evidentemente, emancipazione. Svincolare la conoscenza dall'interesse non doveva tanto depurare [*reinigen*] la teoria dagli offuscamenti della soggettività [*Trübungen der Subjektivität*], quanto al contrario sottoporre il soggetto a una purificazione estatica dalle passioni”<sup>222</sup>.

La purificazione teoretica necessaria all'atteggiamento contemplativo si ripercuote come purificazione pratica nel momento in cui la purezza teoretica permette di cogliere il *kosmos* e così illuminare sulle modifiche da apportare anche – e soprattutto – alla vita pratica.

Questa è in sostanza la risposta platonica all'interrogativo circa l'efficacia pratica della filosofia: nulla è più pratico della stessa teoria. Infatti, l'immersione contemplativa nella visione del cosmo aveva un significato non tanto scientifico quanto soprattutto religioso: “La teoria promette un processo di formazione che è via di conoscenza e di salvezza nello stesso tempo”<sup>223</sup>. L'anima compirebbe allora una catarsi dal momento che ascendendo verso le idee si purifica dagli interessi e dalle passioni inferiori. Secondo Habermas è la ricaduta pratica della teoria pura che è stata mal compresa nel corso dei secoli e ad essa egli vuol far riferimento per ristabilire quel senso pratico di teoria che era chiaro agli inizi, a dispetto della sua interpretazione moderna. Tale senso, viene recuperato soltanto da Karl Marx, che nelle *Thesen über Feuerbach* espone un vero e proprio manifesto programmatico di una nuova concezione della teoria (filosofia), particolarmente esplicito nell'undicesima tesi (“I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo”)<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Habermas 1965a, p. 1144, tr. it. p. 48. Al centro c'è l'idea socratica che chi conosce il bene non può non agire bene, definita “determinismo etico” da De Caro 2009, p. 14.

<sup>223</sup> Habermas 1999, pp. 319-320, tr. it. pp. 313-314.

<sup>224</sup> Marx 1845. Per mantenere il filo col capitolo precedente: il *kosmos* è quel “*Ready-Made World*” che il realista metafisico presuppone come *truth-maker* delle nostre pretese di verità; la teoria pura corrisponde alla sua unica descrizione vera e il processo di purificazione a cui è sottoposto il processo conoscitivo mira a portare lo stesso a quel punto di vista dell'Occhio di Dio da cui solo è possibile cogliere l'ordine del *kosmos*.

#### 1.1.4.2 La *theoria* nella scienza moderna

La scienza moderna (Galileo) eredita dal mondo greco quest'aspirazione alla libertà da giudizi di valore, pur perdendo il legame tra *theoria*, *kosmos* e *praxis*. Questa separazione inizia con l'avvento delle religioni universali. Infatti se nel mondo greco il sapiente era l'unico ad essere in grado di percorrere la via della salvezza attraverso la conoscenza teoretica, con questo taglio elitario la filosofia “non può tenere il passo delle religioni di salvezza”<sup>225</sup>, che con la loro apertura alle masse e all'universalità si offrono come i garanti di una salvezza non elitaria. In questo modo la filosofia si ritira sempre più nei suoi compiti cognitivi, concependo la teoria *solo* come via di conoscenza e non anche (e soprattutto) come percorso di salvezza. Dei due sensi emancipativi della teoria resta ora solo quello preliminare *a priori*, legato alla disposizione necessaria di purezza per accedere ad una conoscenza quanto più possibile avalutativa, in grado di cogliere *le cose come stanno* senza compromissioni di sorta. Di ciò rimane traccia nel presupposto avalutativo delle scienze che si presenta come separato da quella finalità pratica che ne mostrerebbe invece l'originario carattere valutativo, ovvero sottoposto ad una finalità diversa dalla pura conoscenza disinteressa. Infatti:

“Ciò che un tempo doveva costituire l'efficacia pratica [*praktische Wirksamkeit*] della teoria viene ora vietato metodologicamente. La concezione della teoria come processo di formazione [*Bildungsvorgang*] è diventata inautentica [*apokryph*]<sup>226</sup>.

Della doppia valenza emancipativa della teoria pura (a priori e a posteriori) viene meno adesso il risvolto pratico-emancipativo che chiudeva il cerchio: essa era pura solo per essere realmente pratica, mentre la sua purezza è ora inautentica, mancando la motivazione pratica su cui si innestava questo bisogno di purezza. La causa dell'inautenticità cui è ora destinato il vecchio concetto di teoria pura si lega alla distinzione – ora insuperabile – tra essere e dover essere, tra fatti e valori, un tempo colmata dalle ricadute pratiche della teoria.

Manifesto di questo mutato atteggiamento è la cosiddetta legge di Hume, che incarna questo spirito moderno sostenendo la tesi secondo cui bisogna tenere separate le proposizioni descrittive da quelle prescrittive. In sostanza, la concezione della teoria come un “processo di formazione personale” è diventata inautentica, convinti che essa viene estraniata dal suo compito cognitivo puro (che è l'unico legittimo) se mira ad avere delle ricadute nella prassi<sup>227</sup>. È questo il senso moderno di teoria che verrà ereditato dal positivismo, il quale si appropria del “senso metodico dell'atteggiamento teoretico” (*den methodischen Sinn der theoretischen Einstellung*) e dell’“assunto ontologico fondamentale [*ontologische Grundannahme*] di una struttura del mondo indipendente dal conoscente” ma perde la connessione di “*theoria e kosmos, mimesis e bios theoretikos*”<sup>228</sup>.

<sup>225</sup> Habermas 1999, p. 320, tr. it. p. 314.

<sup>226</sup> Habermas 1965a, p. 1142, tr. it. p. 46.

<sup>227</sup> Ibid, cfr. Hume 1793.

<sup>228</sup> Ibid.

#### 1.1.4.3 Illuminismo: ideologia e riflessione contro la *purezza*

Continuando a seguire il destino del concetto di teoria nel corso della storia delle idee, si nota come il cambiamento che giunge con la modernità prosegue nell'Illuminismo, col cui termine si intende proprio quella forma di pensiero che si fa guidare dall'interesse alla liberazione (rischiaramento) da qualunque costrizione imposta dall'esterno (pregiudizio, ignoranza, superstizione).

Tale interesse è finalizzato a favorire il raggiungimento della purezza della teoria, pur mancando ad esso il recupero della finalità pratica<sup>229</sup>. Tuttavia, l'Illuminismo ha già in sé stesso la via per il suo superamento: con la nascita del concetto di ideologia (al cui oscurantismo cui esso si oppone per definizione) si prefigura l'abbandono di questa dicotomia rigida tra teoria pura e prassi interessata grazie al concetto di riflessione *critica* con cui si intende una conoscenza pura ma finalizzata all'emancipazione pratica. Questo concetto pone le sue basi nelle filosofie di Kant, Hegel e Marx, autori accomunati da un interesse alla “comprensione critica di rapporti di forza la cui oggettività deriva solo dal fatto che non sono consapevoli”. In essi prende vita il superamento stesso dell'Illuminismo che, con una fede nella ragione pura, reputa possibile arrivare ad uno stato di rischiaramento ed emancipazione totale, recuperando così le finalità pratiche della teoria che erano state perdute<sup>230</sup>.

#### 1.1.4.4 Impurità dell'Illuminismo

Per Habermas tale *castità* dagli interessi tipicamente moderna non è possibile poiché la stessa volontà di liberazione – che è evidente nell'atteggiamento scientifico moderno – è frutto di un interesse, di una decisione, e di giudizi di valore. Dunque l'indipendenza e avalutatività che la modernità associa al concetto di teoria pura è un fallimento in partenza. Lo stesso presupposto del concetto classico di teoria – che il mondo umano è disordinato, in opposizione a un supposto *kosmos* ordinato – è frutto di un giudizio di valore che preclude un'assoluta avalutatività per la teoria che ne deriva. Habermas supera l'ottimismo illuminista perché, a dispetto della pretesa purezza della critica illuminista, dietro questa lotta per la liberazione dall'oscurantismo egli intravede ancora un interesse ben determinato, un interesse emancipativo che origina da una *decisione* per la liberazione, reputata uno scopo *valutativamente* degno di essere perseguito:

“La critica non avrebbe il potere di spezzare la falsa coscienza se non fosse spinta da una *passione della critica* [*Leidenschaft der Kritik*]. All'inizio c'è l'esperienza del dolore e della necessità, e l'interesse al superamento della situazione opprimente”<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> Questa definizione dell'Illuminismo viene da Kant 1784, contributo del filosofo di Königsberg al dibattito intorno alla domanda che dà il titolo al suo intervento (“Che cos'è l'Illuminismo?”), negli anni 1783-84, alla *Berlinische Monatsschrift*. Secondo Habermas, “Kant concepisce in senso generale la *liquidazione critica* (*kritische Auflösung*) di una nozione illusoria del mondo e di sé come un processo di *illuminismo*, che non segna alcun progresso, bensì una perdita di ingenuità”, Habermas 1999, p. 193, tr. it. p. 187.

<sup>230</sup> Cfr. il primo capitolo di Habermas 1968, pp. 11-59, tr. it. pp. 7-67. Secondo Habermas, quest'interesse critico risale a D'Holbach 1770 che parla di “inquinamento” (*Verseuchung*) dello spirito ad opera dei pregiudizi.

<sup>231</sup> Habermas 1968, p. 286, tr. it. p. 228.

Nel volere ciò che è razionale vi è un *volere*, una decisione secondo valori, per cui non si esce dal circolo degli interessi nemmeno nel volersi emancipare da essi, e l'idea di una ragione pura ed avalutativa – cui ancora l'Illuminismo tende – risulta una mera illusione. I limiti dell'Illuminismo allora sono appena sotto la superficie della sua autoconsapevolezza e manca davvero poco, secondo Habermas, affinché essi, venendo allo scoperto, portino a compimento il progetto illuminista rischiarandolo dai suoi stessi pregiudizi. Questa impossibile avalutatività dell'interesse guida dell'Illuminismo (l'emancipazione), il cui dato può costituire – a seconda dei punti di vista – il fallimento (post-moderno)<sup>232</sup> o la piena realizzazione del criticismo (Habermas), può emergere solo una volta che l'Illuminismo diventa autoriflessivo.

Per tale autoriflessività, tuttavia, bisognerà attendere lo sviluppo Novecentesco della teoria critica di cui emblema è la *Dialektik der Aufklärung* di Adorno e Horkheimer, con cui l'Illuminismo applica la riflessione critica a sé stesso e trova così i suoi condizionamenti latenti<sup>233</sup>.

### 1.1.5 La fine dell'ideale di purezza: l'autoriflessione

Solo con un'autoriflessione è possibile portare allo scoperto (illuminare) i rapporti di dipendenza imposti dall'esterno e quelli non consapevoli e imposti dall'interno (ad esempio inerenti alla stessa attività conoscitiva). Per questo motivo:

“Noi chiamiamo 'autoriflessione' anche la ricostruzione razionale di indispensabili condizioni soggettive di prestazioni epistemiche [*notwendig subjektiver Bedingungen von epistemischen Leistungen*], o la liquidazione critica di illusioni eticamente rilevanti [*ethisch relevanten Selbsttäuschungen*], o il decentramento delle rispettive prospettive che viene richiesto dai partecipanti a un discorso pratico”<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> Il rapporto habermasiano con la cultura post-moderna si sviluppa essenzialmente sul tema del “progetto filosofico della modernità”. L'esito di tale progetto è un fallimento per i post-moderni, mentre per Habermas è ancora possibile riabilitare il programma illuminista di emancipazione, dal momento che è ancora possibile salvare un concetto di ragione, seppur demitizzato. L'antifondazionalismo post-moderno è di tipo radicale, poiché rigetta sia la questione *dell'origine* che quella della *validità* della conoscenza, mentre Habermas intende salvare almeno la seconda. Testo chiave per comprendere il rapporto di Habermas con la modernità è Habermas 1985 mentre caposaldo del pensiero post-moderno è Lyotard 1979.

<sup>233</sup> Come ricorda Bubner 1982, il concetto di teoria critica nella filosofia di Habermas è ambiguo perché si rifà a due significati del termine critica e deve tenerli insieme. Si tratta da un lato del significato kantiano di critica come test di legittimità e dall'altro di quello hegeliano come negazione (momento interno alla dialettica tra teoria e prassi). Sullo stesso punto cfr. Swindal 1999, p. 117, dove si sostiene che Habermas userebbe il senso kantiano nella sua formulazione degli interessi costitutivi della conoscenza e quello hegeliano nelle analisi delle teorie emancipative di Freud e Marx. Secondo Ottmann 1982, p. 84, solo nell'interesse emancipativo (che troverà il proprio *locus* nella dimensione illocutiva del linguaggio, una volta compiuta la svolta comunicativa degli anni '70) si ha la convergenza dei problemi di una critica che è sia teoria della conoscenza (Kant) che liberazione critica in un contesto storico (Hegel).

<sup>234</sup> Habermas 1999, p. 187, tr. it. p. 182.

L'Illuminismo allora si realizza solo due secoli dopo, estendendo la vena critica che lo caratterizza alle sue stesse condizioni di possibilità. Il risultato di questa operazione è che l'Illuminismo, pur con la sua forza rischiaratrice, presuppone ancora l'idea di una teoria pura e avulsa dalla pratica ma dipende da interessi *costitutivi* extra-cognitivi che portano immancabilmente al fallimento ogni tentativo di raggiungere un punto di vista dell'occhio di Dio che è *oltre* rispetto alle possibilità umane. L'idea di una teoria pura è allora qualcosa che la filosofia deve lasciarsi alle spalle, e può al massimo essere un mero ideale regolativo. Tale purezza non è più raggiungibile nemmeno attraverso un criticismo rigoroso come quello illuminista, dal momento che l'impurità – la compromissione con valori che ne inficiano la neutralità e l'universalità – si annida in questo stesso criticismo che, nel suo voler essere avalutativo, mostra la dipendenza da un interesse all'emancipazione: “La ragione in lotta con il dogmatismo ha decisamente fatto proprio questo interesse: non lascia fuori di sé il momento della decisione”<sup>235</sup>. L'unica cosa che ci è possibile è fare i conti con i limiti cui siamo sottoposti come umani è cercare, entro questi limiti, di dare alle nostre conoscenze una veste di oggettività<sup>236</sup>. A cosa bisogna rinunciare dunque, una volta presa coscienza della limitatezza dell'uomo che non può mai rendersi puro ed *ab-solutus*? Dovremmo rinunciare all'idea di una teoria pura senza far venir meno l'interesse critico-emancipativo che è connaturato all'essere *umano* dell'uomo. Nel far questo, bisogna rinunciare anche ad intendere la lotta contro il dogmatismo come la lotta contro gli interessi *tout court*, pena il rischio di trovarsi impigliati in un paradosso da cui non è facile uscire: nel momento in cui la stessa lotta contro il dogmatismo dipende da un interesse, se continuiamo a intendere la teoria critica come l'eliminazione di ogni rapporto di dipendenza dovremo criticare anche la stessa teoria critica che dipende dall'interesse all'emancipazione. Il teorico di una separazione radicale tra fatti e valori si troverebbe di fronte ad una situazione imbarazzante, se confrontata con il senso comune: da un lato, se a quest'interesse emancipativo non troviamo un motivo, esso resta ingiustificato e in quanto tale non valido; d'altro canto, se ad esso troviamo un motivo, diventa non valido (in senso assoluto) perché non è più un interesse puro e disinteressato. È molto più ragionevole allora abbandonare l'idea di una teoria pura e immergersi nella ricerca di un'oggettività che non può mai dirsi a-valutativa<sup>237</sup>.

<sup>235</sup> Habermas 1963c, pp. 307-308, tr. it. p. 78.

<sup>236</sup> È per questo suo tentativo di non abbandonare l'ideale di oggettività che Habermas si riferirà a se stesso come un anti-positivista non disfattista, Habermas 1988g, p. 182, tr. it. p. 178. La stessa critica dell'ideologia è “interessata”, cfr. Habermas 1963c, p. 320, tr. it. p. 90.

<sup>237</sup> Ivi, p. 321, tr. it. p. 91. Habermas tenterà, negli anni '70, la via di una fondazione “scientifica” dell'interesse all'emancipazione risalendo ad una natura “emancipativa” del linguaggio. Questo è per supportare il bisogno di fondare la teoria critica (e quindi la possibilità di emancipazione) sulle basi sicure di una scienza che sia al di sopra delle contese umane, piuttosto che attraverso postulare dei “dover essere” difendibili solo attraverso schemi escatologici di filosofia della storia (Marx) o esporsi a critiche contestualiste. Consapevole dei limiti di una tale ricostruzione, Habermas parla piuttosto di una teoria *quasi-scientifica*. Cfr. Rasmussen 1990, tr. it, pp. 19, 37 e 63.

L'obbiettivo che l'autore francofortese si pone nel caso specifico della critica al positivismo è quello di applicare ad esso l'autoriflessione e mostrare così che le scienze empiriche (nel caso specifico soprattutto le scienze sociali-empiriche) possono pretendere un'oggettività de-mitizzata (non fondazionalista ma fallibilista), senza arrogarsi il monopolio del sapere scientifico. Questo perché il loro approccio alla realtà non è puro ma si situa all'interno di uno tra tanti possibili interessi che muovono la conoscenza. Infatti, contrariamente alla proclamata avalutatività che ne danno i positivisti, anche le scienze empiriche, al pari di tutte le altre attività umane, hanno al loro interno un nucleo decisionista forte a causa del quale non possono pretendere il ruolo di scienza pura, incontaminata e sganciata dagli interessi umani.

Alla fine dell'analisi habermasiana è proprio il concetto di scienza che esce ridimensionato ma non distrutto: se è vero che il processo di oggettivazione della realtà cui le scienze empiriche mirano (con finalità manipolatorie) non è un'attività pura (essendo piuttosto un'attività sempre legata ad interessi e quindi mai avalutativa) non bisogna cadere nel vortice delle posizioni ermeneutiche, post-moderne o post-positiviste in cui tutto è destinato a restare contestuale e quindi a non poter raggiungere l'universalità che caratterizza una conoscenza vera. Infatti, pur riconoscendo all'ermeneutica il pregio di considerare il linguaggio non come il limite ma come la *chanche* della comprensione, Habermas gli attribuisce il difetto di avanzare pretese di validità *meramente* contestuali. Habermas vuole riconoscere alla riflessione (formale) una forza tale da poter criticare i contenuti della tradizione in cui si muove attraverso il richiamo ad un ideale capace di rimodellare la *datità* da cui parte la lingua<sup>238</sup>.

Allo stesso modo, il post-positivismo, pur nella diversità dei suoi interpreti (Kuhn, Lakatos, Feyerabend) sostiene l'idea che i fatti si danno solo all'interno di teorie, sviluppa attenzione per le condizioni storiche del sapere scientifico e si focalizza sui condizionamenti extra-scientifici della scienza che la rendono un'attività impura (agli occhi dei sostenitori di posizioni scientiste). Il francofortese rifiuta l'idea kuhniana di incommensurabilità dei paradigmi (definiti come insiemi di teorie, valori e tecniche riconosciute come valide da una particolare comunità di ricerca): i cambi di paradigma ci sono, sostiene il francofortese, ma non avvengono per ragioni extra-scientifiche quanto per buone ragioni argomentative. In questo modo, dandosi un senso non casuale con cui cambiano i paradigmi, è possibile parlare di paradigmi commensurabili<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> Cfr. Habermas 1971a, e Habermas 1973.

<sup>239</sup> Habermas 1964, p. 652, tr. it. p. 154. Secondo il filosofo statunitense Kuhn, i paradigmi sono incommensurabili perché mancano criteri meta-paradigmatici per il confronto e la valutazione degli stessi.

## 1.2. Il risultato dell'auto-riflessione dialettica: il contesto

### 1.2.1 Un contestualismo de-ideologizzante

“Io vorrei sostenere contro il positivismo il punto di vista che il processo di ricerca messo in atto dai soggetti appartiene al contesto oggettivo [*objektiven Zusammenhang*], che deve essere conosciuto, tramite gli atti del conoscere”<sup>240</sup>. Con questa frase Habermas manifesta esplicitamente il suo anti-positivismo e si pone a favore di un'idea olistica di conoscenza che già il suo maestro Adorno sosteneva a gran voce: “Come non è possibile separare quel tutto dalla vita [...] così è impossibile anche semplicemente comprendere nel suo funzionare un qualche elemento, senza avere un'idea del tutto”<sup>241</sup>.

L'errore che i due francofortesi ascrivono al positivismo è dunque quello di non assumere una prospettiva generale in cui gli atti conoscitivi vengono visti per quello che sono – condizionati e contestuali – escludendo qualunque possibilità di mitizzarli nel loro aspirare all'assolutezza. I processi di ricerca, infatti, sono sempre parte di un più grande contesto di vita che Habermas chiamerà *Lebenswelt* (richiamandosi alla filosofia di Husserl) da cui essi dipendono ed è questa forma di dipendenza che la dialettica deve mettere in luce secondo Adorno ed Habermas. Questo “mondo della vita” designa un regno di evidenze originarie, un mondo in cui siamo costantemente immersi come terreno del nostro esperire e operare pratico. È un mondo *immediatamente dato* in forma intuitiva e allo stesso tempo lavorato, coltivato dagli uomini e *storicamente determinato*, orizzonte di senso che ci è impossibile trascendere (così come ci è impossibile vestire la pelle di qualcun altro o raggiungere un punto di vista da nessun luogo). Esso è fatto di credenze condivise intersoggettivamente (solitamente concretizzate in simboli) e talmente “familiare” che i riferimenti al nostro sapere di sfondo sono automatici e spesso incosapevoli<sup>242</sup>.

Il legame con questa dimensione olistica e valutativa è l'insegna dell'anti-positivismo habermasiano dal momento che, in quanto parte di questo mondo vitale, le scienze possono aspirare ad una purezza mai totale, non potendo sganciarsi completamente dagli orientamenti di valore e dai presupposti che esse ereditano da quest'orizzonte di senso. Il motivo per cui è importante mostrare tale legame di dipendenza sta nel fatto che solo così è possibile mostrare *criticamente* la “non verità esistente”, ovvero *de-ideologizzare* ciò che *tacitamente* si fa passare per verità. Infatti, solo mostrando la dipendenza olistica e contestuale di ciò che si fa passare per verità assoluta è possibile riportare nella giusta dimensione i risultati della scienza che l'ideologia positivista vorrebbe *reificare*.

---

<sup>240</sup> La citazione di Adorno è fatta da Habermas 1965, p. 291, tr. it. p. 105 riferendosi ad Adorno 1962, p. 251.

<sup>241</sup> Ivi, p. 653, tr. it. p. 155.

<sup>242</sup> Come mette in luce Lecis 2004, p. 172, il concetto di *Lebenswelt* arriva ad Habermas filtrato dalla sociologia di Alfred Schütz (Luckmann, Schütz 1979) in cui esso perde la prospettiva soggettivistica di Husserl. Habermas 1981, II, pp. 199-201, tr. it. pp. 721-723 individua tre caratteri strutturali del mondo della vita, dopo averlo definito come composto di “convincimenti di sfondo diffusi e a-problematici” (*unproblematischen intergrundüberzeugungen*): “familiarità ingenua” (*naive Vertrautheit*), “condivisibilità intersoggettiva” (*intersubjektiv geteilten Welt*) e “intrascendibilità” (*die Grenzen der Lebenswelt lassen sich nicht transzendieren*). Sul concetto di *Lebenswelt* in Habermas cfr. Giovagnoli 2000, pp. 23-52 e 131-184.

Come dice Habermas, in maniera abbastanza iconica, “Il fine di una critica dell'ideologia [...] è di trovare la rima decisionista [*dezisionistischen Reim*] ad ogni verso dogmatico [*dogmatischen Vers*]”, ovvero l'interesse emancipativo è critico perché va al di là del dato (che si presenta come dogma) mostrandone il carattere ideologico (ovvero la sua contingenza), sfatandone quindi il carattere necessario-assolutistico con cui ci si presenta<sup>243</sup>. Per questo Habermas giudica fondamentale muovere la sua teoria critica in forma dialettica verso l'ideologia positivista e mostrarne la natura di ideologia. Come sottolinea Antonio Ponsetto:

“il manifestarsi, nella scienza, di un interesse guida della ragione, permette di comprendere come la proclamata autosufficienza della scienza positivista si dimostri fondata su un presupposto dogmatico, derivante da una mancata domanda critica circa i fondamenti della scienza stessa”<sup>244</sup>.

Abbiamo già visto i problemi di un concetto puro di teoria verso cui il positivismo, in maniera scientifica, pretende di portare la scienza. È proprio contro concetti simili, ancora metafisicamente *incantati*, che Habermas vuol far valere il potere smascherante della dialettica ereditata da Adorno come quel tentativo di comprendere in ogni momento l'analisi particolare come parte di un processo sociale generale. Ad esempio, se gli interessi che di volta in volta guidano la conoscenza non possono essere sospesi ma tutt'al più conosciuti, essi devono “esser posti sotto controllo, criticati o legittimati come interessi oggettivi a partire dalla connessione di tutta la società [*gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang*]”<sup>245</sup>. La riflessione su tali interessi è quindi dialettica perché li riporta al loro contesto d'origine e di senso in cui *soltanto* trovano oggettività e significato: come la dialettica hegeliana, questo tipo di riflessione riporta l'universale al particolare, e consente il valore oggettivo del particolare senza spezzare i legami coi suoi presupposti inevitabilmente particolari.

Si tratta, in poche parole, di mantenere legati i due poli del dibattito, così che è possibile sia un'*oggettività soggettivizzata* (ovvero in contesto) che una *soggettività oggettivante*, ovvero capace di realizzare conoscenza oggettiva, i cui risultati però, non possono recidere le loro radici contestuali. Ecco il potere contestualizzante, e quindi smascherante e de-ideologizzante, della dialettica; eppure, all'interno di tale orizzonte post-positivista qualcosa di *positivo* resta: il valore della scienza come guida delle nostre pratiche epistemologiche. In questo modo Habermas demistifica il concetto di scienza da retaggi dogmatici e fideisti senza ricadere in quelle posizioni marcatamente relativiste o nichiliste di matrice ermeneutica, post-positivista o post-moderna.

---

<sup>243</sup> Habermas 1963c, p. 318, tr. it. p. 88. Essa smaschera le false razionalizzazioni del de-razionalizzato.

<sup>244</sup> La citazione è tratta da Ponsetto 1984, p. 94. Habermas non accetta il termine anti-scientismo per definire la sua posizione, e preferisce quello di una “strategia di aggiramento” (*Umgehungsstrategie*): “si deve far capire al positivista che ci si è già appostati dietro le sue spalle”, Habermas 1964, p. 657, tr. it. p. 159.

<sup>245</sup> Habermas 1965, p. 309, tr. it. p. 130.

## 1.2.2 La dicotomia fatto/valore

Il postulato dell'avalutatività con cui i positivisti pretendono di rispolverare una ragione *disinfettata* presenta anche altri problemi che derivano, secondo Habermas, dall'assumere una teoria della verità come corrispondenza e dal ritenere che questa corrispondenza sia pura e neutrale<sup>246</sup>. Il postulato di *avalutatività* può essere interpretato come la presupposizione di un dualismo tra leggi naturali e norme sociali, seguendo la critica di Popper ai presupposti empiricisti del neopositivismo. Le prime sono intese come indipendenti dall'influsso di soggetti agenti, mentre le seconde come valide solo mediante riconoscimento da parte dei soggetti agenti, secondo l'idea che "a un mondo non-normativo viene imposto un rilievo normativo, come un mantello gettato sulla sua nudità da agenti che formano preferenze, emanano ordini, concludono accordi, lodano e biasimano, stimano e valutano"<sup>247</sup>.

Le norme infatti, non fanno parte della natura; la volontà di esseri intelligenti le impone alle disposizioni e ai modi di comportamento naturali<sup>248</sup>. Da esso si sviluppa un dualismo tra *conoscenza* e *decisione*, tra essere e dover essere, tra linguaggio descrittivo e prescrittivo. Per i positivisti questi due ambiti sono autonomi e di conseguenza anche i giudizi che ne scaturiscono sono tra loro indipendenti. Essi si dividono in:

- quelli con cui conosciamo
- quelli con cui riconosciamo/valutiamo leggi.

Secondo Habermas, seguendo quest'impostazione si ottiene che solo i primi possono essere veri o falsi, mentre i secondo non si basano su una conoscenza (scientifica) autentica quanto, piuttosto, su una decisione. Così come da una parte le questioni pratiche non possono essere decise scientificamente, è opinione dei positivisti che dall'altra, ovvero nella conoscenza di uniformità empiriche, non vi sia nulla di valutativo/decisionale: una volta dato un scopo, le scienze empiriche verificano in maniera avalutativa i rapporti tra grandezze empiriche, mentre la scelta dello scopo resta incontrollabile scientificamente e non ha a che fare col procedimento scientifico.

In quest'orizzonte dualista l'unica conoscenza attendibile sembra essere quella delle scienze empiriche rigorose; ciò è dovuto proprio al suo essere disinfettata dalle *impurità decisionistiche* che guidano le non-scienze. Ma da quest'idea emergono alcuni problemi<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> Habermas 1964, p. 650, tr. it. p. 152.

<sup>247</sup> La citazione è tratta da Habermas 1999, p. 147, tr. it. p. 142, con riferimento a Brandom 1994, p. 48. L'analisi dell'avalutatività positivista è data da Habermas 1965, p. 300, tr. it. p. 117, riferendosi a Popper 1963. Habermas mette in luce anche il retaggio positivista in cui è ancora incagliata la filosofia popperiana: "Egli assume l'indipendenza epistemologica dei fatti dalle teorie [...] di conseguenza le prove controllano le teorie rispetto a fatti 'indipendenti'", Habermas 1964, p. 639, tr. it. p. 138.

<sup>248</sup> Fatti e norme sono due poli ideali la cui utilità teoretica non deve oscurare le difficoltà di una divisione netta tra natura e cultura: fino a che punto siamo liberi nella creazione di norme e non piuttosto determinati dalla natura stessa?

<sup>249</sup> Cfr. anche Putnam 2002. L'autore illustra il retroterra empirista di tale dicotomia (riportandola alla legge di Hume) e mostra come, passando per la distinzione analitico/sintetico, essa viene ereditata poi

A ben vedere, infatti, la stessa disposizione razionalistica su cui si basa la scienza non è *data* ma scaturisce da una scelta di valore, per cui in definitiva non esiste una ragione pura, avalutativa, capace di purificare il pensiero e il giudizio da qualunque compromissione con valori e interessi, ma esiste una “ragione decisa” (*eintschiedener Vernunft*), nel senso di indirizzata sempre verso qualcosa reputato valido, mai astratta e solamente contemplativa<sup>250</sup>. Altro problema che viene posto al positivismo è quello dei *criteri* con cui operano le scienze empiriche. I positivisti bloccano la riflessione ai confini della scienza, ma così facendo lasciano la vita in balia del mero arbitrio escludendone la razionalità, relegata solo a questioni fattuali/scientifiche e non morali/pratiche. Secondo Habermas, invece, la riflessione può essere estesa anche al campo dei valori (reputato dai positivisti *irrazionale*). Se non si desse questa possibilità, infatti, tutto il progetto habermasiano di una teoria critica non avrebbe senso, poiché la critica dell'ideologia, in quanto questione pratica, sarebbe irrazionale e quindi destinata ad imporre un nuovo ordine non giustificato alla pari di quello che la critica si propone di sovvertire.

Affinché tale progetto abbia senso è necessaria la possibilità di *migliorare* l'ordine sociale, cosa che deve avvenire sui binari di una razionalità pratica che il positivismo esclude a priori.

### 1.2.3 Ricongiungere fatti e valori attraverso il discutere

Il *train d'union* tra la sfera dei fatti e quella dei valori è da trovarsi nei criteri di riflessione, riflessione che per Habermas assume sempre più la forma di una discussione. È nella riflessione-discussione, infatti, che valutativamente si scelgono i criteri di oggettività della scienza e i criteri di validità morale. Nella discussione su tali criteri si ha la coincidenza tra ambito del fattuale e quello del valutativo perché essi sono guidati dai valori con cui giudichiamo cos'è un fatto naturale e cos'è un fatto morale. Se tali criteri vengono relegati al campo meramente irrazionale dei valori, allora la stessa scienza che ne dipende subisce il contagio da parte di quest'irrazionalità. La decisione sull'oggettività, sui fatti, e sui criteri è dunque razionale o irrazionale? Essa non può essere imposta né logicamente né empiricamente (come suggerito rispettivamente da filosofie razionaliste ed empiriciste) e tuttavia non è irrazionale poiché si basa su buoni argomenti e quindi sull'uso della ragione. La validità empirica, infatti, non è qualcosa che ci viene dato ma origina da una *decisione* quanto più razionale possibile e tuttavia mai del tutto razionalmente pura, poiché sempre influenzata dal contesto e dai valori che lo forgianno e che ne sono allo stesso tempo il risultato.

---

dal positivismo.

<sup>250</sup> Habermas 1963c, p. 322. Le due traduzioni italiane del testo differiscono: nella versione pubblicata in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 406 si parla di una ragione “decisa”, mentre in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit. p. 93 si parla di ragione “impegnata”.

La conoscenza si basa quindi su un circolo inevitabile in cui non si può parlare di fatti *tout court* senza prima decidere *valutativamente* cosa può essere considerato tale<sup>251</sup>. Tale decisione è parte integrante del processo di ricerca che fa della scienza un'istituzione di uomini cooperanti e in comunicazione tra loro. È attraverso la comunicazione (sempre valutativamente guidata) che essi decidono cosa può pretendere validità scientifica e quindi avere un grado di relativa oggettività, così come nella morale è della bontà o malvagità di un'azione che si discute (come se fosse oggettiva).

Il lato empirico delle scienze, quindi, non è indipendente dai criteri (comunicativamente approvati) che esse applicano all'esperienza. Questo è il problema “della base empirica” della scienza, posto da Popper in *Logik der Forschung*, e riproposto da Habermas per mostrare che diversamente da quanto vorrebbe un empirismo rigoroso, le ipotesi non sono confrontate direttamente con un'esperienza pura e immediata ma solo con altre proposizioni. Secondo Popper, non esiste una giustificazione “empirica” cogente: in ogni singolo caso si deve decidere se l'accettazione di una proposizione è sufficientemente suffragata o no dall'esperienza. Tale decisione si basa su un consenso “temporaneo e revocabile” sulle proposizioni osservative rilevanti che è quindi un momento decisivo per la “fondazione” empirica della cogenza<sup>252</sup>. Pertanto, la validità empirica si basa su una decisione che dipende dall'integrazione di una proposizione in convinzioni contestuali, non problematiche e confermate implicitamente (costituenti lo sfondo della *Lebenswelt*) piuttosto che dal riferimento soltanto a motivi relativi ad un'osservazione singola che è impura nella sua stessa natura:

“Vana è la ricerca dell'esperienza originaria [*originären Erfahrung*] di un qualcosa di immediatamente evidente [*evidenten Unmittelbaren*]. Perfino la percezione più semplice non solo è preformata categorialmente [*kategorial vorgeformt*] dalla dotazione fisiologica, ma è determinata dall'esperienza precedente, da elementi tramandati e appresi [*Tradiertes und Gelerntes*] come anche da quelli anticipati, dall'orizzonte delle aspettative [*Horizont der Erwartungen*]”<sup>253</sup>.

È dunque impossibile parlare di avalutatività delle scienze empiriche poiché sono i valori stessi a *dare senso* ai fatti, alle osservazioni, alle procedure, e a farli contare in quanto fatti. I valori si impongono come validi perché sono scelti in comune (consenso) e razionalmente dai parlanti appartenenti allo stesso sfondo culturale e, in particolare, dipendono dall'idea condivisa di che cos'è una buona teoria:

---

<sup>251</sup> La distinzione tra contenuti descrittivi ed emotivi è sottoposta anch'essa a discussione. Da qui si inizia a intravedere la teoria consensualista della verità, insieme alla nozione di *Kreisprozess* che avrà un ruolo centrale all'interno della più recente teoria bifronte della verità sostenuta in Habermas 1999. Il rapporto circolare tra contesto e valori pone il nodo problematico della priorità dei valori sul contesto o viceversa: credo, più semplicemente, che si tratti di un'interscambio in cui i valori dipendono, olisticamente, da credenze e prospettive contestuali che a loro volta vengono rafforzate o indirizzate da valori.

<sup>252</sup> Popper 1959, citato da Habermas 1965, p. 302, tr. it. p. 120. Con toni che ricordano il realismo empirico di ascendenza kantiana, Habermas afferma che “la regione dello sperimentabile [*Region der Erfahrbaren*] viene stabilita in partenza da assunti teorici su una certa struttura in connessione con condizioni di prova. Qualcosa come fatti accertati [...] si costituiscono soltanto in un contesto preliminare d'interpretazione dell'esperienza possibile”, Habermas 1964, p. 641, tr. it. p. 140. Sul rapporto di Habermas con le teorie della cogenza scientifica si veda Rehg 2009.

<sup>253</sup> Habermas 1964, p. 638, tr. it. p. 136.

“le decisioni metodologiche possono essere discusse fondatamente [*mit Gründen*] solo quando ci siamo fatti in precedenza un concetto di una 'buona' teoria, di un'argomentazione 'soddisfacente', di un 'vero' consenso e di una prospettiva ermeneuticamente 'fruttuosa', concetto nel quale contenuti descrittivi e normativi sono ancora indistinti”<sup>254</sup>.

Con la centralità del consenso anche per le scienze empiriche, viene meno la pretesa di avalutatività con cui i positivisti vorrebbero caratterizzarle. Una volta appurata l'impossibilità di liberarsi integralmente da interessi e valori, per salvaguardare l'oggettività della ricerca scientifica rimane semplicemente il far sì che a guidare tale attività sia un interesse *soltanto* cognitivo. Il concetto di avalutatività viene allora deflazionato rispetto agli usi che ne fanno positivisti e scienziati. Non potendolo depurare da interessi, il consenso scientifico-razionale deve aspirare per lo meno a farsi guidare esclusivamente da un interesse epistemologico, ovvero dall'interesse ad una conoscenza quanto più oggettiva e precisa possibile, non influenzata da pregiudizi derivanti dalla tradizione, dall'etica o da elementi extra-cognitivi come il successo o la fama. Gli unici pregiudizi ammessi e tollerati all'interno della scienza sono quelli ineludibili legati al senso comune e a quelle ovvietà che gli uomini di scienza ereditano implicitamente dal loro contesto e di cui è impossibile liberarsi del tutto.

#### 1.2.4 Gli interessi guida della conoscenza

Ciò che preoccupa maggiormente Habermas sul versante epistemologico è contrastare lo scientismo positivista. A questo proposito egli sottolinea il legame di dipendenza tra la scienza oggettivante e il mondo prescientifico richiamandosi alle tesi di Edmund Husserl che, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, sostiene la caduta della distinzione tra il sapere rigoroso, relativo a ciò che non muta, e quello più instabile che riguarda “le cose umane” e quindi contingenti. Il padre della fenomenologia è infatti uno dei primi a rivolgersi contro l'oggettivismo delle scienze:

“A queste ultime il mondo appare oggettivamente come un universo di fatti, la cui connessione, basata su leggi, può essere colta in modo descrittivo. In verità, però, il sapere circa il mondo apparentemente oggettivo dei fatti è fondato trascendentalmente nel mondo prescientifico [*vorwissenschaftlichen Welt*]. I possibili oggetti dell'analisi scientifica si costituiscono a priori [*vorgängig*] nelle ovvietà [*selbstverständlichkeiten*] del nostro universo primario di vita”<sup>255</sup>.

L'“atteggiamento oggettivistico” (che rapporta enunciati teorici a dati di fatto) di cui Husserl accusa le scienze “fa sparire” (*unterschlägt*) il “quadro trascendentale” (*transzendentalen Rahmen*) entro cui soltanto si forma il senso delle proposizioni teoriche. Esse, appena comprese in relazione al sistema di riferimento cui fanno capo, vengono private dell'apparenza oggettivistica di cui erano investite poiché rendono visibile un interesse guida della conoscenza<sup>256</sup>.

<sup>254</sup> Habermas 1963c, p. 331, tr. it. p. 102.

<sup>255</sup> Habermas 1965a, p. 1142, tr. it. p. 46. Cfr. Husserl 1936.

<sup>256</sup> Indicare la specifica relazione tra regole metodologiche e processi di ricerca è “il compito di una teoria critica della scienza che sfugge alle trappole del positivismo”. Habermas 1965a, p. 1145, tr. it. p.

Habermas però è critico anche nei confronti di Husserl e del suo tentativo di mettersi al riparo dagli stessi interessi dell'universo della vita pratica che a suo avviso inficiano la pretesa oggettività delle scienze: egli pretende per la fenomenologia lo status di teoria pura (capace di liberarsi della rete di interessi della vita pratica) ma così facendo incorre nello stesso errore del positivismo. Piuttosto, per Habermas:

“L'oggettivismo [...] non viene spezzato, come si illudeva ancora Husserl, dalla forza di una *theoria* rinnovata, bensì soltanto dalla dimostrazione di quel che esso cela: la connessione tra conoscenza e interesse. La filosofia resta fedele alle sue grandi tradizioni, rinunciandovi”<sup>257</sup>.

Su questa linea, Habermas legge l'apparente oggettività forte delle scienze come la conseguenza del fatto che l'interesse, nella misura in cui funziona (o tecnicamente o praticamente), viene “confermato retroattivamente” (*rückwirkend bestätigt*), cioè viene stabilizzato attraverso un processo circolare (quanto più funziona, tanto più viene stabilizzato) e può perciò diventare talmente “scontato” (*selbstverständlich*) che “sparisce” (*verschwindet*)<sup>258</sup>.

Il fatto che l'interesse venga rimosso rientra ancora in questo stesso interesse: il processo di ricerca non vuole più avere a che fare se non con connessioni funzionali di grandezze covarianti, con leggi naturali. La pluralità degli “interessi guida della conoscenza” (*Erkenntnisinteressen*) rompe la presunzione metafisica di un'unica interpretazione vera del mondo, mettendo in luce il prospettivismo insito in qualunque forma di conoscenza: non vi è sapere che non sia radicato in un interesse. Habermas riconduce gli interessi guida della conoscenza a tre interessi generali che danno vita a tre diversi processi di ricerca – ovvero tre atteggiamenti oggettivanti verso il mondo – il cui legame con i rispettivi interessi guida è l'oggetto di studio di una teoria critica della scienza<sup>259</sup>. Proponendo uno schema comparativo degli interessi guida della conoscenza è possibile far emergere con chiarezza i tratti distintivi dei tre interessi habermasiani.

---

49.

<sup>257</sup> Ivi, p. 1153, tr. it. p. 58.

<sup>258</sup> Cfr. Habermas 1963b, p. 241, tr. it. p. 318. Secondo Petrucciani 2000, p. 53, Habermas sosteneva l'idea che gli interessi guidano la nostra conoscenza già in Habermas 1958.

<sup>259</sup> Habermas 1965a, p. 1145, tr. it. p. 49.

	<b>Interesse tecnico</b>	<b>Interesse pratico</b>	<b>Interesse emancipativo</b>
<b>concretizzazione</b>	scienze empirico-analitiche	scienze storico-ermeneutiche	scienze sistematiche dell'agire sociale
<b>finalità</b>	formulare prognosi per manipolare	consenso sul comprendere qualcuno/qualcosa, comunicare	autoriflessione
<b>aspetto valutativo</b>	i fatti rilevanti per le scienze sperimentali si costituiscono nell'ambito funzionale dell'agire strumentale	i fatti si costituiscono soltanto in rapporto ai criteri della loro constatazione	leggere i fatti con l'intento di riportarli alla loro stessa natura
<b>sapere prodotto</b>	informazioni	interpretazioni	analisi
<b>approccio</b>	vedere per prevedere (scienze naturali)	vedere per comprendere (critica d'arte)	vedere per liberare (psicoanalisi)

Per dare qualche cenno chiarificatore sulla tabella, possiamo dire che un interesse conoscitivo tecnico è implicato nelle scienze empirico-analitiche. Esse presentano connessioni ipotetico-deduttive di proposizioni con cui derivare leggi ipotetiche fornite di contenuto empirico. Tali scienze agiscono secondo una finalità tecnico-manipolativa con la quale producono un tipo di sapere prognostico (informazioni) adatto alla realizzazione di una disposizione tecnica su processi *oggettivati*. Ad esse però non viene meno quell'aspetto valutativo per il quale tali scienze non possono mai accedere alla realtà in sé ma sempre e solo ad una realtà pre-strutturata secondo criteri di rilevanza<sup>260</sup>. Per quanto riguarda l'interesse pratico, invece, esso si manifesta in quelle scienze la cui finalità principale è il comprendere secondo la categoria del senso. Si tratta di un'attività diversa dall'osservazione implicata dalle scienze empirico-analitiche perché qui si fa valere la prospettiva della prima persona (quella del partecipante e delle attività dialogiche) piuttosto che quella della terza persona (dell'osservatore). Diversamente da quanto avviene nelle scienze empirico-analitiche il ricercatore non resta esterno all'oggetto che cerca di comprendere ma ne viene in qualche misura coinvolto. Questo tipo di scienza è incarnato ad esempio dallo storicismo di Wilhelm Dilthey, a cui però Habermas rimprovera di restare ancora nel paradigma della filosofia della coscienza: per lui “il rivivere è in certa misura un equivalente dell'osservazione”, presupponendo dunque una teoria del rispecchiamento della verità sul modello positivista<sup>261</sup>.

<sup>260</sup> Ivi, p. 1146, tr. it. p. 50. Per l'esposizione del procedere e dei problemi delle scienze empirico-analitiche, Habermas fa riferimento alla filosofia di Peirce 1878. Il filosofo pragmatista avrebbe infatti spinto l'autoriflessione delle scienze della natura ad un punto tale da rendere visibile come l'analisi empirica mostra la realtà dal punto di vista della possibile disposizione tecnica su processi oggettivati della natura, puntando ad ottenere un sapere tecnicamente valorizzabile. Habermas 1968, p. 235, tr. it. p. 188.

<sup>261</sup> Habermas 1968, p. 230, tr. it. p. 181. Ricordiamo che per Habermas la differenza tra scienze della natura e scienze dello spirito (riconducibili a grandi linee rispettivamente al primo e al secondo interesse) è da ricondurre a “modi di atteggiarsi” del soggetto conoscente, e non a differenti regioni di fatti: “essi non 'ci sono', ma vengono costituiti”, ivi, p. 181, tr. it. p. 144.

Alla relazione tra soggetto osservante e “oggetto osservato” (*Gegenstand*) Habermas vuole qui contrapporre piuttosto quella tra soggetto partecipante e “interlocutore” (*Gegenspieler*): il comprendere è un'esperienza *comunicativa*. Ad esso è connaturata la ricerca del consenso, per cui queste scienze mirano ad ottenere un consenso sul senso stabilito attraverso la comprensione interpretativa che avviene sul modello della comunicazione. La comprensione di un testo o di una cultura avviene in un discorso virtuale che è l'unica forma di *accesso* capace di mostrare il significato nascosto al di là dei simboli<sup>262</sup>.

L'interesse emancipativo, invece, è tipico di quelle scienze che, pur producendo un sapere prognostico, agiscono in vista dell'emancipazione dell'oggetto e non della sua manipolabilità (psicoanalisi e critica dell'ideologia). Qui il fine non è quello di realizzare un *telos* esterno all'oggetto ma quello di liberare l'oggetto da rapporti di forza e costrizioni per consentire la realizzazione del fine che gli è proprio:

“Il confronto della psicoanalisi con l'analisi biochimica mostra che le sue ipotesi non si estendono alle connessioni causali di avvenimenti empirici osservabili, perché altrimenti, le informazioni scientifiche ci metterebbero in grado qui come là di modificare in modo manipolativo [*Lage manipulativ*] una data situazione. La psicoanalisi non ci concede un potere di disposizione tecnica sulla psiche malata, paragonabile a quello della biochimica sull'organismo malato. Tuttavia essa fornisce più che un mero trattamento dei sintomi, poiché, anche se non sul piano degli avvenimenti psichici, coglie molto bene le connessioni causali, in un punto 'che ci è divenuto accessibile attraverso relazioni molto importanti’”<sup>263</sup>.

Se questa è la differenza con le scienze empiriche, la differenza tra le scienze emancipative e quelle ermeneutiche risiede piuttosto nel fatto che le scienze emancipative si rivolgono allo stesso universo pratico-simbolico dell'interesse pratico ma con un'intenzione critica – che è più che meramente comprensiva – e gli *offuscamenti* che intendono dissolvere non sono accidentali all'oggetto (esterni) ma gli sono interni. Qui:

“L'incompleta o distorta manifestazione del senso non risulta [...] da un difetto di trasmissione; si tratta anzi di una connessione biografica che è diventata inaccessibile [*unzugänglich*] per il soggetto”<sup>264</sup>.

Quest'inaccessibilità, che si pone ad un livello più profondo di quello analizzato dalle scienze ermeneutiche (da cui però ereditano l'approccio comprendente), porta Habermas a parlare di un “ermeneutica del profondo” (*Tiefenhermeneutik*) che “Freud contrappone a quella filologica di Dilthey [e che] si riferisce a testi che mostrano l'*autoinganno dell'autore*”<sup>265</sup>. In questo senso:

<sup>262</sup> Ibid, e ivi, p. 221, tr. it. p. 176. Essa ci dà accesso ad un certo tipo di *realtà sociale*. Il riferimento a Dilthey si deve al fatto che egli che mette in mostra, secondo il francofortese, il problema del mancato consenso tipico di queste scienze, a cui si tenta di rispondere attraverso la ricerca di interpretazioni migliori.

<sup>263</sup> Habermas 1968, p. 329, tr. it. p. 263.

<sup>264</sup> Ivi, pp. 266-267, tr. it. p. 212.

<sup>265</sup> Ivi, p. 267, tr. it. p. 213, parentesi mie. Diversamente da Freud, per Habermas viene prima il linguaggio e poi le pulsioni: non cogliamo nessun bisogno che non sia già interpretato

“La tecnica della interpretazione dei sogni va oltre l'arte dell'ermeneutica, in quanto deve cogliere non solo il senso di un testo eventualmente deformato, ma *il senso della deformazione stessa del testo*”<sup>266</sup>.

In questo caso, la critica dell'ideologia (per gli autoinganni collettivi) e la psicoanalisi (per quelli individuali) mettono in moto un processo di riflessione nella coscienza dell'interessato stesso (plurale nel primo caso e individuale nel secondo), in modo che la situazione di dipendenza *latente* venga modificata, dopo esser stata portata allo scoperto. È significativo il fatto che in questo caso l'autore parli di “autoriflessione” (*selbstreflexion*) e non di “ricostruzione” (*Nachkonstruktion*), come invece accade seguendo l'interesse pratico. Diversamente dalla ricostruzione, il cui sapere non ha conseguenze pratiche *strictu sensu*, l'autoriflessione, con cui qualcosa che prima era inconscio viene reso conscio, si contraddistingue per essere un sapere con conseguenze pratiche immediate, ovvero modificazioni dell'atteggiamento che nascono dalla presa di coscienza di passati rapporti di causalità<sup>267</sup>.

Qui, una conoscenza per amore della conoscenza viene a coincidere con l'interesse alla emancipazione, dal momento che l'autoriflessione incarna un interesse all'autoconoscenza: riflettendo su di sé si manifesta l'interesse a conoscere il legame di conoscenza e interesse, ovvero il legame tra i propri interessi e il modo in cui questi plasmano le nostre esperienze conoscitive. Come abbiamo visto analizzando il concetto di teoria pura, si tratta anche in questo caso di una conoscenza sempre sottesa ad un interesse. Ciò, a riprova del fatto che ogni volontà conoscitiva, anche quella di conoscere lo stesso interesse conoscitivo in gioco al momento, ha alla base un'interesse guida (in questo caso quello all'emancipazione) e non è mai “pura”. Infatti:

“L'orientamento alla disposizione tecnica [*technische Verfügung*], all'intendersi [*Verständigung*] nella vita pratica, e all'emancipazione [*Emanzipation*] da costrizioni quasi naturali definisce allora i punti di vista specifici, dai quali soltanto possiamo cogliere la realtà come tale. In quanto diventiamo consapevoli dell'insuperabilità [*Unüberschreitbarkeit*] di questi limiti trascendentali di una possibile concezione del mondo, un frammento di natura acquista, *grazie a noi*, autonomia nella natura”<sup>268</sup>.

Mi pare importante sottolineare che per Habermas “L'interesse all'emancipazione non è una vaga intuizione, anzi può essere riconosciuto a priori.

---

linguisticamente, cfr. *ivi*, p. 346, tr. it. p. 277.

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 271, tr. it. p. 216. Sia la patologia delle istituzioni che quella individuale sono fissate al medium del linguaggio.

<sup>267</sup> Habermas 1965a, pp. 1146-1147, tr. it. p. 51. Habermas 1963a, p. 29, tr. it. p. 55. Tuttavia, le ricostruzioni possono entrare nell'interesse emancipativo come base per un'autoriflessione: solo basandosi sulle ricostruzioni è possibile ottenere l'elaborazione teorica dell'autoriflessione.

<sup>268</sup> Habermas 1965a, p. 1148, tr. it. p. 53, corsivo mio. Tali interessi si formano, per Habermas, nel mezzo del lavoro, del linguaggio e del dominio, *ivi*, p. 1150, tr. it. p. 55. La distinzione tra interesse tecnico e pratico si inserisce nella critica habermasiana della tecnocrazia come quell'impulso a ridurre la politica a questioni tecniche che solo gli esperti possono risolvere, eliminando così la questione pratica – e democratica – del prendere decisioni.

Infatti ciò che ci distingue dalla natura è l'unico dato di fatto che possiamo conoscere per sua natura: *il linguaggio*. L'emancipazione [*Mündigkeit*] è posta *per noi* già con la sua struttura<sup>269</sup>. Ciò ci distingue all'interno del mondo animale, dal momento che l'assenza di abilità comunicative complesse fa sì che negli animali l'organizzazione dei gruppi e le gerarchie restano, esterne, basate su forza e dimensioni fisiche, caratteristiche fisicamente percepibili (i ruoli delle formiche, la caccia cooperativa nei lupi). Nell'uomo, invece, è il linguaggio ad essere il fulcro organizzativo della società, essendo il motore logico del possibile, della menzogna, del diverso, del fantastico. Ciò che più interessa ad Habermas è quindi che il linguaggio è sia il mezzo per ingannare che il mezzo per far emergere l'inganno, e per questo suo carattere bifronte cela in sé la possibilità dell'emancipazione<sup>270</sup>.

### 1.2.5 Il ruolo trascendentale dell'interesse

Gli interessi guida della conoscenza costituiscono, dunque, il sistema di riferimento in cui le proposizioni cognitive acquistano senso. Per questo motivo tali interessi godono di una *quasi-trascendenza* che consiste nel loro essere mediatori tra la vita intrisa di valori e la conoscenza che si vuole avalutativa ma che è resa possibile solo a partire dall'orizzonte di senso di un contesto vitale e valoriale. I punti di vista da cui possiamo avere accesso alla realtà:

“esprimono interessi guida della conoscenza che hanno profonde radici antropologiche e uno statuto quasi trascendentale [*quasitranszendentale Status*]. Infatti, dal momento che essi sono invariati, gli interessi conoscitivi [*Erkenntnisinteressen*] non assumono significato né nella dimensione della psicologia della conoscenza, né in quella della sociologia del sapere, né in quella della critica ideologica in senso stretto [...] essi derivano piuttosto dagli imperativi di una forma socioculturale di vita [*soziokulturellen Lebensform*] legata al lavoro e al linguaggio”<sup>271</sup>.

La loro radice antropologica sta nel fatto che la ragione che ne tira le redini è “un organo di adattamento [*Organ der Anpassung*], come gli artigli e i denti degli animali” e gli interessi “provengono nello stesso tempo dalla natura e dalla rottura culturale [*kulturellen Bruch*] con la natura”<sup>272</sup>. Habermas pone però una differenza tra interesse e mero “impulso”, dovuta al fatto che le azioni umane si svolgono sulla base del “riconoscimento” di pretese di validità che sembra mancare a livello animale. Allo stadio evolutivo umano “i fondamentali regolatori non hanno più la forma di particolari impulsi (o istinti) ma appunto di strategie cognitive [*kognitiven Strategien*]”<sup>273</sup>.

<sup>269</sup> Ivi, pp. 1150-1151, tr. it. p. 55.

<sup>270</sup> Cfr. Gambarara 2005.

<sup>271</sup> Habermas 1963a, p. 16, tr. it. p. 38.

<sup>272</sup> Habermas 1965a, p. 1149, tr. it. pp. 53-54.

<sup>273</sup> Habermas 1963a, p. 28, tr. it. p. 53. Se così non fosse, l'interesse realizzato porterebbe al piacere (*Genuß, happiness*) più che al risultato positivo (*Erfolg, success*), Habermas 1968, p. 173, tr. it. p. 137.

L'impossibilità di arrivare ad una trascendenza piena è legata al riconoscimento della contingenza e della contestualità delle forme di vita e quindi della fallibilità degli schemi concettuali da esse implicati. I tre interessi conoscitivi valgono qui ed ora ma nulla può far pensare ad una loro validità assoluta e necessaria. Essi, pur essendo costitutivi del dominio oggettivo di esperienze possibili (ereditando quindi il carattere di condizione di possibilità tipico delle categorie kantiane) non sono fissati ad un soggetto trascendentale (come voleva Kant): essi trovano ancoraggio piuttosto nell'evoluzione naturale e culturale della specie umana che riproduce sé stessa attraverso il lavoro e il linguaggio (*Arbeit und Interaktion*)<sup>274</sup>.

La consapevolezza post-darwiniana dell'impossibilità di prevedere quali elementi resteranno stabili e quali muteranno nel corso del tempo non permette più di pensare, à la Kant, a delle strutture inevitabili e necessarie: la contingenza post-darwiniana cozza in questo modo con l'universalità e la necessità del concetto kantiano di trascendentale. Per questo motivo Habermas riconosce a queste strutture portanti dell'attività epistemica dell'uomo un carattere *quasi-trascendente*, avendo infatti un'ineludibilità soltanto contingente. Queste sono le basi di quel pragmatismo kantiano che Habermas svilupperà negli anni '90 sulla scia di un intreccio tra la trascendenza kantiana e la contingenza darwiniana. Questa rimodulazione del trascendentalismo kantiano prenderà il nome di “detrascendentalizzazione”. Come esplicita Matteo Bianchin:

“le condizioni di possibilità dell'esperienza non possono essere confermate o falsificate empiricamente, perché non si può trovare nell'esperienza una conferma di ciò attraverso cui l'esperienza è costituita. Tuttavia, questo non significa che, come crede Apel, non possano essere riviste, ma solo che la loro revisione non è una questione empirica”<sup>275</sup>.

Il valere di diritto di un sapere fornito da un argomento trascendentale è dovuto unicamente a un'attuale mancanza di alternative e non vale perciò di diritto ma solo di fatto. Tra le due dimensioni dell'a priori e dell'a posteriori sussisterebbe allora solo una differenza di *grado* che elude l'alternativa tra fondazionalismo e relativismo.

In pratica, tutto è fallibile, ma non tutto allo stesso modo. Infatti, il fallibilismo che affligge nozioni trascendentali come quella di schema concettuale consiste solo nel fatto che l'esistenza di alternative non può essere esclusa in linea di principio. L'argomento trascendentale non può offrire una fondazione ultima, ma rimane legato alla possibilità che i soggetti conoscenti modifichino il loro modo di pensare il mondo attraverso un “apprendimento socio-culturale” che agisce al livello di profondità delle condizioni trascendentali (diversamente da un mero apprendimento ristretto ad un'ambito oggettuale)<sup>276</sup>.

---

<sup>274</sup> Cfr. Ottmann 1982.

<sup>275</sup> Bianchin 1995, p. 78. E ancora: “L'ineludibilità attuale di un principio non implica la sua incontrovertibilità assoluta: non è possibile trarre da quell'ineludibilità la necessità metastorica di una struttura permanente”, *ivi*, pp. 82-83.

<sup>276</sup> Cooke 2002, p. 83 distingue tra apprendimento tecnico, apprendimento personale e apprendimento di gruppo, come livelli diversi rispetto all'apprendimento socio-culturale, che è una trasformazione degli stessi standard che decidono cosa conta come un apprendimento a livello tecnico, personale e di gruppo.

Diversamente dagli oggetti interni ad uno schema concettuale, a questo livello profondo si tratta quindi di un fallibilismo che nella prassi non deve avere alcun effetto, garantendoci quelle certezze intuitive che sono alla base del nostro stare al mondo e delle nostre operazioni quotidiane. La possibilità di alternative non implica un discredito della situazione di fatto, ma solo una sua interpretazione non metafisica e non dogmatica. Contrariamente all'avalutatività pretesa dai positivisti per gli asserti scientifici, Habermas riconosce (sulla scia di Popper e di Husserl) che non è possibile una conoscenza pura, ovvero che non abbia dietro di sé un qualche interesse guida, senza tuttavia dismettere l'atteggiamento pragmatico di certezza che caratterizza le nostre interazioni quotidiane.

Se è vero che la scienza deve cercare l'oggettività dei propri asserti limitando gli interessi particolari (soggettivi), nulla può fare con gli interessi fondamentali (conoscitivi) da cui, oltre a ricevere impulso, deriva le condizioni stesse di oggettività. Invece di condizionare il processo cognitivo (e sarebbero, in tal caso, da eliminare per favorire l'oggettività della conoscenza), essi determinano l'aspetto sotto il quale la realtà può essere oggettivata e resa con ciò accessibile all'esperienza: da essi non ne può derivare un pregiudizio alla oggettività della scienza, infatti l'interesse guida della conoscenza "stabilisce" (*fest*) solo le "condizioni della possibile oggettività della conoscenza" (*Bedingungen möglicher Objectivität der Erkenntnis*)<sup>277</sup>. La valutatività della conoscenza non è quindi un limite ma una condizione necessaria della conoscenza stessa.

### 1.2.6 Un'oggettività "interessata"

L'orientamento alla disposizione tecnica, all'intendersi nella vita pratica e all'emancipazione da costrizioni, sono i punti di vista specifici dai quali possiamo cogliere la realtà: "la mediazione tra soggetto e oggetto [...] si costituisce inizialmente ad opera di interessi". Infatti, riproduzioni o descrizioni non sono mai indipendenti da criteri (sottoposti a loro volta ad interessi) e nonostante ciò il mondo non perde il suo carattere di conoscibilità oggettiva: risulta semplicemente interpretabile in più modi, non avendo alcun senso *in sé* ma innumerevoli sensi dipendenti dalla prospettiva<sup>278</sup>. Il carattere trascendentale degli interessi conoscitivi, nel senso non metafisico-dogmatico di trascendentale, è segno caratteristico dell'anti-positivismo habermasiano per cui è impossibile avere una conoscenza disinteressata. Al contrario, è proprio grazie al fatto che abbiamo degli interessi che qualche fenomeno del mondo prende senso *per noi*: senza interessi o valori nulla avrebbe rilevanza dal nostro punto di vista ed è ipotizzabile una situazione controfattuale in cui un soggetto senza interessi e valori non abbia il motivo per volgersi al mondo, non avendo interesse di alcun tipo a scoprire cosa c'è nella porzione di mondo a cui casualmente è stato destinato.

---

<sup>277</sup> Habermas 1968, p. 224, tr. it. p. 179 e Habermas 1963a, p. 16, tr. it. p. 38. All'uomo sembra non esser possibile la mera esperienza, ma sempre e solo un'esperienza *interessata*. Quest'idea secondo cui gli interessi sono le condizioni di possibilità della conoscenza (trascendentali) è desunta dal Kant della *Kritik der reinen Vernunft*, che parlava però di "categorie" che determinano la nostra conoscenza possibile.

<sup>278</sup> Habermas 1965a, p. 1149, tr. it. p. 53.

L'anti-positivismo habermasiano è quindi un anti-fondazionalismo ma non di tipo radicale: per lui c'è ancora una speranza di oggettività fondazionale-fallibile ed è l'intesa linguistica. Solo con l'intesa intersoggettiva è possibile fondare *temporaneamente* le nostre pretese conoscitive. Avvicinando il consenso reale a quello di una situazione discorsiva ideale, i parlati possono sperare che quanto da essi sostenuto possa valere universalmente. È questa l'unica fondazione cui possiamo aspirare tenendo conto dei limiti posti dalla nostra natura umana a cui è precluso un “punto di vista da nessun luogo”, e quindi non “interessato”, parziale, prospettico e temporalmente limitato<sup>279</sup>.

### 1.3 Consenso e fondazione: le basi della svolta comunicativa

Si è accennato prima alla necessità per la scienza di basarsi su un interesse meramente epistemologico se vuole pretendere validità oggettiva. Dal momento che la scelta dei criteri guida della ricerca scientifica dipende dal consenso, è a questo livello che si sviluppa la validità o meno di una ricerca scientifica. La difesa dell'interesse conoscitivo specifico di un'attività scientifica da compromissioni con altri interessi (moralì, estetici, ma anche emancipativi e pratici) che ne pregiudicherebbero la validità avviene in maniera linguistico-comunicativa. Il *medium* della comunicazione si rivelerà sempre più centrale nella filosofia di Habermas fino ad una vera e propria svolta linguistica con cui il linguaggio diventerà la filosofia prima con cui spiegare problemi di secondo livello (che ne dipendono). Con tale svolta, allo studio di proprietà e concetti si sostituisce quello di parole e linguaggio, allo studio del rapporto soggetto-oggetto quello linguaggio-mondo e, nel caso specifico di Habermas, al rapporto tra forma di vita sotto coercizione ideologica e forma di vita libera da coercizione si sostituisce quello tra comunicazione sotto coercizione e comunicazione libera da coercizione<sup>280</sup>.

La realizzazione di questa svolta si concretizza quando a partire dagli anni Settanta Habermas sosterrà in maniera più esplicita che gli interessi della conoscenza vengono costituiti linguisticamente: la differenza tra diversi interessi cognitivi diventa quella tra diversi modi dell'uso del linguaggio. Ci sono due vie per cui è possibile mostrare l'arrivo habermasiano alla svolta linguistica, una che parte dalla teoria critica e l'altra che parte da argomenti epistemologici. Io mi concentrerò sulla seconda via, tralasciando la prima, per la quale possiamo semplicemente ricordare che è proprio il superamento della filosofia della coscienza entro cui si è sempre mossa la teoria critica a mantenere in vita l'istanza critica, secondo Habermas. Tuttavia, se da un lato la ricostruzione salvifica che Habermas propone per la teoria critica in *Theorie des kommunikativen Handelns* è un indebolimento della stessa – perché la priva di una nozione forte di coscienza libera da opporre come norma alla distorsione – il guadagno è che considerando le menti come intersoggettivamente intessute, il processo di rischiaramento – ovvero di sviluppo e diffusione della critica – si presenta come più facile da realizzare. D'altra parte, questa fluidificazione linguistica di categorie mentaliste porterà il francofortese alla necessità di sviluppare una teoria della comunicazione e del significato.

---

<sup>279</sup> Nagel 1986.

<sup>280</sup> Conigliaro 2007, p. 38, ricorda come la svolta linguistica habermasiana è motivata dall'esigenza di fare della critica un evento intersoggettivo. Per un'analisi del concetto di svolta linguistica cfr. Tripodi 2009.

Tutto questo perchè, diversamente dai suoi maestri francofortesi, egli insiste sul fatto che il programma della prima teoria critica non è fallito per dei limiti intrinseci allo stesso progetto, ma soltanto per l'esaurimento del paradigma proprio della filosofia della coscienza. Se il fallimento della teoria critica francofortese sta nelle difficoltà del concetto di *mimesi*, che presuppone una filosofia della coscienza, allora la razionalità comunicativa che Habermas andrà sviluppando a partire dagli anni '70 intenderà riabilitare la teoria critica trasportando il concetto di mimesi dalla filosofia della coscienza a quella del linguaggio, dove la facoltà mimetica si sottrae ai concetti di relazione soggetto-oggetto e si apre ad una nuova interpretazione. La mimesi diventa allora l'intesa non coatta tra due soggetti, piuttosto che un'immedesimazione a-razionale e non cognitiva tra soggetto e oggetto. Egli tenta così una riposta politica (e di conseguenza dialogica, dato che lo stare insieme dell'uomo è essenzialmente dialogico), piuttosto che estetica (Adorno) al progetto emancipativo e rischiaratore della modernità: l'emancipazione non è più da trovare in un rapporto monologico con l'oggetto d'arte (libero dall'interesse tecnico) ma in una relazione dialogica con i parlanti, dove l'intesa gioca lo stesso ruolo della mimesi, permettendo un'uscita dalla soggettività e dall'interesse al controllo<sup>281</sup>.

### 1.3.1 La via epistemologica alla svolta comunicativa

Nelle tesi habermasiane, il momento del consenso all'interno della pratica scientifica passa dall'essere un evento marginale e a posteriori, ad un momento *fondativo* della validità scientifica perché è qui che si decide cosa far valere come scienza. Habermas, con la sua ascendenza anti-metafisica, si pone contro quella tendenza filosofica-metafisica che crede nella possibilità di attingere e giustificazioni certe e non più superabili, nota come “fondazionalismo”. Essa si rivela come la via prediletta, almeno fino alla modernità, per aggirare gli argomenti scettici sull'impossibilità della conoscenza: se gli scettici insistono o sull'impossibilità di attingere a giustificazioni conclusive induttive o sull'impossibilità di fermare un regresso infinito delle giustificazioni stesse, i loro antagonisti possono adottare diverse strategie per sostenere la validità della conoscenza e tra esse emerge, come soluzione radicale, il fondazionalismo<sup>282</sup>. Questa strategia consiste nel dividere le nostre credenze in due gruppi:

- quelle che hanno bisogno di sostegno (credenze derivate)
- e quelle che possono essere fondative senza richiedere di esser ulteriormente fondate (credenze di base).

---

<sup>281</sup> Cfr. Habermas 1981, I, p. 522, tr. it. p. 519 e Rasmussen 1990, tr. it. p. 28. L'opera dove Adorno propone la sua critica estetica è stata pubblicata postuma come Adorno 1970.

<sup>282</sup> Si veda Pagnini 1995b, pp. 29-37 per una panoramica sulle alternative al fondazionalismo (affidabilismo, coerentismo).

La struttura delle nostre credenze rivela allora quella di una piramide la cui base è fatta da credenze che sono giustificate indipendentemente dal supporto di altre credenze<sup>283</sup>. Il razionalismo e l'empirismo sono stati i due principali tentativi moderni di proporre una fondazione della nostra conoscenza:

- per il razionalismo, fonte di giustificazioni affidabili sono i prodotti della ragione, le cui verità sono assolutamente certe e costituiscono un presupposto fondante;
- per l'empirismo è all'esperienza che bisogna guardare per valutare come affidabile una giustificazione, e così fondarla<sup>284</sup>.

Contro questi due tentativi della modernità, Habermas fa valere la consapevolezza di un'inevitabile mediazione della nostra conoscenza che pregiudica ogni tentativo di isolare elementi razionali o empirici che possano valere come fondanti:

“Non esistono proposizioni fondamentali [*fundamentale Sätze*] che senza fondazione per mezzo di altre proposizioni possano valere una volta per tutte come principi; neppure esistono elementi ultimi della percezione [*letzte Elemente der Wahrnehmung*] che siano immediatamente certi indipendentemente dalle nostre interpretazioni”<sup>285</sup>.

Infatti, sul versante dell'empirismo non si è riusciti a individuare le basi della conoscenza che poggino direttamente su dati, prive di ogni carico teorico e quindi incorreggibili (olismo tra teoria ed esperienza e sottodeterminazione empirica delle teorie); sul versante del razionalismo, invece, la categoria degli elementi puramente razionali della conoscenza è risultata anch'essa una categoria vuota (critica neoempiristica del sintetico a priori, critica di Quine alla dicotomia analitico/sintetico e critica di Feyerabend al normativismo metodologico)<sup>286</sup>. Alle fonti del sapere (il pensiero o l'esperienza sensibile) manca l'autorità epistemica adeguata per una fondazione radicale: nessuna può infatti pretendere un'evidenza immediata e una validità originaria – e quindi forza legittimante assoluta – dal momento che “noi non possiamo basarci né su principi primi [*oberste Prinzipien*] né su fatti ultimi [*ultimate Tatsachen*]”<sup>287</sup>. Habermas giudica ideologico il tentativo di entrambe le fazioni di erigere dei presupposti *indiscutibili* su cui costruire la conoscenza umana:

---

<sup>283</sup> Pagnini riprende l'immagine della conoscenza come piramide da Sosa 1991. Alcuni fondazionalisti sono fautori della teoria della verità come corrispondenza, ma questo non è inevitabile per sostenere il fondazionalismo: esso riguarda la giustificazione, mentre il corrispondentismo è una teoria della verità. Cfr. Vassallo 2003, p. 56.

<sup>284</sup> “L'empirismo e il razionalismo hanno risolto la questione dell'origine [*Ursprung*] in favore di un sapere a posteriori o a priori, mentre il realismo e l'idealismo hanno risolto la questione della direzione causale in favore della ricettività o della spontaneità dello spirito umano”, Habermas 1999, p. 191, tr. it. pp. 185-186.

<sup>285</sup> Habermas 1968, p. 124, tr. it. p. 97. Sull'approccio habermasiano alla percezione cfr. Italia 2015.

<sup>286</sup> Parrini 2002, pp. 31-36 e p. 173.

<sup>287</sup> Cfr. Habermas 1968, p. 144, tr. it. p. 114.

“io ritengo sbagliati, anzi reazionari, tentativi come quelli che hanno caratterizzato la vecchia discussione sul metodo, cioè tentativi di erigere in partenza delle barriere per sottrarre delle regioni intoccabili [*unantastbare Bezirke*] all'attacco da parte di un tipo determinato di ricerca. Sarebbero cattivi dialettici, quelli che volessero immunizzarsi in questo modo”<sup>288</sup>.

Per lui è proprio la discussione il *locus* per la fondazione (sempre relativa) delle certezze.

### 1.3.1.1 Un fondazionalismo debole

Bisogna quindi rinunciare al fondazionalismo ma senza ricadere negli esiti irrazionalisti secondo cui *anything goes*. L'anti-positivismo habermasiano non tocca gli estremi relativistici del post-positivismo kuhniano o dell'ermeneutica gadameriana secondo cui la ragione può avere solo un senso contestuale. Per Habermas, abbandonare la questione delle *fonti* della conoscenza legittima non vuol dire abbandonare del tutto il problema della conoscenza:

“Le fonti [*Quellen*] del sapere sono comunque sempre contaminate [*verunreinigt*], la strada verso le origini ci è bloccata. Perciò si deve sostituire la questione dell'origine [*Herkunft*] della conoscenza con quella della sua validità [*Geltung*] [...] Invece di cercare l'origine legittimante del sapere dobbiamo porci la questione del metodo, tramite il quale si possono scoprire e individuare le opinioni definitivamente false nella massa delle opinioni incerte per loro natura”<sup>289</sup>.

Dunque, rispetto alla metafisica classica, “Mentre la sicurezza della conoscenza metafisica era complessivamente fondata nell'unità e nella struttura dell'essente, l'unità del metodo garantisce la sicurezza della conoscenza scientifica”<sup>290</sup>. In quest'ottica, ai concetti metafisici di sostanza si sostituiscono quelli di *relazione*. Tuttavia il positivismo, nonostante la sua volontà anti-metafisica, interpreta metafisicamente queste regolarità empiriche presupponendo che esse rispecchino l'esistente immediato (*ipostatizzando* il metodo scientifico in modo ideologico). In tal modo esso continua la tradizione della teoria pura ma al tempo stesso la tradisce: il campo dei fenomeni trascurato nel concetto greco di teoria (il caduco e l'immutabile) rappresenta ora l'oggetto di una scienza che accampa le stesse pretese essenzialiste della teoria pura (metafisicamente impostata) ma diretta ai fenomeni, piuttosto che alle essenze. Come la distinzione tra *doxa* e *episteme* scindeva il mondo in apparenza e vera realtà, ora il positivismo pretende per il mutabile e casuale mondo dell'apparenza lo status di essenza. Per questa pretesa essenzialista, secondo Habermas il positivismo si fa erede inconsapevole della metafisica che tanto duramente critica<sup>291</sup>.

<sup>288</sup> Habermas 1964, p. 654, tr. it. p. 156.

<sup>289</sup> Ivi, pp. 638-639, tr. it. p. 137. Secondo Parrini, i due esiti della crisi del fondazionalismo sono da un lato lo scientismo (Quine) e dall'altro la rinuncia all'epistemologia in favore dell'ermeneutica (Rorty). Cfr. Parrini 2002, pp. 36-45.

<sup>290</sup> Habermas 1968, p. 97, tr. it. p. 76.

<sup>291</sup> Ivi, pp. 101-104, tr. it. pp. 79-82, con riferimento alla dottrina degli elementi di Mach 1905, vista come “un tentativo di spiegare il mondo come insieme di fatti e, contemporaneamente, i fatti come l'essenza della realtà”.

Per evitare questa “reificazione del metodo scientifico” (che pur in termini di relazioni finisce col presentare gli stessi problemi delle concezioni sostanzialistiche), è necessario reintrodurre il concetto di “Io” nella pratica scientifica. A ben vedere, infatti, l'eliminazione positivista della differenza tra essenza ed apparenza – con la reificazione della seconda – è dovuta alla scomparsa della soggettività dalla teoria della conoscenza: ci sono solo fatti “elevati ad essenza” (*zur Essenz erhoben*) e le percezioni vengono ipostatizzate a elementi di costruzione del mondo: “Esse sono in ultima istanza il dato immediato e certo, in pari tempo l'oggettivo immutabile e incontrovertibile [*unverrückbar*]”<sup>292</sup>. Uno dei punti di riferimento del positivismo, Ernst Mach, oggettivizzerebbe secondo Habermas le percezioni ad in-sé; la realtà dei fatti è il mondo della coscienza completamente reificata. In questo modo esiste solo quello che appare (anti-metafisica), ma il fenomeno è “l'essenza” della realtà (metafisica)<sup>293</sup>. L'ipostatizzazione (compiuta da Mach) dei sistemi di riferimento come costituzione della realtà stessa può avvenire solo se alla base vi è questo presupposto: l'assenza del soggetto dal processo cognitivo, sospettato di rendere impuro il metodo e i risultati che ne derivano.

Questo atteggiamento è frutto di una “fede scienziata [*szientistische Glaube*] [che] incoraggia l'assunto oggettivistico che le informazioni scientifiche colgano descrittivamente la realtà”<sup>294</sup>. Esigenza nata in un'ottica anti-metafisica – per garantire l'avalutatività della conoscenza – essa mostra ora le sue difficoltà legate al retaggio metafisico di cui ancora si fa carico: senza soggetto non è possibile distinguere apparenza e realtà, per cui si è portati necessariamente a concepire l'apparente come essenza. Habermas tuttavia, oltre a riabilitare il peso della soggettività nella conoscenza scientifica avanza anche un'altra pretesa che andrà rinforzandosi nel corso degli anni: la soggettività è intessuta fin nel profondo dall'intersoggettività attraverso il linguaggio in cui si crea e sviluppa la sua stessa individualità, che è dunque allo stesso tempo una socialità. Già in *Erkenntnis und Interesse* egli pone le basi della sua svolta comunicativa sostenendo che:

“Il linguaggio è il terreno dell'intersoggettività su cui ogni persona deve aver già messo piede, prima di potersi oggettivare nella prima manifestazione della vita, avvenga ciò in parole, atteggiamenti o azioni [...] La comunanza, che si basa sulla validità intersoggettiva dei simboli linguistici, consente sia la reciproca *identificazione* che la *non-identità* dell'uno con l'altro”<sup>295</sup>.

Il soggetto non è allora da intendere come monologico (secondo il paradigma della filosofia della coscienza) ma come intrinsecamente (per non dire essenzialmente) dialogico. A valutare l'errore, l'apparenza, e il vero, non è una soggettività che *singolarmente* fronteggia il mondo ed i fenomeni (anch'essi culturalmente impregnati dagli interessi guida della conoscenza che hanno uno status socio-antropologico) ma una *comunità* che attraverso il dialogo discute e adduce buone ragioni.

---

<sup>292</sup> Habermas 1968, pp. 109-110, tr. it. p. 86.

<sup>293</sup> Ibid.

<sup>294</sup> Ivi, p. 114, tr. it. p. 90.

<sup>295</sup> Ivi, pp. 198-199, tr. it. pp. 158-159.

È nell'arena argomentativa, non nella ragione individuale del razionalismo o nell'esperienza pura e individuale empirista, che Habermas troverà la chiave per dirimere il vero dal falso, l'apparente dal reale:

“Non appena rinunciamo a svianti ontologizzazioni [*irreführende Ontologisierungen*], possiamo comprendere un dato sistema scientifico di riferimento come risultato di una interazione del soggetto conoscente con la realtà”<sup>296</sup>.

È possibile allora una fondazione debole della conoscenza attraverso il consenso che altro non è se non un gioco argomentativo in cui le giustificazioni fondative vengono supportate da buone ragioni, non più dal richiamo metafisico ad un presunto fondamento *originario* della conoscenza capace di svelare una volta per tutte la verità e la falsità di nostri giudizi.

Con quest'esame discorsivo di pretese ipotetiche di validità è possibile generare un sapere *relativamente fondato* con cui viene scongiurato sia l'abbandono post-moderno della critica della conoscenza che l'intento fondazionalista-metafisico *strictu sensu*<sup>297</sup>. Anche se non ci è più possibile sperare in un fondamento solido della nostra conoscenza, non dobbiamo trarre da ciò la conseguenza radicale per cui tutto è decisionisticamente regolato e dunque nulla può valere più come conoscenza. Piuttosto, è possibile stabilire un senso non metafisico di conoscenza, ovvero un'idea di conoscenza che, se pur intrecciata a valori, può pretendere validità intersoggettiva. All'impossibilità di una fondazione radicale, Habermas risponde trovando nel linguaggio e nel valore delle buone ragioni l'unico appiglio per una conoscenza che, sebbene de-mitizzata, è pur sempre il nostro mezzo di approccio al reale. Ci è dunque concesso operare in vista di una fondazione della nostra conoscenza, ma è una fondazione intersoggettiva e sempre rivedibile.

### 1.3.1.2 Le basi di un realismo debole

#### 1.3.1.2.1 Per la teoria critica

Quello che interessa di questa panoramica sull'epistemologica del primo Habermas è che qui egli pone le basi del suo realismo debole, in cui il ruolo degli interessi come condizioni di possibilità della conoscenza lascia trasparire l'idea che lo stesso mondo venga costituito a partire dagli interessi e non abbia dunque margini di autonomia tali da porre vincoli al processo conoscitivo (vincoli che non siano legati alla dotazione organica o alle contingenze della cultura particolare dei singoli individui).

---

<sup>296</sup> Ivi, p. 115, tr. it. p. 90. Non è ancora avvenuta qui quella svolta comunicativa con cui Habermas abbandonerà il paradigma della filosofia della coscienza.

<sup>297</sup> Habermas 1964, p. 639, tr. it. p. 137. Come ricorda l'autore, “la dimensione in cui si decide criticamente sulla validità delle teorie, non è quella in cui appartengono le teorie stesse”, ivi, p. 645, tr. it. p. 146. Strazzeri 2009, p. 117 mette in luce come lo stesso pensiero post-moderno può essere accusato di ideologia: “pur decostruendo ogni forma di legittimazione ideologica, pretende di legittimarsi per il solo fatto di esistere”, cercando di farsi valere assolutamente.

Il francofortese manca infatti di sottolineare l'oggettività di un mondo che resiste e fronteggia i nostri sforzi conoscitivi, imponendo dei vincoli ai risultati delle nostre attività conoscitive. Habermas si avvicina ad una posizione costruttivista che, come ricorda Ernst von Glaserfeld, rende l'uomo responsabile, eludendo i tentativi di addossare *tutta* la responsabilità all'ambiente o ai geni<sup>298</sup>.

È proprio questa responsabilità che interessa ad una teoria critica perché la libertà consentita dal costruttivismo radicale ci rende artefici della nostra realtà e consapevoli della possibilità di costruirla sempre in modo diverso<sup>299</sup>. Mostrare la costruzione sociale di un fatto ci permette allora di smascherarne il carattere ideologico con cui esso ci viene presentato come autonomo e oggettivo. Per questo motivo il costruttivismo è quasi sempre implicato in una teoria critica della società come anti-ontologismo.

Habermas sostiene che “per il genere umano nella sua globalità [*die Gattung im Ganzen*] i confini della realtà [*Grenzen der Realität*] possono mutare molto”<sup>300</sup>. Ciò è vero ma con i dovuti limiti che Habermas non pone, insistendo invece sulla possibilità (che non è né una promessa né una vana speranza) di realizzare l'utopia celata nelle repressioni sociali e comunicative. Ma è davvero necessario presupporre un così forte costruttivismo epistemologico per conservare la possibilità di una teoria critica? Habermas non ha ancora distinto adeguatamente tra il mondo oggettivo e il mondo sociale, come farà invece a partire dagli anni '70, e per questo motivo non riesce a tener separato il progetto di una teoria critica della società – dove il costruttivismo è necessario per sostenere la possibilità di mutare lo *status quo* – dall'ambito epistemologico – dove una posizione costruttivista mostra i suoi limiti.

La questione è complessa: non è vero che se qualcosa è un fatto naturale noi siamo *bloccati* nei suoi confronti mentre se è un fatto sociale abbiamo carta bianca. I fatti sul passato, anche se socialmente costruiti, non possono esser modificati; il fatto che il denaro sia socialmente costruito implica che possiamo smettere di usar denaro in futuro, ma non possiamo distruggere il passato. Inoltre ci sono molti fatti naturali su cui la scienza ha permesso di agire: parecchie patologie sono naturali ma sono state sradicate; il corso dei fiumi è il risultato di forze puramente naturali, ma è possibile trasformarlo. Certamente, però, i vincoli naturali mostrano una diversa e più salda resistenza: non tutti i fatti hanno lo stesso spessore ontologico e quindi la stessa autonomia<sup>301</sup>.

---

<sup>298</sup> von Glaserfeld 1981.

<sup>299</sup> Watzlawick 1981b. Questo è in linea con quella tendenza “verofobica” che è guidata dalla convinzione che affermare il carattere unitario del vero possa minacciare il pluralismo e la democrazia e costituire l'anticamera dell'autoritarismo politico e del dogmatismo religioso, Parrini 2011, p. 25.

<sup>300</sup> Habermas 1968, p. 339, tr. it. p. 271.

<sup>301</sup> Per queste argomentazioni rimando Boghossian 2006.

### 1.3.2.2.2 Per l'anti-positivismo

Habermas è troppo concentrato ad evidenziare i limiti dello scientismo positivista, in questa fase della sua produzione, per pensare ad arginare il costruttivismo che viene implicato dalla sua teoria epistemologica di tipo dialettico. Alla base di essa, vi è infatti l'assunto anti-ontologico che:

“A volte si afferma che la teoria dovrebbe essere 'isomorfa' [*isomorph*] rispetto al suo ambito di applicazione; ma già questo modo di esprimersi è equivoco [*irreführend*]. Infatti in principio non sappiamo nulla circa una corrispondenza [*Entsprechung*] ontologica tra categorie scientifiche e strutture della realtà [*Wirklichkeit*]<sup>302</sup>.

Questo tipo di impostazione, che riconosce i limiti impliciti alla finitudine epistemica umana, rischia di sfociare però in un anti-realismo estremo se non vengono posti degli argini alla corrente delle argomentazioni anti-scientiste e anti-corrispondentiste. Mettendo in luce i limiti del corrispondentismo scienziato del positivismo, Habermas si accorgerà, col tempo, della necessità di porre un freno anche all'impostazione ermeneutica e dialettica di questi scritti perché se è vero che:

“l'esigenza che la teoria debba adeguarsi all'oggetto nella sua costruzione e nella struttura del concetto, che l'oggetto debba affermarsi secondo il suo peso specifico nel metodo, può essere soddisfatta solo dialetticamente, al di là di ogni teoria del rispecchiamento [*Abbildtheorie*]<sup>303</sup>,

non va fatto l'errore opposto di far sfumare la relazione referenziale tra linguaggio e realtà nell'esplicazione ermeneutica del senso. Influenzato dalla posizione popperiana, Habermas svilupperà negli anni '70 una teoria consensualista della verità in cui viene sistematizzato (e raffinato) questo realismo debole che nutre i suoi testi degli anni '60. Allo sviluppo di questa posizione contribuisce il falsificazionismo di Popper, che viene però indebolito nel suo orientamento realista. Il peso del consenso nella teoria popperiana è chiaramente individuato da Habermas:

“Popper insiste, contro una soluzione positivistica del problema della base empirica, sull'idea che le proposizioni protocollari adatte alla falsificazione di leggi ipotizzate, non possono essere giustificate empiricamente in modo cogente. Invece, in ogni caso singolo, si deve decidere se l'accettazione di una proposizione protocollare sia o meno sufficientemente motivata dall'esperienza. Nel corso del processo di ricerca tutti gli osservatori partecipanti a tentativi di falsificazione di determinate teorie, devono giungere a un consenso temporaneo e revocabile ad ogni momento sulle proposizioni osservative rilevanti. Questa adeguatezza si basa in ultima istanza su una decisione: non può essere imposta né logicamente né empiricamente<sup>304</sup>.

<sup>302</sup> Habermas 1965, p. 292, tr. it. p. 107.

<sup>303</sup> Ivi, p. 293, tr. it. p. 108.

<sup>304</sup> Ivi, p. 304, tr. it. pp. 122-123.

Tale decisione è riferita a “criteri di una specie di successo dell'azione che si è consolidato socialmente nel contesto, fin dall'inizio intersoggettivo, di gruppi cooperanti”<sup>305</sup>. In questo modo il problema della “base empirica” si risolve in una teoria degli interessi conoscitivi che mostrano la genesi intersoggettiva e antropologica dei sistemi di riferimento in cui originano i criteri metodologici, i giudizi di rilevanza e da cui dipendono, in ultima istanza, le osservazioni. Ma a questa genesi intersoggettivo-antropologica dei sistemi epistemici non corrisponde necessariamente una genesi ugualmente antropocentrica dei riferimenti ultimi delle attività cognitive umane, a cui esse sono certamente connesse. Habermas è critico nei confronti della posizione popperiana, accusata di mantenere un'idea di “fatto” come indipendente dalla teoria mentre per Habermas:

“A questo livello della riflessione sarebbe ovvio applicare ormai il termine 'fatti' soltanto alla classe dello sperimentabile [*Klasse von Erfahrbarem*], che viene organizzato preliminarmente per la verifica di teorie scientifiche. Così si comprenderebbero i fatti per quello che sono: prodotti [*So begriffe man die Tatsachen als das, was sie sind: als produzierte*]. E si capirebbe che il concetto di fatto elaborato dal positivismo è un feticcio [*Fetish*] che non fa che attribuire l'apparenza dell'immediatezza [*Schein der Unmittelbarkeit*] a ciò che è mediato [*Vermittelten*”<sup>306</sup>.

Tuttavia, il rischio insito nel realismo debole (eccessivamente epistemico) di Habermas è quello di vedere i fatti *esclusivamente* come prodotti, il che può essere sostenuto solo facendo le dovute distinzioni che permettono di distinguere un costruttivismo *tout court* dal più moderato intervento costruttivo delle assunzioni di sfondo ineludibili che privano di senso ogni riferimento a dati neutri. I fatti sono sì prodotti della nostra visione del mondo, ma la loro costruzione non è del tutto libera. Inoltre, è lecito chiedersi se abbiamo a che fare sempre con fatti dello stesso “spessore ontologico” nei diversi ambiti delle nostre attività conoscitive. Della stessa tendenza è la lettura che Habermas propone della filosofia di Peirce in *Erkenntnis und Interesse*:

“Se valgono come *vere* solo quelle asserzioni sulle quali può essere stabilito [*hergestellt*], in forza del metodo scientifico, un consenso libero e durevole, allora *realtà* non significa altro che l'insieme dei dati di fatto sui quali possiamo ottenere cognizioni ultimative”<sup>307</sup>.

Qui Habermas intende *realtà* nel senso di *Realität*, mentre altre volte egli usa per *realtà* il termine *Wirklichkeit*. La differenza sta nel fatto che quest'ultima è una categoria della modalità, che designa quindi la *realtà* effettuale della cosa, mentre la prima è una categoria della qualità, legata alla definizione di qualcosa indipendentemente dal suo esistere. La differenza si può cogliere chiaramente riportando un passo dove Habermas spiega che: “sebbene sia privo di senso parlare di una *realtà* inconoscibile [*unerkennenbaren Realität*], la *realtà* [*Wirklichkeit*] esiste indipendentemente dal nostro conoscere di fatto”<sup>308</sup>.

<sup>305</sup> Habermas 1965, p. 306, tr. it. p. 125.

<sup>306</sup> Habermas 1964, p. 640, tr. it. p. 138.

<sup>307</sup> Habermas 1968, p. 121, tr. it. p. 95. Corsivo di Habermas.

<sup>308</sup> Ivi, p. 122, tr. it. p. 96. Nel senso di *Realität*, l'anima è immortale, mentre il senso di *Wirklichkeit* si mostra in enunciati esistenziali come “esiste una rosa rossa”. Cfr. Parrini 2011, pp. 11-12. La *Wirklichkeit* non accresce le qualità di un'oggetto ma si riferisce alla sua relazione con le nostre facoltà

La realtà in quanto *Wirklichkeit* è da intendere in senso astratto, privo di qualunque caratteristica, dal momento che l'attribuzione di qualità alla realtà *esterna* è sempre una questione *interna*, contestuale e valutativa. La presenza di questa polarità lessicale è segno senz'altro di una forma di realismo che, però, non sfrutta a dovere le implicazioni che da essa possono esser fatte derivare. Il concetto cardine è quello di intersoggettività, e dell'estensione del suo potere nel determinare la verità, perché se è vero che “Solo le convinzioni che valgono indipendentemente dalle idiosincrasie personali, e affermano la propria validità intersoggettiva [...] rappresentano stati di cose reali [*wirkliche Sachverhalte*]”, la verità non è frutto soltanto del consenso<sup>309</sup>. Essa va distinta dalle giustificazioni di cui tuttavia è frutto. Habermas cercherà di operare questa distinzione mantenendo la verità sempre all'interno dell'intersoggettività, riferendola ad un tipo di consenso *ideale*.

Tuttavia, nonostante ciò egli sentirà l'esigenza di una spiegazione adeguatamente realista del concetto di verità, tale da riconoscere – in misura più forte che in passato – il ruolo della realtà (*Wirklichkeit*) nel determinare la verità. Infatti, se è vero che “La costrizione della realtà [*Realitätzwang*] [...] è l'occasione per costituire la realtà [*Wirklichkeit*] in forma di asserzioni vere; [ma] essa tuttavia non appartiene alla realtà [*Realität*]”<sup>310</sup>, allora bisogna riconoscere un effettivo ruolo di diniego/assenso passivo alla *Wirklichkeit* nei confronti delle nostre verità. La verità è allora un frutto soltanto *parziale* delle giustificazioni (e dell'intersoggettività); ciò che fa di una giustificazione una verità è da un lato il consenso che essa ottiene tra i parlanti (livello della *Realität*) e dall'altra il successo che essa ottiene nella frequentazione pratica col mondo (livello della *Wirklichkeit*). Come vedremo, però, anche questa soluzione pragmatica non è pienamente soddisfacente.

---

conoscitive.

<sup>309</sup> Ivi, p. 128, tr. it. p. 101.

<sup>310</sup> Cfr. rispettivamente Habermas 1968, p. 129, tr. it. p. 102, e ivi, p. 130, tr. it. p. 102.



## 2. L'approdo alla teoria consensualista della verità

### 2.1 *La terza via alla svolta comunicativa: l'approccio sociologico*

Nel capitolo precedente del presente lavoro si è visto come Habermas giunge alla necessità della svolta linguistica attraverso motivazioni epistemologiche e teorico-critiche. Il problema di formulare la possibilità di una critica della società *dall'interno*, ovvero di concepire la possibilità di operare un cambiamento emancipativo all'interno delle interazioni sociali – che possono esser soggette a pressioni illegittime – presuppone alla base una teoria della società che preveda la possibilità, per i soggetti, di intervenire attivamente nella costruzione della stessa. Ciò significa evitare l'*aut aut* tra concepire la società o come il misterioso prodotto del gioco di soggetti isolati ed atomisticamente considerati o come una gabbia d'acciaio calata dall'alto. In un caso, il problema sarebbe quello di spiegare l'integrazione sociale – ovvero come interazioni basate sull'interesse reciproco possano consolidarsi in legge – mentre nell'altro, si tratta di ritagliare un margine di autonomia all'identità dei singoli che sola può garantire l'autenticità di un giudizio di legittimità su un ordine sociale. Si tratta di far coesistere due prospettive sociologiche: una ermeneutica, basata sull'accesso ai fenomeni sociali dall'interno (partecipazione), e l'altra osservativa. Habermas entra così nel dibattito di teoria sociale convinto che: “unica fra le scienze sociali, la sociologia ha mantenuto il riferimento a problemi della società nel suo insieme” e quindi è l'unica a consentire una visione totale e potenzialmente critica della società<sup>311</sup>. Una terza via alla svolta comunicativa è allora quella che nasce dall'esigenza di una sociologia basata sulla comunicazione come unico mezzo per comprendere le peculiarità della socialità umana. L'*excursus* dal carattere prevalentemente sociale che svilupperò in questo secondo capitolo è necessario per avere un'idea delle fondamenta e delle esigenze della teoria dell'agire comunicativo, la cui trattazione è un passaggio obbligato per aver chiaro lo l'evoluzione della filosofia habermasiana. La tesi di base è che la comunicazione linguistica va vista come costitutiva del campo di oggetti delle scienze sociali (interesse pratico) perché la società è costruita e tenuta insieme in maniera linguistica<sup>312</sup>. Ma come viene a costituirsi la socialità<sup>313</sup>? Di fronte a questo problema sono state proposte diverse soluzioni ed Habermas le riporta essenzialmente a tre modelli sociologici alternativi:

- il modello kantiano ed husserliano che attribuisce al soggetto agente il peso principale del processo di generazione delle basi sociali;
- lo strutturalismo e la teoria sistemica, che incarnano l'orientamento opposto per cui le profonde strutture della società non dipendono dai soggetti ma sono sistemi *anonimi* di regole;

---

<sup>311</sup> Habermas 1981, I, p. 20, tr. it. p. 58.

<sup>312</sup> Lafont 1993, p. 6. Il linguaggio è “costitutivo” di un dominio di oggetti se le stesse categorie di quel campo sono forme strutturate significativamente.

<sup>313</sup> Habermas 1970, p. 12, tr. ing. p. 4.

- il modello che ricorre alla comunicazione linguistica per spiegare la generazione pragmatica delle basi comuni che sottostanno ai significati condivisi intersoggettivamente, sviluppato da Mead con la psicologia sociale delle assunzioni di ruolo e da Wittgenstein con la teoria dei giochi linguistici.

Questi ultimi due autori forniscono le basi a partire dalle quali il nostro autore sviluppa il suo progetto di una pragmatica universale che, a sua volta, sarà la base linguistica per la teoria sociale *comunicativa* che andrà infine a costituire il nucleo della *Teoria dell'agire comunicativo*<sup>314</sup>.

### 2.1.1 Una sociologia comunicativa

Punto di partenza sembra essere l'idea che i modelli di agire sociale di impostazione non comunicativa non riuscirebbero a spiegare la nascita dell'intersoggettività perché sono monologici e si muovono ancora nel quadro di una filosofia della coscienza. Criticando il primo modello, quello fenomenologico, Habermas afferma che l'esperienza messa in comune intersoggettivamente non può essere concepita senza il concetto di “significato identico” che è comunicato e condiviso da soggetti diversi. Tuttavia, resta aperto il problema del come spiegare il *riferimento* allo stesso significato a partire da una concezione *mentalista* dell'individualità. Queste teorie, infatti, devono fronteggiare il problema che i significati identici non sono formati nella struttura intenzionale di un soggetto solitario che si confronta col mondo in isolamento: tale modello, infatti, farebbe dell'intesa un miracolo o una pura casualità<sup>315</sup>.

Wittgenstein e Mead, invece, si pongono al di fuori di quest'orizzonte coscienzialista-individualista e circumnavigano la nozione di una coscienza privata – che solo dopo entra in contatto con altri esseri coscienti – fornendo il modello per lo sviluppo di una “teoria comunicativa della società” (*Kommunikationstheorie der Gesellschaft*). Riferirsi allo *stesso* significato è infatti un fenomeno extra-individuale come il seguire la *stessa* regola (concetto teorizzato dal Wittgenstein delle *Philosophischen Untersuchungen*). Tale fenomeno che viene preso a modello ma non senza riserve, a causa dei problemi che nascono dal voler identificare le “regole grammaticali” (*grammatische Regeln*) con le “regole dei giochi” (*Spielregeln*)<sup>316</sup>.

<sup>314</sup> Per un'analisi dei tre modelli cfr. *ivi*, pp. 26-27, tr. ing. pp. 16-17.

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 58, tr. ing. p. 43. L'intenzionalità è il riferimento di un atto o stato mentale ad un determinato oggetto. Tale nozione è stata resa celebre da Brentano 1874. La sua posizione ispirerà poi Edmund Husserl, a cui Habermas si riferisce. Cfr. Husserl 1936, dove l'oggettività scientifica si costituisce proprio a partire dalle strutture (intenzionali) del mondo della vita. Sull'eredità di Husserl in Habermas cfr. Giovagnoli 2000, pp. 23-52.

<sup>316</sup> *Ivi*, p. 75, tr. ing. p. 58. Sull'influenza wittgensteiniana in Habermas cfr. Mollicchi 2012, pp. 136-147. Cfr. anche Pandolfo 2010, pp. 112-120, dove viene messo in luce il legame wittgensteiniano tra significato, regola, uso e prassi pubblica. Habermas si distacca dalla filosofia di Wittgenstein 1953 perché mira a costruire una teoria generale dei giochi linguistici (nel suo lessico “della competenza comunicativa”) a cui Wittgenstein aveva rinunciato in partenza sostenendo che tra i giochi linguistici esistono, tutt'al più, somiglianze di famiglia. Qui non mi occuperò di valutare la consistenza delle critiche di Habermas a Wittgenstein, obiettivo che esula dai fini del presente lavoro.

Infatti, intendere il linguaggio sul modello dei giochi linguistici presenta alcuni problemi dovuti al fatto che esso presenta due caratteristiche fondamentali che non hanno analogie nei giochi:

- i giochi di strategie sono *esterni* ai giocatori mentre un linguaggio permea le stesse strutture della personalità; i parlanti e il linguaggio sono integrati in un modo differente e più intimo che i giocatori con i loro giochi;
- diversamente dalle frasi, i giochi non “rappresentano” (*darstellen*) nulla; nelle prime noi parliamo di qualcosa che non è soltanto nel linguaggio ma nel mondo<sup>317</sup>.

Per far fronte al primo problema, Habermas pensa di integrare Wittgenstein con Mead: la psicologia sociale di quest'ultimo può essere intesa infatti come una “spiegazione genetica” del concetto wittgensteiniano di regola – e precisamente delle regole d'uso per i simboli che “stabiliscono convenzionalmente” (*konventionell festlegen*) i significati assicurando in tal modo l'identità dei medesimi<sup>318</sup>. Nell'unire le loro aspettative, i soggetti costituiscono significati che condividono in quanto identici, e la loro stessa identità si crea quindi attraverso la relazione linguistica con altri soggetti. L'esperienza intersoggettivamente “messa in comune” (*vergemeinschaftete*) non può esser concepita senza il concetto di un significato che è comunicato e condiviso da diversi soggetti: “significati identici non sono formati nella struttura intenzionale di un soggetto solitario che confronta il suo mondo [*confronts its world*] in isolamento. Affinche i significati siano identici in una maniera intellegibile, essi devono avere la stessa validità per soggetti differenti”<sup>319</sup>.

L'identità del significato, fondamentale per le pratiche umane di *coordinamento* che la *sociologia habermasiana* vuole mettere a fuoco, nasce proprio dall'unione delle aspettative perché: “si avrà un significato identico se Ego sa come Alter *dovrebbe* reagire ad un gesto significante; non è sufficiente attendere che Alter *reagirà* in un determinato modo”; nelle loro aspettative “i soggetti costituiscono significati che possono condividere”<sup>320</sup>.

In questo modo il significato non nasce *prima* nella mente e *dopo* viene condiviso (mentalismo), bensì la stessa origine del significato è intersoggettiva: la dimensione normativa dell'attesa di validità (punto di vista del partecipante), diversamente da quella della mera previsione (osservatore), non può stare in un orizzonte monologico ma in uno dialogico e intersoggettivo. Ciò che sta a cuore ad Habermas, è sottolineare come ad esser rilevante non è l'identità del significato *di fatto* (che può essere una mera casualità), quanto l'identità del significato *attesa*, ovvero prevista non in base a regolarità osservative ma ad attese di comportamento normative.

---

<sup>317</sup> Habermas 1970, p. 74, tr. ing. p. 58.

<sup>318</sup> Habermas 1981, II, pp. 34-39, tr. it. pp. 570-575. Il riferimento è a Mead 1934. Sull'interpretazione habermasiana di Mead cfr. anche Habermas 1988a.

<sup>319</sup> Habermas 1970, p. 58, tr. ing. p. 43, tr. it. mia.

<sup>320</sup> Rispettivamente Habermas 1981, II, p. 28, tr. it. p. 564 e Habermas 1970, p. 77, tr. ing. p. 60, tr. it. mia.

È chiaro quindi che Habermas vuole legare in modo inscindibile significato e normatività: l'identità della regola, nella molteplicità delle sue realizzazioni, non si fonda su invarianze osservabili, bensì sull'intersoggettività della sua validità, ovvero "l'uso, costante dal punto di vista del significato, del medesimo simbolo non deve essere soltanto dato in sé, bensì deve essere riconoscibile per gli stessi fruitori del simbolo"<sup>321</sup>. Per aggirare il secondo limite wittgensteiniano, invece, Habermas si riferisce alla teoria degli atti linguistici di Austin, che ha il merito di riconoscere entrambe le funzioni del linguaggio: quella prettamente comunicativa e quella rappresentativa. Un'impostazione *a là* Wittgenstein (per lo meno il Wittgenstein delle *Philosophischen Untersuchungen*) si concentra infatti solo sull'uso comunicativo e trascura così la funzione rappresentazionale che serve a fare della realtà un oggetto di esperienza:

"l'analisi olistica dei giochi linguistici fallisce nel riconciliare la doppia struttura [*Doppelstruktur*] di tutti gli atti linguistici e quindi le condizioni linguistiche sotto cui la realtà [*Wirklichkeit*] è fatta oggetto d'esperienza"<sup>322</sup>.

La teoria degli atti linguistici, invece, permette di distinguere e al contempo tenere insieme il *meaning* (contenuto proposizionale/rappresentativo dell'atto linguistico) e una diversità di *sense/force* (modo M dell'intesa linguistica che sottolinea la pretesa di validità che intendiamo sollevare per il *meaning* in questione) ed è così capace di mantenere sia il carattere *olistico* dei giochi linguistici (garantito da quest'ultima dimensione) che quello *rappresentativo* del linguaggio (assicurato dalla prima)<sup>323</sup>. Altra notazione che va fatta, infine, per riconoscere la differenza delle norme sociali dal modello dei giochi linguistici, è che non tutte le pratiche sono sullo stesso livello. Esse si contraddistinguono dalla gravità più o meno elevata del fallimento che si può realizzare nel seguire una regola:

"finché queste pratiche non si riferiscono ad alcunché al di fuori della propria prassi, le infrazioni alle regole [*Regelverstösse*] hanno solo conseguenze intrinseche. Chi non è padrone delle regole degli sacchi potrà muovere i pezzi addirittura in casuale accordo con le regole del gioco, ma non gioca a scacchi. Se non cogliamo la 'logica' o la caparbieta [*Eigensinn*] di una simile prassi, noi falliamo per incompetenza in certo senso 'riguardo' alle regole stesse. Ma nessuno ci punisce, né la nostra coscienza né la società o la natura. Invece, le norme sociali di azione hanno il senso 'deontologico' di vincolare il destinatario a seguire le regole, e qui il tipo di sanzioni varia con il tipo di regole (a seconda che si infrangano norme morali o giuridiche, che si violino consuetudini e convenzioni o ci si discosti da ruoli sociali)"<sup>324</sup>.

<sup>321</sup> Per le citazioni cfr. Habermas 1981, II, pp. 28, 31, tr. it. pp. 564, 567.

<sup>322</sup> Habermas 1970, p. 81, tr. ing. p. 63, tr. it. mia. Qui la prospettiva sembra aperta al realismo, usando il termine *Wirklichkeit* invece di *Realität*.

<sup>323</sup> Il riferimento è ad Austin 1962. Per un approfondimento si veda Habermas 1988b, p. 118, tr. it. p. 116. Habermas non è d'accordo con la restrizione austiniana del significato alla sola componente proposizionale. Austin sarebbe troppo legato, ancora, all'impostazione della semantica formale che identifica il significato di una proposizione con le sue condizioni di verità. Che dire però delle proposizioni non direttamente rappresentative, in cui il valore di verità è in secondo piano rispetto al valore interattivo o espressivo?

<sup>324</sup> Habermas 1999, p. 23, tr. it. pp. 18-19.

È bene evidenziare che il tipo di fallimento pragmatico che maggiormente interessa questo lavoro è quello caratteristico delle pratiche cognitive, che esperiamo ogni qualvolta noi falliamo riguardo alla realtà (*an der Realität*) perché non la dominiamo correttamente o applichiamo le regole (tecnologie) in modo errato<sup>325</sup>.

### 2.1.2 La critica al modello di Luhmann

Al fine di far emergere la peculiarità della posizione intersoggettivistica habermasiana, è interessante la critica di Habermas al modello sistemico sviluppato da Niklas Luhmann, accusato di non tenere in adeguata considerazione il peso degli individui e del *riconoscimento* nella formazione e nel mantenimento della società<sup>326</sup>. L'importanza del dibattito Habermas-Luhmann è riconosciuta dalla stesura congiunta di un libro-dibattito intitolato *Teoria della società o tecnologia sociale*, in cui i due autori si confrontano sui punti di convergenza e di divergenza tra le loro rispettive posizioni. È un dibattito molto serrato in cui emerge il tentativo habermasiano di sventare il rischio di “sociologismo” a cui la posizione luhmaniana sembra prestare il fianco<sup>327</sup>. Luhmann, infatti, non riconoscerebbe all'individuo la possibilità di un “rifiuto” dell'ordine sociale corrente e quindi non riconoscerebbe quella normatività che consiste nella libertà di imporre un ordine diverso allo stato di fatto, a seconda del valore a cui si sceglie di vincolare il proprio agire. Senza tale possibilità, ovvero senza poter distinguere l'individuo dal sistema sociale (o dai comportamenti adattativi della specie), non sarebbe possibile una teoria critica della società perché l'individuo non avrebbe l'autonomia sufficiente a intraprendere il distacco critico dalla realtà e intervenire in essa con misure volte ad adeguarla *all'ideale*.

La categoria fondamentale in questo contesto è quella del “riconoscimento”: in una teoria sistemica, dove tutto è ridotto a relazioni funzionali (dove essere e dover essere, fatti e norme, sono trattati come equivalenti *funzionali*), questo concetto non ha ragion d'essere. Per Habermas, invece, il riconoscimento è fondamentale per la tenuta dell'integrazione sociale degli individui e per la possibilità di una teoria dell'evoluzione sociale che, diversamente da quanto accade nel mondo meramente organico, avvenga su base razionale più che su quella soltanto funzionale-adattativa<sup>328</sup>. Infatti l'uomo non è meramente un organismo biologico che basa il suo stare al mondo soltanto su relazioni adattativo-funzionali: il bisogno di vedere nella realtà un ordine *sensato* è connaturato all'uomo fin dagli inizi ed è questo il motivo per cui gli ordinamenti legittimi *durano* soltanto finché sono accompagnati dal riconoscimento della loro validità. Habermas e Luhmann optano entrambi per l'inserimento della categoria del *senso* nella propria teoria sociale ma il disaccordo tra i due nasce relativamente all'origine dell'identità di significato che sta alla base dell'attribuzione del senso.

Per Habermas, l'abbiamo visto, essa non nasce dalla somiglianza delle reazioni comportamentali a stimoli uguali ma è da ricondurre al riconoscimento intersoggettivo della validità di una regola da cui si origina l'identità del suo significato.

<sup>325</sup> Ivi, p. 23, tr. it. p. 19.

<sup>326</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 142, tr. it. p. 95.

<sup>327</sup> Si tratta del rischio di ridurre l'individuo alla società. Cfr. Izzo 2005, p. 143.

<sup>328</sup> Per un'analisi del concetto habermasiano di evoluzione sociale cfr. Schmid 1982.

Più complicata è la posizione di Luhmann che, secondo Habermas, non riesce a distinguere adeguatamente il momento della regolarità (fattualità) da quello della validità. Tale limite ha notevoli conseguenze nello sviluppo della sua teoria della società perché genera la difficoltà dell'associare individuo e società senza far riferimento al concetto di *legittimità*, inteso come riconoscimento di sensatezza (e validità) dell'ordine di cose vigente. Tale ostacolo viene superato da Habermas in una prospettiva wittgensteiniana-meadiana<sup>329</sup>. Entrambi gli autori sono del parere che il senso debba essere uno dei concetti fondamentali della sociologia, eppure una differenza sostanziale c'è:

“Punto di partenza della sua analisi rimane il soggetto isolato. Questo non è casuale, infatti, l'impostazione teoretico-sistematica impone lo stesso concetto monologico di senso (trascurando il fondamento dell'intersoggettività) [...] In luogo di ciò, io vorrei proporre di ricondurre l'identità del significato al riconoscimento intersoggettivo di regole, in cui le regole sono contraddistinte, prima delle regolarità empiriche, dalla loro validità normativa”<sup>330</sup>.

Il rapporto tra individuo e società è un problema di *delimitazione*. Si può propendere allora per una priorità della società sull'individuo – e sostenere, ad esempio, un determinismo sociale sull'identità individuale – o, viceversa, riconoscere il ruolo dell'individuo nel determinare lo spazio sociale – che quindi si rivela plasmabile. Se in un caso si perde l'autonomia dell'identità individuale e si pongono le basi all'ineludibilità delle ideologie<sup>331</sup>, nell'altro si perde l'oggettività del mondo sociale, ovvero delle regole sociali che ci stanno davanti come oggettive e con cui non si può fare a meno di confrontarsi. Dal giusto equilibrio tra questi due poli dipende la possibilità della teoria critica, mirante a togliere legittimità a quanto giudicato ideologico, senza tuttavia distruggere la possibilità di stabilire un ordine sociale non ideologico.

Solo con una giusta dose di *autonomia* individuale si può sensatamente parlare di legittimazione e criticare un sistema giudicato ideologico: una legittimazione che viene da individui-automi non è una vera legittimazione, poiché essa richiede piuttosto razionalità e riconoscimento di validità. Tuttavia, partendo da un concetto intersoggettivo di identità, l'emancipazione dell'individuo (obbiettivo della teoria critica) non è da intendere alla stregua di un affrancamento *dalla* società (che con le sue influenze e manipolazioni agirebbe a scapito del singolo e a favore del potere), bensì come riscatto dall'isolamento e dall'anomia cui un certo tipo di società (ideologica) conduce gli individui.

---

<sup>329</sup> Habermas critica anche la teoria funzionalistica della verità di Luhmann: la verità non è un'invarianza che si dà a livello fattuale, ma un'invarianza *riconosciuta*, che ha valore normativo. Senza questa pretesa normativa noi non possiamo distinguere le pretese la cui validità poggia sull'autorità o sulla costrizione da quelle pretese la cui validità è criticabile e motivabile. Habermas, Luhmann 1971, pp. 224-225, tr. it. p. 151.

<sup>330</sup> Ivi, p. 189, tr. it. p. 127.

<sup>331</sup> Habermas 2002 si concentra proprio sul rischio che la manipolazione genetica possa eliminare le basi stesse dell'autonomia individuale, ovvero il riconoscimento dei propri vincoli naturali come non artificiali (nel senso di posti da alti soggetti).

Tale riscatto, a sua volta, è da intendere in maniera fondamentalmente sociale perché è attraverso una socialità *pura* (comunicativa) che i singoli possono recuperare la loro identità e la loro libertà<sup>332</sup>. Solo in senso sociale è possibile la creazione *comunicativa* dell'identità e della libertà, ed arginare così le tendenze *coattive* tipiche di ogni ideologia<sup>333</sup>. La meta è allora la fondazione razionale (*rationelle Begründung*) delle prescrizioni culturali, sociali e identitarie “secondo il principio che la validità di ogni norma [...] viene fatta dipendere da un consenso conseguito nella comunicazione libera dal dominio [*herrschaftsfreier Kommunikation*]”<sup>334</sup>. È proprio un adeguato sviluppo del concetto di validità che manca in Luhmann: annullando la distinzione tra fattualità e validità, viene meno quello spazio delle ragioni che consente l'accettazione o il rifiuto delle norme, e quindi lo spazio della legittimità. Questo è quello spazio in cui “le ragioni possono fluttuare liberamente [*frei flottieren*] e dispiegare senza ostacoli la loro forza di motivazione razionale [*rational motivierende Kraft*]”<sup>335</sup>. L'assenza di questo spazio della legittimità fa sì che:

“il nuovo modo di legittimazione che Luhmann costruisce non riposa né sul riconoscimento di tradizioni, né su una convinzione personalmente responsabile del singolo, cioè, legata alla disponibilità alla motivazione discorsiva, ma riposa invece, sull'accettazione meccanica di decisioni burocratiche”<sup>336</sup>.

Per Habermas, invece:

“la validità delle norme riconosciute intersoggettivamente riposa [...] sull'esigenza ideale che esse possano essere giustificate, in ogni momento, in un discorso pratico; e, nel caso che esse, di fatto, non reggessero a una tale prova, necessita la legittimazione”<sup>337</sup>.

Con un occhio al mantenimento di questo spazio del riconoscimento, la soluzione più promettente – ma allo stesso tempo più complessa – risulta quella di una via intermedia che riconosca entrambe le forze (del singolo e della società) e questo è quello che fa Habermas appoggiandosi alla psicologia sociale di Mead con la sua costituzione sociale del sé:

---

<sup>332</sup> Pura nel senso di non autoritaria; essa lascerebbe aperto lo scambio dialettico tra rifiuto e accettazione come motore del cambiamento sociale.

<sup>333</sup> Habermas 1981, I, pp. 518-523, tr. it. pp. 515-520.

<sup>334</sup> Habermas 1968, p. 344, tr. it. p. 275. Da qui l'importanza data da Habermas al concetto di intesa prima e di democrazia deliberativa poi, quest'ultimo sviluppato ampiamente in Habermas 1992.

<sup>335</sup> Habermas 1999, p. 149, tr. it. p. 144. Una distinzione va fatta, secondo Habermas, tra la forza delle ragioni e quella delle norme: se queste ultime *vincolano* la volontà degli attori, le prime la *guidano*.

<sup>336</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 262, tr. it. p. 176. Cooke 1992, p. 272 evidenzia un'identità di significato in Habermas tra autonomia, “auto-determinazione” (*Selbstbestimmung*), “auto-realizzazione” (*Selbstverwirklichung*) e “individuazione” (*Individuierung*).

<sup>337</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 263, tr. it. p. 177.

“se si considera il fatto che l'identità dei singoli capaci di parola e di azione si può formare soltanto sul livello dell'intersoggettività, nel rapporto con gli altri soggetti, allora l'identità dell'io, come criterio di delimitazione [*Abgrenzungskriterium*] diventa discutibile [...] L'identità dell'io, l'identità dei singoli e l'identità dei gruppi, l'identità dei gruppi estranei, si formano unu actu. Pertanto una divisione analitica tra sistema sociale e sistema psichico [...] non è sensata”<sup>338</sup>.

Mead sfuma il confine tra soggetto e socialità, ritenendo che la formazione dell'identità si compie attraverso il medium della comunicazione linguistica e la soggettività dei propri desideri e sentimenti non si sottrae affatto a quel medium. In questo senso, le istanze del *io* e del *me* – paragonabili all'io e al super-io di Freud – devono scaturire dal medesimo “processo di socializzazione” (*vergesellschaftung*): nel darmi del tu, io divento un io<sup>339</sup>. Io riconosco l'altro come un io perché può prendere il mio posto ed io il suo, ma è pur sempre un io diverso dal mio<sup>340</sup>. Infatti

“mentre gli uomini *sviluppano* la loro individualità in forme culturali di vita, agli animali manca la coscienza dell'individualità. Gli uomini acquistano una specifica nozione di sé come persone che entrano in reciproci rapporti come Io e Altro, Ego e Alter, e nel contempo formano comunità nella consapevolezza della loro assoluta diversità”<sup>341</sup>.

L'io acquista questa nozione di sé stesso come persona e individuo solo grazie al fatto che cresce in una determinata comunità costituita da relazioni di reciproco riconoscimento tra membri. La soggettività si forma allora nell'imparare ad assumere l'atteggiamento di un altro nei confronti di sé stesso, imparando a tenere in conto diverse prospettive coordinandole. Su queste basi, allora, una sociologia che accetti il senso come concetto fondamentale non può astrarre il sistema sociale dalle strutture della personalità e non può ridurre questa a quello. Questo perché il senso è legato al riconoscimento intersoggettivo (e non a mere regolarità empirico-osservative), e poiché il riconoscimento validante è strettamente connesso all'identità (permeata essenzialmente da ciò che essa riconosce come valido) essa, la sociologia, è sempre anche una psicologia sociale.

---

<sup>338</sup> Ivi, pp. 216-217, tr. it. pp. 145-146. Non c'è riflessione che non si possa ricostruire come discorso interiore: l'autoriferimento del soggetto avviene col passaggio alla prospettiva della seconda persona.

<sup>339</sup> Habermas 1981, II, pp. 92-93, tr. it. p. 625. Sulla priorità o meno del linguaggio sul pensiero cfr. Ferretti 2005, pp. 3-33. Egli contrappone i sostenitori della concezione comunicativa del linguaggio (Pinker) – per cui esso è sottoposto al pensiero (teoria del codice) – ai sostenitori della concezione cognitiva del linguaggio (Whorf) – per cui esso determina le strutture del pensiero (determinismo linguistico). Questa contrapposizione è alla base del dibattito Habermas-Searle: il primo critica l'impostazione intenzionalistica della teoria degli atti linguistici sostenuta dal collega americano (che incorre nel problema della traduzione del *mentale* nel *linguistico*), contrapponendogli la propria impostazione intersoggettivistica. In sostanza, Searle è ancora mentalista secondo Habermas. Cfr. Habermas 1988c, con riferimento a Searle 1969 e Searle 1979.

<sup>340</sup> Ciò si lega alla capacità di applicare pronomi personali, secondo i dettami della filosofia di Wilhelm von Humboldt. Habermas 1970, p. 77, tr. ing. p. 60. Cfr. Humboldt 1830.

<sup>341</sup> Habermas 1999, pp. 199-200, tr. it. pp. 193-194.

Tra le conseguenze del funzionalismo sistemico di Luhmann che derivano dalla mancata *osmosi* tra fattualità e validità, c'è la tendenza a giustificare l'ordine attuale solo se funziona (anche se non legittimato), mentre una teoria della società che voglia dirsi *critica*, ovvero che voglia mantenere aperta la possibilità di non riconoscere (e dunque mutare) l'ordine sociale, non può accettare ciò. Infatti il senso (validità riconosciuta) è alla base del valore fattuale delle norme sociali che dipende dal loro riconoscimento validante.

## 2.2 Una teoria comunicativa della società

### 2.2.1 Senso e partecipazione: un'implicazione necessaria

La posizione habermasiana si trova a metà tra lo Scilla dell'intenzionalismo (che attribuisce *in toto* al soggetto individuale il peso della costruzione intersoggettiva del mondo sociale) e il Cariddi della sociologia sistemica (che invece non riconosce il ruolo determinante dell'individuo nel riconoscere le norme sociali e, da qui, farle valere fattualmente). Egli intende sviluppare allora una teoria comunicativa della società che sappia spiegare il rapporto *dialettico* tra questi due poli attraverso il medium del linguaggio. Come abbiamo visto, alla base di questa teoria comunicativa della società Habermas pone la decisione metateoretica di ammettere il senso come categoria sociologica che consente di distinguere comportamento e azione intenzionale. Da questa decisione dipende la possibilità di una fondazione linguistica della sociologia, dal momento che con la svolta linguistico-comunicativa egli interpreta il concetto generico di senso in maniera linguistica, ovvero come “significato”<sup>342</sup>. Dall'inserimento o meno del senso in una teoria sociologica derivano infatti tre implicazioni:

1. la distinzione tra “comportamento” (*Verhalten*) e “azione” (*Handeln*);
2. la distinzione tra “osservazione” (*beobachtung*) e “comprensione di significato” (*Sinnverstehen*);
3. la distinzione tra convenzionalismo ed essenzialismo.

Il primo punto porta il nostro autore a sostenere che un comportamento è intenzionale se governato da norme, le quali non accadono come gli eventi ma si basano su un significato riconosciuto intersoggettivamente (intenzione)<sup>343</sup>. Propendendo per l'inserimento del senso come categoria sociologica, l'approccio habermasiano diventa “soggettivista” perché concepisce la società come un sistema di vita strutturato secondo il senso mentre un approccio “oggettivista” concepisce il processo vitale della società non come un processo di costruzione ma, *esternamente*, come un processo naturale (*à la* Luhmann)<sup>344</sup>.

<sup>342</sup> Habermas 1970, p. 11, tr. ing. p. 3.

<sup>343</sup> Ivi, p. 13, tr. ing. p. 5.

<sup>344</sup> Cfr. ivi, p. 19, tr. ing. p. 10. Tuttavia, nel caso di Habermas si tratta di un soggettivismo particolare perché è un soggettivismo non individualista, come si evince dalla discussione con Luhmann e

La seconda implicazione, invece, distingue osservazione e comprensione come differenti *modi* di esperienza in cui i comportamenti e le azioni ci sono accessibili: noi *osserviamo* i comportamenti e *comprendiamo* le azioni; se un dato comportamento va descritto come un'azione, bisogna legare alle caratteristiche di questo comportamento le regole su cui si basa e capire così il significato di queste regole<sup>345</sup>. L'aggiunta di un'interpretazione (sulla base del significato) riporta il contenuto osservativo ad una struttura d'azione normativamente/intenzionalmente guidata – e quindi svincolata dalla rigidità delle azioni – per cui è possibile esibire ragioni. La grande differenza, che segna anche la presa di posizione anti-naturalista habermasiana, è che se da una parte l'osservazione di eventi (e dei comportamenti) può essere riportata al gioco linguistico delle misurazioni fisiche, dall'altra le azioni sono accessibili solo attraverso un'esperienza comunicativa e partecipativa, caso in cui si fa ricorso all'ermeneutica; non ogni cosa è comprensibile da una prospettiva naturalistica. Le azioni caratterizzano la realtà *sociale* in quanto distinta da quella naturale dei comportamenti: ad essa lo scienziato sociale accede attraverso un'ermeneutica il cui status epistemologico necessita però di essere chiarito:

“il problema del 'comprendere' ha assunto importanza metodologica nelle scienze dello spirito e sociali soprattutto perché lo scienziato attraverso la mera *osservazione* non ha alcun accesso alla realtà simbolicamente pre-strutturata [*Wirklichkeit*] e perché il *comprendere-il-senso* non è controllabile sul piano del metodo alla stessa stregua dell'osservazione nel corso di un esperimento”<sup>346</sup>.

L'agire, diversamente dal comportamento, è orientato normativamente, ovvero gode di quella libertà di agire diversamente da come si agirebbe di impulso (normatività). Esso, infatti, è guidato da significati, regole, norme, che il soggetto *riconosce* e di volta in volta *accetta* ma potrebbe non accettare. La loro formulazione e accettazione avviene in maniera linguistica ed è per questo motivo che la loro comprensione assume la forma di un'ermeneutica<sup>347</sup>. Tale forma del comprendere implica una partecipazione:

“lo scienziato sociale non ha con il mondo vitale un approccio fondamentalmente diverso da quello del profano nel campo delle scienze sociali. Egli deve già appartenere in un certo modo al mondo vitale di cui vorrebbe descrivere le parti costitutive. Per descriverle, deve poterle comprendere; per comprenderle deve poter partecipare in linea di principio alla loro produzione; e la partecipazione presuppone l'appartenenza”<sup>348</sup>.

---

dall'influenza meadiana.

<sup>345</sup> Si tratta di una distinzione di vecchia data, che si ritrova già nelle concezioni dualistiche dello storicismo (Dilthey) e del neo-kantismo (Rickert), che oppongono scienze della natura e scienze dello spirito, spiegare e comprendere. Questa controversia non è più attuale secondo Habermas poiché, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è stata superata dalla critica al positivismo e dalla svolta post-empiristica dell'epistemologia analitica. Cfr. Habermas 1981, I, pp. 160-162, tr. it. pp. 187-188.

<sup>346</sup> Habermas 1981, I, pp. 159-160, tr. it. p. 186. L'insufficienza del punto di vista dell'osservatore per questo tipo di fenomeni è chiara nel fatto che diversamente dalle osservazioni del comportamento, le cui “regole” (regolarità) sono superficiali, nel caso delle azioni le regole (norme) sono strutture profonde che sono alla base del comportamento.

<sup>347</sup> Di tale modalità del comprendere non ha bisogno un'impostazione sistemica che, come quella di Luhmann, schiaccia gli individui su un funzionalismo di tipo biologico.

<sup>348</sup> Habermas 1981, I, p. 160, tr. it. p. 186.

Come ricorda Habermas, facendo riferimento alle tesi di Hans Skjervheim, comprendere il senso è un'esperienza di tipo diverso dalla “percezione” di oggetti fisici perché richiede l'assunzione di una relazione intersoggettiva con il soggetto che ha prodotto un'espressione sensata:

“il comprendere-il-senso è [...] un'esperienza non attuabile solipsisticamente perché di natura comunicativa. Il *comprendere* un'espressione simbolica richiede in linea di principio la partecipazione a un processo di intesa. Significati, siano essi materializzati in azioni, istituzioni, prodotti di lavoro, parole, contesti di cooperazione o documenti, possono essere scoperti soltanto *dall'interno*”<sup>349</sup>.

Per chiarire, lo scienziato sociale per comprendere il senso deve già appartenere al mondo vitale di cui vorrebbe descrivere le parti costitutive, deve poter partecipare – in linea di principio – alla produzione e stabilizzazione di comportamenti sensati. La partecipazione presuppone l'appartenenza, dal momento che una ragione è tale se *noi* la valutiamo come tale. Seguendo le parole di Habermas:

“l'interprete non avrebbe compreso che cosa sia una 'ragione' se non la ricostruisse con la propria pretesa di fondazione e cioè, nel senso di Max Weber, se non la *interpretasse razionalmente*. La *descrizione* delle ragioni [*Beschreibung*] richiede eo ipso una *valutazione* [*Bewertung*]”<sup>350</sup>.

Nello stesso momento in cui lo scienziato sociale comprende, esso anche valuta, e questo è il motivo per cui il concetto di partecipazione gioca un ruolo centrale: “l'interprete non può affatto aver presenti le ragioni senza giudicarle, senza prendere posizione su di esse [*nicht vergegenwärtigen, ohne sie zu beurteilen*] in senso affermativo o negativo”<sup>351</sup>. Questo è l'unico modo per comprendere le azioni in quanto distinte dai comportamenti: “se l'interprete si limita all'osservazione nel senso rigoroso del termine, egli percepisce soltanto i substrati fisici delle espressioni senza comprenderle”<sup>352</sup>.

Tuttavia, si tratta di un modo problematico perché legare il comprendere al partecipare e al valutare: “impedisce all'interprete, come vedremo, di operare quella separazione tra questioni di significato e di validità [*Geltungsfrage*] che potrebbe assicurare al comprendere-il-senso un insospettabile carattere descrittivo”<sup>353</sup>. La necessità della partecipazione – e quindi della valutazione – sembra infatti precludere alla comprensione del senso quel carattere di oggettività di cui godono le scienze naturali, generalmente viste come avalutative perché meramente osservative<sup>354</sup>.

<sup>349</sup> Ivi, I, pp. 164-165, tr. it. p. 191. La realtà simbolica è un universo che sarebbe incomprensibile allo sguardo di un osservatore incapace di comunicare. Per il riferimento a Skjervheim 1959, cfr. Habermas 1981, I, pp. 163-164, tr. it. pp. 190-191.

<sup>350</sup> Ivi, I, p. 169, tr. it. pp. 195-196.

<sup>351</sup> Ivi, I, p. 191, tr. it. p. 216. Ecco cosa Habermas eredita dall'ermeneutica: essa afferma, a ragione, una connessione interna tra questioni di significato e questioni di validità.

<sup>352</sup> Ivi, I, p. 168, tr. it. p. 194. Cfr. Bianchin 1995, p. 149: “anche se si potessero prevedere con esattezza tutti i suoni emessi da una comunità linguistica non si sarebbe in grado di partecipare ad un colloquio”.

<sup>353</sup> Habermas 1981, I, p. 160, tr. it. p. 186.

<sup>354</sup> Ivi, I, p. 160, tr. it. p. 187 dove si richiama all'idea di Mary Hesse secondo cui alla base della consueta

Habermas cerca allora di salvare l'oggettività di questo genere di attività partecipative sostenendo che l'opera interpretativa dello scienziato sociale deve partire dallo stesso contesto e dallo stesso sapere dei partecipanti ma con una finalità diversa (teoretica). Infatti, lo scienziato non è interessato a conciliare i suoi piani con quelli degli altri partecipanti (coordinamento insito nell'intesa cui deve partecipare per comprendere il senso), ma solo alle ricadute teoretiche che sono extra-contestuali, per cui egli è partecipe ma non in maniera completa:

“i diretti partecipanti perseguono nella prassi comunicativa quotidiana degli intenti *d'azione* [*Handlungsabsichten*]; la partecipazione al processo cooperativo di un'interpretazione serve a creare un consenso sulla cui base essi possono coordinare i propri piani di azione e realizzare le relative intenzioni. L'interprete scientifico non persegue intenti di azioni di questo genere. Egli prende parte al processo di intesa a motivo del comprendere e non in vista di uno scopo [...] il sistema d'azione, nel quale lo scienziato sociale si muove come attore, si colloca su un altro piano; di regola esso è un segmento del sistema scientifico, comunque non collima [*dekt nicht*] con il sistema d'azione osservato”<sup>355</sup>.

Agire e parlare, sebbene legati nella prospettiva di una teoria degli atti linguistici e di un agire comunicativo, vanno tenuti nelle rispettive distanze: in un caso il mezzo linguistico è usato ingenuamente e con finalità d'azione, nell'altro si tratta di un parlare sganciato da contesti d'azione e quindi dalle finalità concrete dell'intesa. Solo così è possibile quel distanziamento minimo che consente allo scienziato sociale di *astrarre* dal sistema cui si immedesima e produrre un sapere teorico trasformando il *know how* del sapere implicito della comunità (veicolato nella forma di un *agire* comunicativo) in un *know that* che caratterizza il *discorso* scientifico. Lo scienziato sociale trascende dall'interno il contesto in cui penetra per intervenire criticamente dall'esterno nel ruolo di un “osservatore partecipante” (*teilnehmenden Beobachter*). È per questa finalità trascendente che la sua partecipazione è meramente “virtuale” (*virtuellen*), termine che sottolinea l'identificazione soltanto parziale dello scienziato col contesto di cui vuol comprendere il senso<sup>356</sup>.

### 2.2.2 La svolta comunicativa della teoria critica

Quello di Habermas per la teoria critica sembra essere l'interesse costante e il motivo principale di tutte le sue scelte teoretiche che conducono allo sviluppo della teoria dell'agire comunicativo. Dal rapporto polemico con Luhmann e dall'impostazione ermeneutico-sociologica per cui Habermas opta (una sociologia che operi metodologicamente secondo i dettami *partecipativi* dell'atteggiamento ermeneutico)

---

contrapposizione tra le scienze naturali e sociali c'è un concetto obsoleto di scienze naturali. Entrambe si basano su interpretazioni per cui, secondo Habermas, non si tratta di elevare la prassi delle scienze umane ma di deflazionare le pretese di oggettività delle scienze empiriche. Cfr. Hesse 1973 e Hesse 1982.

<sup>355</sup> Ivi, I, p. 167, tr. it. p. 193. Tuttavia, Habermas sostiene che il piano teoretico non è extramondano ma più intramondano delle relazioni comunicative a cui lo scienziato partecipa virtualmente, poiché si inserisce con maggior profondità in quelle pratiche quotidiane vissute come automatismi (e quindi in modo ingenuo) dai partecipanti. Cfr. ivi, I, p. 178, tr. it. p. 204.

<sup>356</sup> Ivi, I, p. 168, tr. it. p. 194. La distinzione tra *know how* e *know that* risale a Ryle 1946.

emerge la necessità di mantenere uno scarto tra la fattualità e la normatività che renda possibile l'attività critica. In particolare, è sulle conseguenze della partecipazione virtuale per lo sviluppo di una teoria critica che voglio concentrarmi, perché solo con la distinzione tra atteggiamento teoretico e partecipativo (“oggettivante” e “performativo” nei termini di Skjervheim) è reso possibile quel *bifrontismo* di cui gode l'uomo (attraverso il linguaggio) con cui egli può volgersi ad uno stesso oggetto (in questo caso la realtà simbolicamente pre-strutturata) o nel ruolo della seconda persona o in quello di una terza persona<sup>357</sup>. Se non fosse possibile questo distanziamento critico (mai radicale ma dialettico) dall'oggetto implicito nella prospettiva di una terza persona, non sarebbe possibile enucleare il *know how* a cui si partecipa performativamente e, oggettivandolo in un *know that* nell'atteggiamento oggettivante, valutare discorsivamente la possibilità di un intervento critico. Questo bifrontismo è reso possibile dalla capacità di *autocoscienza* del soggetto, che altro non è che la possibilità di un dialogo con sé stesso. L'autocoscienza è quindi un'attività dialogica<sup>358</sup>. D'altro canto, la teoria critica sembra riferirsi a un concetto di autocoscienza della società (piuttosto che al concetto di autocoscienza del singolo), intendendo con ciò la possibilità di stabilire un *dialogo della società con sé stessa*.

Ciò che intendo dire è che così come avviene nel singolo, dove la critica mediante la psicoanalisi avviene nel mezzo del linguaggio, anche nella società la critica, mediante una teoria critica, deve basarsi sul medium del linguaggio; così come nel primo caso questo meccanismo linguistico aprirebbe le porte alle possibilità emancipative (che per Habermas sono implicite alla stessa possibilità linguistico-comunicativa), lo stesso vale nel caso della società. Come si vedrà con la teoria degli atti linguistici, è col linguaggio che si costruiscono le fondamenta e le istituzioni della società perché è con esso che si stabiliscono relazioni e promesse, e si coordinano i propri fini con quegli altrui. È il linguaggio il mezzo che costituisce e tiene insieme la società (nel piano della spontaneità dell'agire comunicativo), ed allo stesso tempo è il linguaggio il mezzo per la critica della società stessa (nel piano riflessivo del discorso). La società, infatti, corre il rischio di reificare come assolutamente legittime delle relazioni che invece traggono la loro legittimità solo dal riconoscimento e dall'attribuzione di legittimità da parte dei soggetti.

Così come sono state costruite attraverso l'intendersi reciproco e il consenso e si sono ora automatizzate al punto da costituire certezze d'azione *dogmatiche*, queste relazioni possono esser modificate nuovamente con la stessa modalità linguistica-discorsiva, capace di ricreare (ad un livello diverso) le condizioni per tornare ad agire comunicativamente su uno sfondo comune su cui vige il consenso<sup>359</sup>.

<sup>357</sup> Tale bifrontismo è dato dall'uso dei pronomi personali e, come si vedrà, dalla possibilità di far valere diverse pretese di validità per uno stesso contenuto proposizionale. È una potenzialità interna al linguaggio che, però, per dispiegarsi ha dovuto attendere un certo grado di sviluppo culturale.

<sup>358</sup> Cfr. Swindal 1999, pp. 27-56 sulla relazione dialettica io-non io. Perché una teoria critica abbia inizio, è allora necessaria una decisione soggettiva, una sentita esigenza individuale, ed è per questo che Habermas non corre il rischio di eliminare la dimensione dell'individualità.

<sup>359</sup> Questo rapporto duale tra discorso e agire comunicativo si chiarirà meglio in seguito, una volta introdotto il concetto di atto linguistico che riproduce questo dualismo nella sua struttura (componente locutiva e illocutiva).

Si chiarisce ora come ciò che l'ideologia vuol far apparire *ab-soluto* (nel modo delle certezze d'azione indiscusse dell'agire comunicativo), è in realtà frutto di un ben determinato processo (d'intesa), la conoscenza del quale è l'unico modo per operare mutamenti strutturali dello status quo, scardinando l'assolutezza erroneamente attribuita e ristabilendo una nuova legittimità. Ciò, secondo Habermas, avviene attraverso l'ascesa alla dimensione riflessiva del discorso, dove si può ristabilire un consenso sulle certezze di sfondo necessarie a guidare l'azione<sup>360</sup>. Ma come è possibile un dialogo della società con sé stessa che sembra necessario ai fini del riconoscimento di questa prospettività? Il tentativo habermasiano di sviluppare una sociologia ermenutica sembra rispondere proprio all'esigenza di spiegare questo bifrontismo che è concesso all'uomo dal linguaggio. È il linguaggio che rende l'uomo capace di comprendere la società e al contempo di mantenere quell'atteggiamento critico – che si manifesta in una partecipazione meramente virtuale – che solo permette:

“di *intervenire drasticamente*, se necessario [...] nonché di rivedere errori, correggere malintesi ecc. *Le stesse strutture, che consentono l'intendersi, procurano altresì le possibilità di un autocontrollo riflessivo [reflexiven Selbstkontrolle] del processo di intesa*. È questo potenziale di critica insito nell'agire comunicativo stesso che lo scienziato sociale, entrando in quanto partecipante virtuale nei contesti dell'agire quotidiano, può utilizzare sistematicamente”<sup>361</sup>.

La teoria critica di Habermas si lega alla sociologia nel momento in cui il fine della prima è la *valutazione* della società esistente che va *compresa* in termini sociologici (interesse emancipativo e pratico)<sup>362</sup>. Se una sociologia intenzionalista ha difficoltà nello spiegare l'ordine sociale, ovvero come individui separati possano coordinare le proprie azioni e aspettative; se una sociologia sistemico-funzionalista *a là* Luhmann ha difficoltà a spiegare la nozione di legittimità, perché non riconosce autonomia agli individui; allora solo riconoscendo la centralità del linguaggio è possibile, secondo Habermas, dare conto di entrambi i poli. Solo il linguaggio è il mezzo sia “dell'individuazione” che della “socializzazione”; solo il linguaggio permette di creare e di mutare la società; solo il linguaggio consente il passaggio dalla posizione del partecipante a quella del teorico<sup>363</sup>.

Il linguaggio, dunque, è mezzo sia dell'ideologia e della critica dell'ideologia, e permette allo scienziato sociale di attraversare liberamente il confine tra il certo e il problematico, tra l'indiscusso e il discutibile, e svelare le ideologie celate nella nostra spontaneità d'azione (comunicativa) aprendo allo stesso tempo la possibilità di una loro dissoluzione (discorsiva).

---

<sup>360</sup> Si concretizza ora il senso di quella proposizione degli anni '60 secondo cui “l'interesse all'emancipazione non è una vaga intuizione, anzi può essere riconosciuto a priori. Infatti ciò che ci distingue dalla natura è l'unico dato di fatto che possiamo conoscere per sua natura: *il linguaggio*. L'emancipazione è posta *per noi* già con la sua struttura”, Habermas 1965a, pp. 1150-1151, tr. it. p. 55.

<sup>361</sup> Habermas 1981, I, p. 176, tr. it. p. 202.

<sup>362</sup> Cfr. Mollicchi 2012, pp. 113-115.

<sup>363</sup> Come Habermas ribadirà in seguito “La lingua 'unisce isolando' [*verbindet indem sie vereinzelt*] e così protegge i soggetti comunicativamente socializzati dalla 'degenerazione per isolamento' [*vor der Entartung durch Vereinzelung*]”, Habermas 1999, p. 101, tr. it. p. 94.

### 2.3 Dalla sociologia alla filosofia del linguaggio: la razionalità

Habermas sembra arrivare alla filosofia del linguaggio dalla sociologia, dal momento che il suo interesse sociologico si volge sempre più alla comunicazione intersoggettiva, nella cui struttura trans-soggettiva egli intravede la possibilità di spiegare come sia possibile l'ordine sociale. La nozione di comunicazione linguistica diventa centrale, infatti, in una sociologia come quella di Habermas che:

1. vuole evitare gli estremi:
  1. dell'impostazione sistemica;
  2. di quella empirica-osservativa (di ascendenza positivista);
  3. di quella intenzionalista (tipicamente monologica);
2. e che intende sviluppare una teoria della società a due livelli, capace di spiegare i fenomeni sociali nelle società moderne<sup>364</sup>.

Con “società moderne”, Habermas intende quelle in cui si è sviluppata la consapevolezza (e quindi la possibilità) di una gamma di diverse attitudini possibili al mondo. Ad esse corrisponde una forma di comunicazione “postconvenzionale” in cui i processi argomentativi non sono vincolati dalla tradizione nella considerazione di ciò che può contare come una buona ragione<sup>365</sup>. Solo nelle società moderne, infatti, si sviluppa quella complessità tale da permettere di leggere la società allo stesso tempo come una macchina (sistema) e come processo comunicativo spontaneo (società).

Diversamente dalla sociologia sistemica à la Luhmann – che si concentra esclusivamente su un surrogato di azione sociale, ovvero quella basata sull'integrazione non sociale ma “sistemica” (dove non vige la relazione di validità ma quella di funzionalità) – la sociologia habermasiana intende tener conto di entrambi gli aspetti attribuendo però priorità all'integrazione “sociale”, in cui si sviluppano interazioni sociali tra due o più attori in riferimento interno a valori (la cui validità è collegata a ragioni). Se nell'integrazione sistemica è concesso l'uso della costrizione come condizione necessaria al mantenimento dell'ordine a prescindere dal consenso, l'integrazione sociale è legata piuttosto all'ambito spontaneo e non coatto dell'agire comunicativo e del mondo della vita, inteso come uno sfondo naturale e comune, da cui si staccano vari “sistemi” vitali. Se in un caso la coordinazione avviene attraverso i media di denaro e potere (che semplificano il coordinamento attraverso “sanzioni”), nell'altro caso esso avviene attraverso il meccanismo spontaneo dell'intesa linguistica (consenso).

---

<sup>364</sup> Habermas 1988d, p. 82, tr. it. p. 79. Sulla necessità di una teoria della società a due livelli cfr. Cooke 1994, p. 6.

<sup>365</sup> Ivi, pp. 29-30.

La priorità attribuita da Habermas all'integrazione sociale si spiega col fatto che i media sistemici dipendono, quanto alla loro genesi, da questa forma basilare di integrazione veicolata dal consenso. La “mediatizzazione” (*Mediatisierung*) del mondo vitale – ovvero l'utilizzo di mezzi di comunicazione alternativi al linguaggio e più veloci ma dipendenti da una pre-intesa linguistica – è il risultato della razionalizzazione del mondo della vita: l'emancipazione da forme tradizionali di integrazione sovraccarica l'agire comunicativo che necessita di questi mezzi sanzionatori per facilitare la riproduzione materiale della società, dove il rischio del dissenso rischia di ridurre la produttività e la “funzionalità”.

Un'eccessiva “razionalizzazione sistemica”, necessaria ai fini del progresso e prodotto dell'evoluzione socio-culturale, rischia di diventare una “colonizzazione” (*Kolonialisierung*) interna alla *Lebenswelt* nella misura in cui la “razionalità funzionale” penetra dall'ambito dello Stato e dell'economia ad altri ambiti di vita strutturati in modo comunicativo e li ottiene un primato a scapito della “razionalità volta all'intesa” (comunicativa), dando vita a fenomeni quali anomia, perdita di senso e disordini psicologici. Il punto di raccordo tra questi due aspetti dell'interazione umana moderna è il concetto di “democrazia deliberativa” che, pur istituzionalizzata (sistemica), è uno spazio dove il medium è quello del consenso (sociale). Allora, dal momento che l'integrazione sistemica dipende da quella sociale quanto a genesi e *legittimità*, per Habermas una sociologia in senso stretto deve dedicarsi allo studio dell'integrazione sociale, e quindi di come è possibile il coordinamento sulla base della validità, e non meramente delle norme<sup>366</sup>. In quest'ambito, se si vuole comprendere il *significato* di un processo sociale bisogna individuare il suo *valore*, ovvero il come viene interpretato e valutato dai soggetti del processo sociale. Il valore si mostra e si difende attraverso *ragioni* che sono linguistiche e quindi è la comunicazione linguistica il mezzo dell'integrazione sociale. Habermas teme l'attacco che il sistema economico e quello amministrativo muovono verso la sfera privata e quella pubblica. Salvare l'integrazione sociale dalla “colonizzazione” vuol dire preservare una fetta di vita dalle penetrazioni dei media sistemici in continua espansione. Una completa colonizzazione sarebbe la fine della possibilità di criticare e modificare il sistema a partire dal mondo della vita. Con colonizzazione si intende, nello specifico, l'insediarsi della razionalità “funzionale” tipica della società in aree del mondo della vita naturalmente riservate ad altre forme di razionalità.

Sinteticamente, possiamo dire che si parla di “razionalità strumentale” intendendo quel tipo di atteggiamento che sta alla base delle azioni teleologiche, in cui il soggetto cerca i mezzi adeguati allo scopo (come tagliare la legna di una certa durezza?), mentre la razionalità “volta all'intesa” incarna quel tipo di atteggiamento in cui il soggetto non utilizza gli altri ma li tratta da pari, cercando con essi un'intesa razionale (cioè non casuale ma originata sulla base di buone ragioni). La “razionalità funzionale” è invece quel tipo di razionalità strumentale incarnata da sistemi sociali in cui i fini non sono scelti dagli individui (come accade nelle forme di cui sopra) ma sono posti dal sistema: il ruolo dell'individuo è qui determinato dalle regole dei sistemi in cui opera (divisione sociale del lavoro, leggi di mercato).

---

<sup>366</sup> Cfr. Habermas 1981, II, pp. 173-228, tr. it. pp. 697-792.

Se le due forme di razionalità viste sopra sono predicati dell'agire individuale, quest'ultimo è un predicato dell'agire sociale-sistemico<sup>367</sup>. Resta ora da chiedersi se il modo “primario” dell'interazione sociale è quello dell'agire teleologico o quello di un agire comunicativo. Riassumendo, se il primo è volto alla realizzazione di uno stato di cose nel mondo, il secondo è volto al consenso e all'intendersi<sup>368</sup>. La risposta è da trovare nel medium stesso della comunicazione linguistica, attraverso uno studio di pragmatica universale che, come “scienza ricostruttiva” (*rekonstruktive Wissenschaft*), consenta di enucleare le strutture universali e necessarie di qualunque comunicazione linguistica e quindi di raggiungere il *tèlos* inerente al linguaggio stesso. Per Habermas, l'abbiamo già accennato, si tratta dell'emancipazione: da qui egli può sviluppare una fondazione “scientifica” per la critica dell'ideologia<sup>369</sup>.

### 2.3.1 Il progetto di una pragmatica universale

Habermas si preoccupa preliminarmente di delimitare la sua pragmatica universale dalla grammatica universale chomskyana di cui non condivide l'apriorismo che si manifesta nell'innatismo che Chomsky attribuisce alla capacità linguistica. La sua pretesa fondazionale basata su un “innatismo” linguistico è quanto il nostro autore non può accettare, tenendo fede ai principi di un pensiero post-metafisico che rifiuta di comprometersi con pretese essenzialistiche. Ma cosa vuol dire pensiero post-metafisico? Citando Habermas, se “la metafisica era sorta come scienza dell'universale [*Allgemeinen*], dell'immutabile [*Unveränderlichen*] e del necessario [*Notwendigen*]<sup>370</sup> e se il positivismo “aveva smascherato le questioni metafisiche come prive di senso” ma mantenuto un atteggiamento scienziata volto ad “elevare ad assoluto proprio il pensiero delle scienze” come un residuo della metafisica, le scienze storico-ermeneutiche nate nel XIX secolo fanno sì che “attraverso l'imporsi della coscienza storica, le *dimensioni della finitezza* accrescono la loro forza di convincimento rispetto ad una ragione non-situata<sup>371</sup>. Il pensiero post-metafisico è allora un atteggiamento caratterizzato dal rifiuto delle concezioni sostanziali, fondazionali e astratte della ragione, a favore di un concetto di razionalità procedurale, fallibile, e contestuale. In queste condizioni “post-metafisiche”

<sup>367</sup> Cfr. Cooke 1994, p. 146. Habermas 1981, II, pp. 229-294 e 445-504, tr. it. pp. 748-811 e 951-1005.

<sup>368</sup> Sulla differenza tra i due sensi di intesa come *Verständigung* e *Einverständnis* cfr. Habermas 1981, II, p. 184, tr. it. p. 707 e *ivi*, I, p. 412, tr. it. p. 419. Il primo è grossomodo traducibile con comprensione e il secondo con intesa in senso stretto, ovvero come accordo su pretese di validità, cosa che presuppone un'accettazione dell'offerta comunicativa proposta dall'interlocutore. Habermas distinguerà poi tra un impiego del linguaggio “orientato all'accordo” (*einverständnisorientiert*) ed uno “orientato all'intesa” (*verständigungsorientiert*): il primo avviene sulla base delle *stesse* ragioni. Cfr. Habermas 1999, p. 116, tr. it. p. 111.

<sup>369</sup> Rasmussen 1990, tr. it. p. 36, illustra bene il legame tra questo orientamento “scientifico” e il progetto emancipativo della teoria critica come continuazione del progetto della modernità: “Da un lato è necessario costruire una teoria del linguaggio che sia scientifica nel senso della scienza ricostruttiva, dall'altro è essenziale che tale teoria sia collegata al progetto della modernità”.

<sup>370</sup> Habermas 1988e, p. 21, tr. it. p. 17.

<sup>371</sup> *Ivi*, p. 35 e p. 41, tr. it. pp. 31 e 37.

Habermas mira a delineare un concetto di ragione che abbia forza trans-contestuale ma in modo formale e non assolutistico, ovvero un concetto di ragione che non miri a prescrivere assolutisticamente contenuti *materiali* bensì atteggiamenti *formali* di apertura al confronto e alle ragioni (razionalità procedurale), di volta in volta mutevoli<sup>372</sup>. Il filosofo francofortese punta a sviluppare un concetto *comunicativo* di ragione, capace di sostenere il suo progetto di una teoria critica senza ipostatizzazioni metafisiche. Nel far ciò, egli intende evitare allo stesso tempo il disfattismo tipico del clima post-moderno che, insieme alla sua interpretazione metafisica, getta via il concetto stesso di ragione, utile invece per sostenere l'intero progetto habermasiano di una teoria critica della società, il cui mezzo è proprio la ragione.

Habermas intende allora salvare la ragione da istanze deflazioniste troppo forti, riconoscendo ad essa sia un carattere universalizzante/decontestualizzante sia un ineludibile contestualismo e fallibilismo: essa è *immanente* in quanto applicata e originata ad una (e da una) situazione storica sempre determinata, ma è *trascendente* perché riferita ad un ideale normativo controfattuale. Tale tentativo di mantenere in vita il concetto di ragione, da tempo compromesso con la metafisica (antica e moderna), e al contempo accogliere le nuove sfide del orizzonte post-moderno – che riconosce ad esso i limiti che sono connaturati allo stare al mondo dell'uomo (contestualismo e fallibilismo) – è l'impegno che costituisce l'asse portante del progetto filosofico habermasiano<sup>373</sup>.

In luce con l'anti-fondazionalismo che è implicito alla sua tendenza post-metafisica, Habermas, diversamente da Chomsky, predilige una strategia ricostruttiva sul modello piagetiano in cui “il sistema di regole linguistiche (come l'apparato cognitivo di Piaget) si sviluppa da basi genetiche attraverso l'interazione tra processi di maturazione condizionati biologicamente e stimoli specifici di ogni stadio”<sup>374</sup>. L'importante conseguenza di ciò per la presa di posizione di Habermas contro Chomsky è presto detta:

“lo sviluppo della grammatica generativa segue da una strategia di ricerca universale [*universalistischen Forschungsstrategie*]: le ricostruzioni [*Nachrekonstruktionen*] dei sistemi di regole per i linguaggi individuali devono essere effettuate a livelli sempre più alti di generalizzazione fino alla grammatica universale che sottosta a tutti i linguaggi universali”<sup>375</sup>.

Il posto della pragmatica universale è quindi tra la linguistica (teorica) e la pragmatica empirica. Tuttavia, mentre la prima si limita alle espressioni linguistiche e non si interessa ai contesti del loro possibile uso, la seconda viene criticata perché:

---

<sup>372</sup> Cfr. Cooke 1994, p. 38 e Habermas 1988f.

<sup>373</sup> Pur se da prospettive inevitabilmente locali e prospettiche, Habermas è convinto che essa non deve perdere la sua forza critica, perdendo tuttavia la sua purezza.

<sup>374</sup> Habermas 1970, p. 86, tr. ing. p. 70, tr. it. mia.

<sup>375</sup> Ivi, p. 85, tr. ing. p. 69, tr. it. mia. Petrucciani 2000, p. 71 nota che sono fondamentalmente due i punti che Habermas eredita da Chomsky: la distinzione tra competenza ed esecuzione (*performance*) e l'intento di giungere ad enucleare strutture universali. Il riferimento habermasiano è a Chomsky 1965.

“una pragmatica empirica che non si accertasse in precedenza del punto di avvio pragmatico-formale, non disporrebbe degli strumenti concettuali che sono necessari per riconoscere i fondamenti razionali della comunicazione linguistica nella sconcertante complessità delle scene quotidiane”<sup>376</sup>.

Le espressioni risultano come frasi “sitate”, cioè unità “pragmatiche” del discorso. I contesti in cui esse si situano hanno in sé anche elementi “extralinguistici variabili” che sono oggetto della pragmatica “empirica”, mentre le strutture “generali” delle situazioni discorsive possibili (astratte) sono oggetto della pragmatica “universale”, che riproduce il sistema di regole che ne sta alla base<sup>377</sup>. Habermas critica però la separazione astrattiva tra linguaggio come struttura e il processo parlato. Con tale scissione, infatti, la dimensione pragmatica del linguaggio è lasciata esclusivamente ad analisi empiriche (cioè a scienze empiriche come la psicolinguistica e la sociolinguistica), mentre egli sostiene la tesi che non solo il linguaggio ma anche il parlare è accessibile ad un'analisi formale che può illuminare sui presupposti pragmatici della comunicazione. In quanto presupposti formali (non compromessi con le peculiarità materiali, empiriche e contestuali), essi sono universali, ma in quanto pragmatici sono legati al contesto da cui di volta in volta originano e in cui trovano conferma<sup>378</sup>.

In tale direzione egli sviluppa una teoria della “competenza comunicativa” che diversamente da quella grammaticale, tenga in conto non la frase (*sentence, satz*) ma l'enunciazione (*utterance, äusserung*), per la comprensione della quale è necessario far riferimento a qualcosa di più che a delle semplici regole grammaticali: mentre una “frase” grammaticalmente corretta soddisfa una pretesa di comprensibilità, un “enunciato” riuscito deve soddisfare tre ulteriori pretese di validità per ottenere un successo comunicativo (essere accettata), ovvero contare come vero, come sincero e come giusto. Habermas rivolge la sua analisi alla comunicazione concreta, senza però rinunciare al tentativo di assurgere a categorie formali e universali – alla pari di quelle grammaticali ma pragmatiche<sup>379</sup>. Queste categorie sono le tre coordinate del discorso (e dell'agire, come vedremo) presenti in ogni cultura (e, come vedremo, in ogni enunciato): verità, giustizia e sincerità. Si tratta di tre concetti che fungono da base per il nostro vivere sociale; essi sono presenti in ogni cultura (formali) ma diversi quanto a riferimento (realizzazione materiale). Ciò è dovuto al carattere formale/universale e al contempo contestuale del linguaggio, per cui come categorie esse sono universali, ma quanto a valori concretamente incarnati esse mutano da un contesto all'altro<sup>380</sup>.

---

<sup>376</sup> Habermas 1981, I, pp. 444-445, tr. it. pp. 448-449 e Habermas 1970, pp. 84-89, tr. ing. pp. 68-73.

<sup>377</sup> Habermas, Luhmann 1971, pp. 101-141, tr. it. pp. 67-94.

<sup>378</sup> Tale distinzione origina dal testo di De Saussure 1916. La *langue* rappresenta l'aspetto generale del linguaggio, il sistema che è comune a tutti; la *parole* rappresenta l'aspetto particolare-empirico del linguaggio, ciò che fa da riferimento alla singola esecuzione. Quello della *parole*, quindi, è il campo delle singole fonazioni.

<sup>379</sup> Habermas 1976a, pp. 358-359, tr. ing. p. 26.

<sup>380</sup> Corchia 2010, pp. 13-110 distingue tra due tipi di saperi impliciti: gli a-priori pragmatici e gli a-priori semantici, questi ultimi mutevoli mentre i primi sono intesi come caratteristiche formali dello stadio di sviluppo attuale della nostra *Lebenswelt*.

Per questo motivo reale e non reale, vero e non vero, sono concetti presenti in tutte le lingue ma ciò che è di volta in volta reale e vero muta a seconda dei contesti. Infatti, al dubbio se la supposta razionalità della nostra comprensione del mondo non rispecchi soltanto i lineamenti particolari di una cultura segnata dalla scienza, ma sollevi a ragione una pretesa di universalità, Habermas risponde sostenendo che:

“la dipendenza contestuale [*Kontextabhängigkeit*] dei criteri, sulla base dei quali gli appartenenti a culture diverse in periodi diversi valutano in modo differenziale la validità di espressioni, non significa però che le idee di verità, di giustizia normativa e di veridicità o autenticità, che stanno alla base, sia pure soltanto intuitivamente, della scelta dei criteri, siano in egual misura dipendenti dal contesto”<sup>381</sup>.

Tuttavia nel corso degli anni Habermas si dichiara insoddisfatto della definizione “universale” data alla sua pragmatica, e inizia a prediligere la più cauta definizione di pragmatica “formale”. Questa direzione è suggerita già nel 1979, quando l'autore si dichiara insoddisfatto dell'aggettivo universale, fuorviante per il suo riferimento all'impostazione di Karl-Otto Apel, e propone di sostituirlo con quello metafisicamente meno compromesso di “formale”. Habermas è infatti convinto che solo con una pragmatica “formale” è possibile superare il paradosso di analizzare “astrattamente” la comunicazione nei suoi presupposti “concreti” senza correre il rischio fondazionale in cui incorre l'universalismo implicato dal trascendentalismo apeliano<sup>382</sup>.

Infatti, Habermas va rendendosi conto di “un'evoluzione cognitiva [...] intesa non soltanto come costruzione di un universo esterno [*äusseren Universus*], ma anche come costruzione di un sistema di riferimenti [*Bezugssysteme*] al fine di delimitare contemporaneamente il mondo oggettivo e sociale dal quello soggettivo”<sup>383</sup>. Come evidenzia l'accostamento della teoria degli stadi evolutivi di Jean Piaget a quella della razionalizzazione delle immagini del mondo di Max Weber, se i presupposti della nostra comprensione-comunicazione dipendono dal grado di sviluppo raggiunto dalla società, come è possibile parlare di una pragmatica universale? Sarebbe più consono limitarsi a parlare di “generalità”, abbandonando l'idea di universalità che non terrebbe in conto l'evoluzione cognitiva della *nostra* comprensione del mondo e quindi la sua relatività sia spaziale che temporale. Questo triplice riferimento, sempre presente nelle nostre azioni comunicative, è il prodotto dell'analisi ricostruttiva sui presupposti della comunicazione ma non può avere un valore universale perché è figlia di un'evoluzione cognitiva per stadi di capacità d'apprendimento formale, che in senso piagetiano “significa in generale il *decentramento* di una *comprensione del mondo plasmata in modo egocentrico*”<sup>384</sup>. La stessa distinzione cause/ragioni che è fondamentale per l'inserimento della categoria del senso nella sociologia sembra esser frutto di quest'evoluzione.

<sup>381</sup> Habermas 1981, I, p. 88, tr. it. p. 120. Allora non è la realtà a conferire senso al linguaggio: ciò che è “reale” (*Wirklich*) e ciò che è “irreale” (*unwirklich*) si mostrano nel senso che il linguaggio dà. Cfr. *ivi*, I, pp. 90-91, tr. it. pp. 122-123. Due culture non partono dallo stesso concetto sostanziale (concreto) di mondo ma dallo stesso concetto “formale” di mondo.

<sup>382</sup> Cfr. nota 1 di *What is Universal Pragmatics?*, tr. ing. di Habermas 1976a, p. 92, aggiunta all'edizione inglese del 1979 (mentre il testo originale è del 1976). Circa il rapporto Apel-Habermas cfr. Mazzocchio 2011, pp. 159-186.

<sup>383</sup> Habermas 1981, I, p. 106, tr. it. p. 137.

<sup>384</sup> *Ivi*, I, p. 106, tr. it. p. 137 con riferimento a Piaget 1950.

La lenta demitologizzazione della nostra visione del mondo (che significa sia una desocializzazione della natura che una denaturalizzazione della società), con cui si esce dalle concezioni mitiche del mondo, è la fine del livellamento delle sfere di realtà (dove natura e cultura vengono proiettate sullo stesso piano, la prima dotata di tratti antropomorfici e la seconda risucchiata nel campo d'azione oggettivo di potenze anonime) e l'inizio della possibilità di sviluppare un pluralismo ontologico.

Il problema che Habermas si troverà ad affrontare, allora, è quello di sviluppare una teoria *normativa* del progresso socio-culturale (teoria critica) come opposta al riduzionismo *naturalista* di Quine (che non dà spazio alla prospettiva dei partecipanti ai processi di apprendimento) e al riduzionismo *contestualista* di Rorty. La difficoltà consiste allora nel come accordare il “*context-transcendent power*” dei concetti di verità e di validità morale che guidano l'evoluzione e il concetto di teoria critica con il fallibilismo e con un inevitabile contestualismo, evitando assunzioni di tipo metafisico<sup>385</sup>.

### 2.3.2 I risultati della pragmatica formale

#### 2.3.2.1 Tre pretese di validità e il pluralismo ontologico

I risultati della ricostruzione habermasiana dei presupposti pragmatici della comunicazione sono di importanza fondamentale per lo sviluppo della sua teoria dell'agire comunicativo, costituendone le colonne portanti. Da essa si evince che almeno nel nostro “stadio di sviluppo culturale” ogni frase, nel momento in cui viene espressa, è posta in una triplice relazione con la realtà esterna, con una realtà interna e con una realtà normativa-sociale: nell'esprimere un enunciato il parlante diventa un soggetto che cerca di “intendersi/su qualcosa/con un altro”<sup>386</sup>. La dimensione intersoggettiva è onnipresente, ma talvolta è meramente presupposta. Questa è una caratteristica di qualunque enunciazione linguistica in cui compare sempre un triplice riferimento all'io (mondo soggettivo), al “qualcosa” (mondo oggettivo), e ad almeno un altro soggetto (mondo sociale) cui viene indirizzata un'enunciazione. Si tratta dei binari su cui avviene la comunicazione linguistica (e di conseguenza il nostro agire sociale) che fin nei suoi costituenti ultimi (gli atti linguistici) porta con sé questi tre riferimenti, incarnando sempre tre pretese di validità, rispettivamente di verità, di veridicità e di giustizia normativa. Per tenere insieme questa triplice dimensione dell'atto comunicativo, il riferimento basilare scelto dal francofortese come modello (non senza riserve) per la sua semantica è quello di Karl Bühler, capace di mantenere il riferimento al mondo (funzione rappresentazionale), all'ascoltatore (funzione appellativa) e al parlante (funzione espressiva)<sup>387</sup>.

---

<sup>385</sup> Cooke 2001a, p. 13.

<sup>386</sup> Habermas 1988b, p. 106, tr. it. p. 104.

<sup>387</sup> Habermas 1976a, p. 389, tr. ing. p. 49. Cfr. Habermas 1988b, per un'analisi della teoria bühleriana con riferimento a Bühler 1934.

Queste tre pretese di validità fanno riferimento a loro volta a tre concetti formali di mondo che:

“servono da sistema di coordinate [*Koordinatensystem*], supposto comune, nel quale i contesti situazionali possono essere ordinati in modo che si raggiunga l'intesa su ciò che i partecipanti possono trattare di volta in volta come fatto e come norma valida oppure come esperienza vissuta soggettiva”<sup>388</sup>.

Senza questa presupposizione ontologica le pretese di validità non potrebbero pretendere il riconoscimento intersoggettivo che avanzano e che le motiva come ragioni valide per le nostre argomentazioni e per le nostre azioni. Questa presupposizione ha una funzione coordinante, dovuta al fatto che questi tre mondi sono il riferimento formale in cui ci si incontra, come parlanti, nel momento in cui vogliamo “intenderci” (*Verständigen*) con qualcuno rispettivamente “su qualcosa” (*über etwas*) del mondo oggettivo, del mondo sociale e del mondo soggettivo<sup>389</sup>.

Questa coordinazione però è essa stessa linguistica, come le pretese di cui è tappeto, perché è *nel* linguaggio e *con* il linguaggio che si realizza la separazione tra il soggetto, il mezzo di comunicazione, l'oggetto di discussione, e il contesto: è il linguaggio che permette di distinguere il sé dagli oggetti che può manipolare e conoscere e dal contesto comunicativo<sup>390</sup>. Il linguaggio infatti:

“è il medium attraverso il quale parlanti e ascoltatori realizzano certe demarcazioni fondamentali [*Abgrenzungssituationen*]: il soggetto delimita se stesso (i) da un ambiente che egli oggettivizza [*vergegenständlicht*] nell'atteggiamento della terza persona di un osservatore; (ii) da un ambiente a cui si conforma o meno nell'atteggiamento performativo del partecipante; (iii) dalla sua stessa soggettività che manifesta o nasconde nell'atteggiamento della prima persona; e alla fine (iv) dallo stesso mezzo linguistico”<sup>391</sup>.

Il concetto di mondo sviluppato da Habermas deriva il suo formalismo e il suo carattere epistemico dall'opposizione alla definizione fornita da Popper, secondo cui il mondo è un “insieme di entità”. Tale impostazione, secondo il francofortese, si farebbe erede della concezione fondamentalmente empiristica “secondo la quale il soggetto si contrappone direttamente al mondo [*unvermittelt der Welt gegenübersteht*], riceve da esso le proprie impressioni mediante percezioni sensoriali”<sup>392</sup>.

<sup>388</sup> Habermas 1981, I, p. 107, tr. it. p. 138.

<sup>389</sup> Habermas 1988b, p. 106, tr. it. p. 104.

<sup>390</sup> Ma non basta un linguaggio *tout court*: serve un linguaggio che abbia raggiunto una maturità tale da distinguere le espressioni simboliche come segni separati rispetto alla realtà. Solo in questo modo è aperta la possibilità di una pluralità di connessioni possibili tra segni e realtà. Cfr. anche Mollicchi 2012, p. 163.

<sup>391</sup> Habermas 1976a, pp. 436-437, tr. ing. p. 89, tr. it. mia. Cfr. Lecis 2004, p. 162 che per il carattere costitutivo del linguaggio nei confronti del mondo, parla di “valenza ontologica del linguaggio”.

<sup>392</sup> Habermas 1981, I, pp. 115-116, tr. it. pp. 145-146 con riferimento a Popper 1972.

Nell'ottica comunicativa habermasiana quest'impostazione è inaccettabile: i mondi non sono dei *dati* ma sono dei *presupposti* pragmatici necessari al coordinamento intersoggettivo attraverso pretese di validità incorporate in atti linguistici; essi servono solo a fornire ad una società “i fondamenti legittimanti per porre interrogativi di un tipo particolare, il cui prototipo è il seguente: come avviene lui lo veda e tu no?”<sup>393</sup>. Habermas si ricollega alla tripartizione popperiana secondo cui è possibile distinguere un mondo “uno” degli oggetti fisici; un mondo “due” degli stati di coscienza; un mondo “tre” di contenuti oggettivi di pensiero, concretizzati in idee scientifiche, poetiche e artistiche.

Tuttavia, i tre mondi habermasiani non corrispondono ai tre mondi popperiani: come evidenzia Pier Luigi Lecis, Habermas sembra sentire l'esigenza di distinguere all'interno del mondo della vita tre diversi tipi di contenuti culturali oggettivi e tre corrispondenti forme di sapere, dotate di differente status di razionalità<sup>394</sup>. In sostanza possiamo dire che l'impostazione di Habermas si muove all'interno del mondo tre popperiano, elevato a sfondo e allargato, in cui si scagliano i tre mondi habermasiani. I mondi cui fa riferimento Habermas non si trovano allora *davanti* al soggetto come presuppone invece la definizione popperiana, ma si *proiettano* di fronte a lui a partire dal proprio mondo della vita, da cui originano le pretese di validità in cui il concetto di mondo trova fondamento. Il concetto habermasiano di mondo deriva dallo sfondo del mondo della vita che è “l'orizzonte dato in maniera atematica [*unthematisch*] all'interno del quale i partecipanti alla comunicazione si muovono insieme, quando fanno tematicamente riferimento [*tematisch beziehen*] a qualcosa nel mondo”<sup>395</sup>.

Alla differenza tra tematico e atematico corrisponde quella tra discorso e agire comunicativo: mentre quest'ultimo si riferisce alla spontanea concretizzazione del mondo della vita, il discorso è il momento in cui ciò che è implicito a livello dell'agire comunicativo diventa tematico; i tre mondi vengono presupposti implicitamente nell'agire comunicativo mentre vengono problematizzati esplicitamente al livello del discorso<sup>396</sup>. Parlare di mondo ha senso solamente in relazione a pretese epistemiche che nella loro diversificazione aprono ad un mondo oggettivo come correlato delle pretese di verità, ad un mondo sociale come correlato delle pretese di giustizia normativa e ad un mondo soggettivo come correlato delle pretese di veridicità. Per questo motivo il concetto habermasiano di mondo è un concetto *epistemico* per cui:

“ciò che è conoscibile è quanto «vale», quanto può diventare «intersoggettivo» per una comunità di parlanti: in questo senso è conoscibile ciò che può essere *presupposto sotto forma di «mondo»*, come dimensione alla quale *si ha accesso in comune*”<sup>397</sup>.

<sup>393</sup> Habermas 1981, I, p. 32, tr. it. p. 68.

<sup>394</sup> Per una discussione del rapporto Popper-Habermas in relazione alla triade ontologica cfr. Habermas 1981, I, pp. 114-140, tr. it. pp. 143-169 e Lecis 2004, pp. 115-143.

<sup>395</sup> Habermas 1981, I, p. 123, tr. it. p. 152. *Beziehen* vuol dire anche “ottenere”, per cui se i riferimenti vengono *ottenuti*, si tratta di una posizione molto vicina al costruttivismo. Cfr. Albinus 2013, pp. 3-20: “Il principale punto di divergenza è che Habermas lega la sua nozione di una triplice differenziazione di mondi a diverse pretese di validità, mentre Popper parla di diverse aree della realtà oggettiva [*different areas of objective reality*]”, *ivi*, p. 7, tr. it. *mia*.

<sup>396</sup> Habermas 1981, II, p. 208, tr. it. p. 730.

<sup>397</sup> Mollicchi 2012, p. 164, corsivo nel testo. Per l'autrice i tre mondi corrispondono a tre capacità di seguire altrettante regole, rendendo molto bene l'idea di un realismo tipicamente epistemico circa la dipendenza del mondo dalle nostre pratiche/possibilità cognitive.

La sua formalità deriva invece dall'orientamento anti-empirista di Habermas per cui i tre mondi costituiscono meramente i riferimenti *supposti* in comune da cui le pretese di validità possono derivare la loro oggettività come riconoscimento intersoggettivo che vale per tutti e tre, ma non possono derivare la loro verità, giustezza o sincerità (di volta in volta concretamente ricercata), che costituirebbe invece l'aspetto materiale che dà sostanza alle tre pretese ed ai tre mondi<sup>398</sup>.

Essi devono invece costituire, con le buone ragioni, ciò che di volta in volta vale all'interno di questi *contenitori* di oggettività come rispettivamente vero, giusto e sincero. La dimensione formale riesce a garantire quell'oggettività minima che interessa ad Habermas dal momento che se non vi fosse qualcosa come un referente supposto oggettivo (mondo) con cui confrontare i propri piani d'azione e le pretese di validità, un dato che possa fungere da smentita o da conferma, che possa falsificare o verificare un'ipotesi, che possa consentire quel distanziamento che faccia giudicare giusto o sbagliato un comportamento in relazione a norme, sincera una dichiarazione personale, allora non avrebbe senso parlare di razionalità.

Ma questo referente non è per Habermas uno *stato di cose*, esterno e indipendente dalla prospettiva dei parlanti, come vorrebbe una concezione materiale-sostanziale di mondo per cui esso sarebbe il referente ab-soluto che inverte o falsifica il linguaggio. Per Habermas si tratta piuttosto di un *presupposto* per lo scambio argomentativo di buone ragioni: quelle che sono di volta in volta le “buone” ragioni dipendono dal contesto (inteso nella sua genericità come l'insieme concreto di parlanti, situazione e finalità) ed è questo il nucleo della formalità habermasiana, che consente di lasciare al contesto l'onere di valutare di volta in volta cosa vale. Il concetto di mondo, pur formale, è quindi la spalla necessaria affinché un concetto di razionalità abbia oggettività sufficiente ma non metafisica, e affinché le nostre pratiche possano andare avanti nel loro orientarsi normativamente secondo le coppie vero/falso, giusto/sbagliato, sincero/insincero. Ma lo *status ontologico* di questi tre mondi è esattamente lo stesso?

Pur in questa formalità, Habermas dà uno statuto ontologico più forte al mondo oggettivo sottolineando come “soltanto questo concetto conserva il significato ontologico in senso stretto di una totalità di entità [*Gesamtheit von Entitäten*]”, avvicinandosi in ciò all'impostazione popperiana. Tuttavia, altrove il nostro autore definisce la natura esterna come quel “segmento di realtà” (*Ausschnitt der Realität*) che il soggetto adulto “è capace” (*is able to, kann*) di percepire, confermando la tendenza epistemica della sua epistemologia e della sua triade ontologica, e rischiando di ridurre la realtà a ciò che ci è epistemicamente accessibile<sup>399</sup>. C'è quindi un'ambiguità tra il voler parificare il valore ontologico dei tre mondi (oggettivo, soggettivo e sociale) – a partire dal tentativo di introdurre il concetto di veridicità e giustezza normativa come “analoghi” alla verità – e il sostenere ancora una certa priorità ontologica del mondo oggettivo. L'analogia è motivata dal fatto che gli individui operano nei tre mondi aspettandosi “una sola risposta giusta”.

---

<sup>398</sup> La formalità consiste nel fatto che la differenziazione “ontologica” rappresenta solo diversi “impegni ontologici”, Bianchin 1995, p. 171.

<sup>399</sup> Si tratta rispettivamente di Habermas 1981, I, p. 126, tr. it. p. 154 e Habermas 1976a, p. 437, tr. ing. pp. 89-90.

Ciò vuol dire abbassare lo status ontologico dei tre mondi a quello del terzo mondo popperiano o, da un altro punto di vista, innalzare il valore del mondo sociale e soggettivo a quello del mondo oggettivo attraverso una generalizzazione della pretesa di validità, solitamente intesa per il mondo oggettivo, anche per gli altri mondi. Questa è la strada percorsa anche da Dummett, con la sua svolta epistemica della semantica della verità per cui le condizioni di verità di un asserto stanno nelle condizioni della sua asseribilità; allo stesso modo, per Habermas, le condizioni di validità di un atto linguistico stanno nelle ragioni che lo rendono accettabile/comprendibile e che si riferiscono di volta in volta ad uno dei tre mondi che hanno quindi lo stesso statuto ontologico-epistemico<sup>400</sup>. Habermas cercherà di sciogliere tale *empasse* – che costituirà anche uno dei problemi della sua concezione consensualista della verità – attraverso la svolta realista degli anni 90, con cui il filosofo cerca di ristabilire il primato ontologico del mondo oggettivo ed enfatizzare le differenze tra le diverse pretese di validità. Tuttavia, circa la riuscita o meno di tale impegno si dirà meglio in seguito.

Ciò che emerge da quanto detto finora è che c'è una stretta continuità della teoria dell'agire comunicativo con la fase pre-comunicativa della filosofia habermasiana: così come negli anni '60 Habermas sosteneva che la realtà aveva senso solo in relazione ad interessi, ora: “l'indagine ontologica viene [...] ancorata alle diverse vie d'accesso epistemico al mondo” che non si dispiegano più in interessi cognitivi pre-linguisticamente intesi, ma si manifestano in pretese di validità di volta in volta diversificate<sup>401</sup>. Ma come è possibile che, come abbiamo detto, nel linguaggio sia sempre presente questo triplice riferimento? Questa possibilità è data dal fatto che noi comunichiamo attraverso atti linguistici, la cui struttura è tale da veicolare al tempo stesso una pretesa di verità, di veridicità e di giustezza. Nell'atto linguistico, infatti, segmenti di natura esterna, società e natura interna appaiono sempre *simultaneamente* sotto forma di tre pretese di validità di cui solo una viene di volta in volta esplicitata, accompagnata dalle altre due che restano implicite<sup>402</sup>.

### 2.3.2.2 L'atto linguistico

Per far sì che il linguaggio assolva la funzione pragmatica di creare contesti d'azione attraverso l'intesa, e quindi per rendere possibile la coordinazione sociale, Habermas fa riferimento agli atti linguistici come l'unico modo di concepire le componenti linguistiche della comunicazione senza sganciarle dalla loro funzione pratica (pragmatica) dal momento che essi legano *sentence* ed *utterance*. Per esprimere (*utter*) un enunciato (*sentence*), il parlante deve seguire alcuni presupposti generali:

---

<sup>400</sup> Cfr. Habermas 1988d, p. 79, tr. it. p. 77 e Habermas 1988b, p. 127, tr. it. p. 125 per il riferimento alle tesi di Dummett 1976 e Habermas 1981, I, pp. 114-148, tr. it. pp. 143-169, per il tentativo di deflazionare la triade ontologica di Popper in una triade ontologico-pragmatica dalle pretese più deboli.

<sup>401</sup> Lecis 2004, p. 190.

<sup>402</sup> Habermas 1976a, pp. 437-438, tr. ing. pp. 90-91.

- aspettarsi che i soggetti agenti rispettino intenzionalmente tutte le norme alle quali essi aderiscono (istintivamente non gli attribuiamo motivi inconsci, altrimenti non potremo comunicare);
- aspettarsi che i soggetti agenti seguano soltanto norme che a loro paiono giustificate.

In pratica noi abbiamo la necessità, affinché la comunicazione riesca, di sottintendere in ogni discorso una situazione discorsiva ideale che consenta di distinguere un consenso vero da quello falso. Si tratta di un insieme di presupposti *formali* ma al contempo *pragmatici*, che si manifestano in *atti* linguistici (per cui ogni dire è anche un fare) con i quali il linguaggio possiede alte potenzialità costruttive a livello di “fare sociale”:

“una teoria della comunicazione elaborata su questa linea in senso pragmatico-formale può essere resa feconda per una teoria sociologica dell'azione se si riesce a mostrare come atti comunicativi [...] assumono la funzione del coordinamento di azioni e contribuiscono a stabilire delle interazioni”<sup>403</sup>.

È nella struttura stessa dell'atto linguistico che sta la base dell'integrazione sociale poiché ogni atto linguistico presenta una doppia struttura il cui lato primariamente interattivo, cioè la componente illocutiva  $M_{(p)}$  dell'atto linguistico, diventa utile per una teoria sociologica dell'azione. Infatti, tale componente dà all'atto linguistico la funzione pragmatica di coordinare l'azione e quindi di costruire le interazioni, decidendo il senso in cui comprendere e valutare l'atto linguistico. Ciò significa allo stesso tempo selezionare la peculiare pretesa di validità che viene di volta in volta sollevata e quindi il concetto di mondo a cui riferire ogni volta la pretesa. Gli atti linguistici espliciti hanno sempre anche una componente locutivo-proposizionale (p) in cui è espresso uno stato di fatto che integra la componente performativa  $M_{(p)}$  la quale, a sua volta, utilizza questo contenuto in direzione attiva<sup>404</sup>. Contrariamente al teorizzatore degli atti linguistici Austin, Habermas propone una nuova lettura del ruolo della componente illocutiva dell'atto linguistico:

“Austin aveva compreso la forza illocutoria proprio come la componente irrazionale, in senso letterale, dell'atto linguistico, mentre il valore razionale intrinseco [*Gehalt*] della proposizione assertoria [...] veniva monopolizzato dal contenuto [*Inhalt*]. Il significato e la comprensione erano concentrati unicamente in questa componente razionale”<sup>405</sup>.

<sup>403</sup> Habermas 1981, I, p. 376, tr. it. p. 386.

<sup>404</sup> Habermas 1976a, p. 399, tr. ing. p. 58. La componente illocutiva è *performativa* poiché usa verbi performativi, ovvero verbi che descrivono l'atto che realizzano e che coincidono dunque con l'azione stessa.

<sup>405</sup> Habermas 1988b, p. 124, tr. it. p. 122.

Habermas, invece, suggerisce di non leggere il ruolo performativo (illocutivo,  $M_{(p)}$ ) come una forza irrazionale contrapposta alla componente proposizionale che fonda la validità, ma al contrario di concepirlo come l'essenza stessa della razionalità dell'atto linguistico. Questo perché la componente illocutiva è il mezzo che connette l'enunciato con le condizioni di validità pragmatiche che ne caratterizzano il significato e quindi la razionalità: l'elemento illocutivo stabilisce il senso in cui ciò che viene detto è usato e inteso, ed è in questo senso pragmatico, cioè legato al come viene usato l'atto linguistico, che il significato risiede. L'aspetto illocutivo dell'atto linguistico è quindi *prioritario* rispetto all'elemento proposizionale su cui si è sempre concentrata la semantica nei suoi tentativi di rinvenire il nucleo più profondo del senso degli enunciati nell'aspetto locutivo (in ciò che viene detto), piuttosto che nel come viene detto, ovvero nel livello – più generale e pragmatico – di ciò che si intende *fare* nel comunicare un determinato contenuto proposizionale<sup>406</sup>.

L'elemento illocutivo è il cuore del triplice riferimento che ogni atto linguistico pone con i tre mondi e pulsa così i ritmi della nostra vita sociale (in quanto comunicativa e dunque primariamente linguistica). Esso inoltre, come nucleo della razionalità e dell'intesa, diventa il punto di partenza per rimandare il significato degli enunciati linguistici alle pretese di validità che un parlante può sollevare, e quindi alle buone ragioni che di volta in volta sono utilizzabili per far valere la pretesa prioritaria che necessariamente viene sollevata ad ogni enunciazione. La razionalità dell'enunciato dipende allora dall'illocutivo, che lo mette in relazione con la situazione pragmatica extra-semantica in un verso che può essere giudicato adatto o inadatto a seconda del contesto. Per Habermas, è bene ribadirlo, il significato di un enunciato è da ritrovare nelle condizioni pragmatiche della sua comprensione e:

“noi comprendiamo un'azione linguistica, quando conosciamo il tipo di ragioni che un parlante potrebbe addurre per convincere un ascoltatore del fatto che in quelle date circostanze egli ha il diritto di pretendere la validità del proprio enunciato”<sup>407</sup>.

Habermas sviluppa in direzione pragmatica la sua teoria del significato, contrapponendola ai tre grandi modelli della semantica formale, dell'intenzionalismo e della semantica dell'uso. Ognuno di questi si focalizza su una soltanto delle tre relazioni fissate dall'atto linguistico, rispettivamente quella col mondo esterno, col mondo interno e col mondo sociale. Habermas trova più fruttuosa la posizione di Austin di cui però rifiuta il dualismo che contrappone gli atti illocutori agli atti locutori (legati alla constatazione dei fatti). Per lui è possibile, invece, mantenere un triplice riferimento ai tre mondi, e quindi tenere insieme le tre funzioni del linguaggio identificate da Bühler<sup>408</sup>.

<sup>406</sup> Habermas 1981, I, p. 375, tr. it. p. 385. Da un'analisi soltanto semantica non si potrebbe reperire il fatto che, nel venire espressa, una frase è posta anche in relazione alla realtà interna, esterna e normativa. Pur con i suoi limiti, la semantica formale ha tuttavia il pregio di mantenere il riferimento a una nozione di validità che trascende il contesto, secondo Cooke, *Introduction*, in Cooke, Habermas 1998, p. 6.

<sup>407</sup> Habermas 1988b, p. 128, tr. it. p. 126.

<sup>408</sup> Cfr. Bühler 1934. Per un'analisi delle differenze tra Austin e Habermas cfr. Cooke 2001a, p. 7. Per un approfondimento sulle teorie del significato con cui Habermas si confronta cfr. Marconi 1999, pp. 16-36 per la semantica fregeana, pp. 63-73 per la semantica dell'uso, pp. 83-86 per l'intenzionalismo di

Quest'impostazione crea però alcuni problemi una volta che si intraprende il tentativo di sviluppare una teoria del significato. Ridurre il significato alla possibile validità di un enunciato porta:

- o a dimenticare il problema di analizzare la conoscenza di sfondo che determina le condizioni di accettabilità – e la teoria del significato sarebbe in un certo senso vuota;
- o ad intraprendere un'analisi di questa conoscenza – entrando però in contraddizione con la nozione stessa di mondo della vita, il cui carattere è quello della “certezza immediata” (*unvermittelten Gewißheit*), della “forza totalizzante” (*totalisierende Kraft*) e dell’“olismo del sapere di sfondo” (*Holismus des Hintergrundwissens*)<sup>409</sup>.

Nel primo caso, infatti, ci si scontrerebbe con la difficoltà di sviluppare una teoria del significato come validità, ma senza analizzare in dettaglio (esplicito) la connessione (implicita) tra significato e validità. Nel secondo caso, l'analisi incorre nella difficoltà generata dal carattere olistico del mondo della vita, che si riversa nell'olismo del significato: in una struttura olistica diventa impossibile segnare un confine netto tra conoscenza del significato e conoscenza del mondo, e tra i vari significati che caratterizzano un mondo della vita<sup>410</sup>. L'accettazione dell'olismo del significato chiama in questione la possibilità di una teoria del significato non solo per via delle difficoltà implicate nell'articolare questa teoria, ma anche per via dell'impossibilità (in linea di principio) di isolare il suo stesso oggetto: “Una volta che l'olismo del significato è accettato, la stessa nozione di 'significato' perde il suo stato teoretico (così come il suo potere esplicativo)”<sup>411</sup>.

### 2.3.2.3 Tipi di atti linguistici

La priorità della componente illocutiva su quella proposizionale-locutiva rivela tutta la sua concretezza con un esempio. Ipotizziamo di dover comunicare il seguente contenuto proposizionale: “Peter fuma la pipa”. L’“enunciazione” di questa frase, ovvero la sua immissione in un contesto comunicativo, può avvenire in vari modi a seconda di ciò che si vuol comunicare. A seconda dell'intenzione, infatti:

---

Grice.

<sup>409</sup> Il mondo della vita è infatti costituito da uno “sfondo” (*Hintergrund*) e da un “primo piano” (*Vordergrund*), di volta in volta variabile a seconda del tema che si esplicita in una particolare situazione problematizzata e sotto analisi. Lo sfondo costituisce il confine indeterminato, poroso, e intrascendibile di un orizzonte culturale; esso è “folto” (*Dickicht*), poiché composto da assunzioni di sfondo “reciprocamente addentellate” (*miteinander verzahnten*), Habermas 1988d, pp. 93-94, tr. it. pp. 90-91.

<sup>410</sup> Lafont 1993, p. 194 e p. 209.

<sup>411</sup> Ivi, p. 212, tr. it. mia.

1. “io asserisco [*behaupte*] che Peter fuma la pipa”;
2. “io ti propongo [*bitte*] (Peter) di fumare una pipa”;
3. “io ti chiedo [*frage*] (Peter), fumi la pipa?”;
4. “io ti diffido [*warne*] (Peter) dal fumare la pipa”.

Allora ciò che si vuol comunicare non è un mero contenuto proposizionale ma un contenuto proposizionale sempre *indirizzato* in un determinato orizzonte di senso. Il peso del significato cade più dalla parte dell'illocutivo che del contenuto proposizionale. La struttura dell'atto linguistico mostra *l'invarianza* del contenuto proposizionale rispetto al modo dell'atto linguistico che viene scelto in una “metacomunicazione”<sup>412</sup>. Da questo esempio è possibile far emergere tre tipi di atto linguistico. Ci si trova dunque di fronte ad:

- un atto linguistico *primariamente* “constativo” (M<sub>c</sub>p) se l'aspetto illocutivo pone l'accento sul contenuto proposizionale (1);
- un atto linguistico *primariamente* “espressivo” (M<sub>e</sub>p) se ad aver la priorità è il mondo soggettivo (4);
- ed un atto linguistico *primariamente* “regolativo” (M<sub>r</sub>p) se il riferimento prioritario stabilito dalla funzione illocutiva è al mondo sociale (2 e 3).

Sebbene di volta in volta venga privilegiata *una* pretesa di validità (rispettivamente di verità, di veridicità e di giustezza), un riferimento alle altre pretese è sempre presente in maniera latente<sup>413</sup>. Ecco perché la pragmatica formale risale a tre pretese di validità come le basi *onnipresenti* della comunicazione. Ad esempio, anche gli atti linguistici non constativi hanno una relazione con la verità: i ringraziamenti o i giudizi di giustezza/erroneità presuppongono sempre la presenza-esistenza di almeno una persona.

<sup>412</sup> L'esempio è fatto in Habermas 1976a, p. 406, tr. ing. p. 63, tr. it. mia. Vi è una differenza tra i concetti di metalinguaggio e metacomunicazione: il primo si riferisce ad un linguaggio oggetto nell'atteggiamento oggettivante dell'asserire fatti; il secondo sceglie l'illocutivo con cui far viaggiare il contenuto proposizionale. In quest'ultimo caso non si può assumere un atteggiamento oggettivante *tout court* poiché nel parlare dell'illocutivo non ci possiamo liberare dell'illocutivo stesso.

<sup>413</sup> Secondo Cooke 1994, p. 121, questo non è necessario: noi possiamo capire un atto linguistico constativo senza avere un'idea esatta della struttura normativa della situazione: “nel caso di atti linguistici constativi, la pretesa 'indiretta' di giustezza normativa sollevata con ogni atto linguistico ha implicazioni per il successo di quell'atto linguistico in senso lato [intesa] di successo illocutivo; comunque, non è rilevante al suo successo in senso stretto [comprensione]”, ivi, p. 130, tr. it. mia. Questo accade per via della distinzione tra “condizioni di soddisfazione” (*Erfüllungsbedingungen*) e “condizioni di validazione” (*Gültigkeitsbedingungen*), ivi, p. 101.

Allo stesso modo, anche la validità di un contesto normativo è sempre presupposta in ogni atto linguistico ma diventa esplicita solo in atti linguistici regolativi dove a loro volta sono le altre due pretese a rimanere sullo sfondo: durante un convegno accademico, dove si discute della verità o meno di una determinata teoria scientifica, si presuppone come fuori discussione la validità della legislazione sull'assunzione dei ricercatori. Lo stesso vale per la veridicità, che pur essendo un'implicazione generale del linguaggio, diventa esplicita solo nelle confessioni.

Infine, in ogni atto linguistico c'è sempre anche una “pretesa di comprensibilità” che può essere resa tematica solo passando ad un discorso ermeneutico, ma che Habermas tiene sullo sfondo rispetto alle altre tre. È possibile chiarire ulteriormente la compresenza di queste tre pretese di validità in ogni espressione linguistica attraverso un altro esempio fatto da Habermas. Ogni azione linguistica può esser contestata in quanto non valida sotto più aspetti, e questo perché porta in sé la possibilità di esser analizzata secondo più pretese di validità implicate in quell'atto:

“supponiamo che un partecipante ad un seminario intenda l'invito a lui rivolto da parte del professore 'per favore, mi porti un bicchier d'acqua' non come mera espressione imperativa di volontà, bensì come atto linguistico compiuto con atteggiamento orientato all'intesa. Allora egli potrà respingere in linea di principio tale preghiera sotto tre aspetti di validità. Potrà o contestare la giustizia normativa dell'espressione: 'No, non mi può trattare come un Suo dipendente'; oppure potrà contestare la veridicità soggettiva dell'espressione: 'No, in realtà Lei ha soltanto l'intenzione di mettermi in cattiva luce dinnanzi agli altri partecipanti al seminario'; oppure egli potrà contestare che siano vere determinate premesse di esistenza: 'No, il rubinetto più vicino è così lontano che non potrei tornare prima della fine della riunione'<sup>414</sup>.

Ogni tipo di atto linguistico incarna (prioritariamente) una pretesa di validità e si riferisce (prioritariamente) ad un concetto formale di mondo e solo in una conversazione (il cui caso esemplare è l'argomentazione) è possibile far emergere le pretese latenti, poiché qui il fine primario dell'attività viene spostato dall'azione (comunicativa) al discorso, senza mai però scindere del tutto il *continuum* tra questi due poli<sup>415</sup>. Col passaggio dalla comunicazione al discorso, spiegazioni, affermazioni, chiarimenti e giustificazioni che si presentano nel contesto dell'interazione fornendo informazioni utili, vengono trasformate (attraverso la richiesta di motivazione tipica del discorso) rispettivamente in interpretazioni, proposte, chiarimenti teorici e giustificazioni teoriche.

#### 2.3.2.4 La componente perlocutiva dell'atto linguistico

È bene evidenziare come nell'atto linguistico vi anche sia una terza componente che Habermas intende ridimensionare per annichilire quelle posizioni *monologiche* che vedono l'intesa come frutto dell'interesse personale (intenzionalismo) e che quindi si oppongono al tentativo habermasiano di sviluppare una sociologia comunicativa. Si tratta della componente perlocutiva del atto linguistico, che incarna la finalità teleologica di influenzare l'interlocutore.

<sup>414</sup> Habermas 1981, I, p. 411, tr. it. p. 418.

<sup>415</sup> Cfr. Cooke 2001a, p. 5.

Essa è sempre presente e prende il sopravvento nelle interazioni volte ad influenzare o manipolare, pur avendo *ontologicamente* uno status parassitario rispetto ai fini illocutivi: le azioni linguistiche possono servire a un obiettivo non illocutivo di influenzare l'uditore solo se sono adatte a conseguire fini illocutivi. Questo perché l'uso linguistico orientato all'intendersi è la “modalità originale” (*Originalmodus*) alla quale si rapportano, in modo parassitario, l'intesa indiretta-agire comunicativo (il dare da intendere oppure il far intendere), l'interazione “latentemente” strategica (quella dell'oratore che persuade), che quella “direttamente” strategica, ovvero basata su imperativi (il “mani in alto” del rapinatore di banca)<sup>416</sup>. Come rimarca Habermas:

“certamente nell'agire comunicativo possono manifestarsi in qualsiasi momento conseguenze dell'azione che non sono intenzionali; ma non appena si profila il pericolo che esse vengano attribuite al parlante come effetti *voluti*, egli si vede costretto a dichiarazioni e a smentite, eventualmente a scuse, per dissipare l'impressione sbagliata che le conseguenze concomitanti siano effetti perlocutivi. Altrimenti il parlante deve contare che i partecipanti alla comunicazioni si sentano ingannati, assumano dal canto loro un atteggiamento strategico e abbandonino l'agire orientato all'intesa”<sup>417</sup>.

In particolare sono possibili diverse tipologie di effetti perlocutori, dovuti alla componente perlocutiva dell'atto linguistico. Habermas fornisce un esempio che può essere utile per capire la complessa variabilità di combinazioni nel rapporto tra elemento illocutivo e perlocutivo in un atto linguistico,

“a seconda che le forze illocutorie degli atti linguistici assumano la funzione di coordinamento dell'azione, o che al contrario, le azioni linguistiche vengano a loro volta subordinate alla dinamica extralinguistica degli influssi esercitati da attori che agiscono gli uni sugli altri in vista di uno scopo, per cui le energie di integrazione [*Bindungsenergien*] specificamente linguistiche rimangono inutilizzate”<sup>418</sup>.

Si prenda il caso di una richiesta: “Ti chiedo di dare del denaro a Y”<sup>419</sup>. Qui i tipi di interazioni possibili si differenziano in primo luogo in base al “meccanismo di coordinamento dell'azione” (*Mechanismus der Handlungs koordinierung*), ovvero a seconda che il linguaggio debba valere solo come mezzo per la trasmissione di informazioni, o anche come “fonte dell'integrazione sociale” (*Quelle der sozialen Integration*)<sup>420</sup>. Il primo è il caso dell'agire strategico, il secondo dell'agire comunicativo.

---

<sup>416</sup> Habermas 1981, I, p. 388, tr. it. p. 397. Vi è un effetto perlocutivo che ogni comunicazione sincera porta con sé, ed è un effetto non voluto su “terzi”, ivi, pp. 396-397, tr. it. pp. 404-405. Cfr. anche Habermas 1988b, pp. 132-135, tr. it. pp. 130-133.

<sup>417</sup> Habermas 1981, I, p. 396, tr. it. p. 404.

<sup>418</sup> Habermas 1988d, p. 68, tr. it. p. 65.

<sup>419</sup> Ivi, p. 73, tr. it. p. 69.

<sup>420</sup> Ivi, p. 69, tr. it. p. 66.

Come sotto-genere dell'“agire teleologico”, l'agire “strategico” incarna un tipo di azione finalizzata alla realizzazione di uno scopo per la cui riuscita è necessario tenere in considerazione le intenzioni e le azioni di altri soggetti, differenziandosi in questo dall'agire “strumentale” che è una forma di agire teleologico riferito piuttosto ad oggetti e processi materiali. L'agire “comunicativo”, invece, ha come obiettivo l'intesa, per cui utilizza il linguaggio secondo quella che per Habermas è la sua funzione tipica, ovvero stabilire il coordinamento non violento e non coatto tra due o più soggetti.

Nello specifico, è la centralità della funzione illocutiva a fare del coordinamento la funzione principale del linguaggio. Le due componenti del discorso (consenso e potere, integrazione e coazione) danno luogo a forme diverse di equilibrio ma in tutti i casi la dimensione illocutoria esercita un ruolo non eliminabile, per lo meno come criterio di confronto e comprensione dell'espressione linguistica. Sia le azioni strategiche che quelle comunicative si confrontano col tema del coordinamento, le une privilegiando “l'influenza” (*Einflußnahme*) esercitata dagli attori sulle situazioni d'azione e sui partners comunicativi, le altre privilegiando invece “l'intesa” (*Einverständnis*) intersoggettiva come mezzo di coordinamento. Nel caso di una richiesta di denaro, si aprono i seguenti scenari:

- successo illocutorio 1 (*Verständigung*): l'interlocutore (B) comprende la richiesta avanzatagli dal partner (A);
- successo illocutorio 2 (*Einverständnis*): (B) accetta, dopo aver compreso, la richiesta di (A);
- successo perlocutorio 1: (A) riceve i soldi di (B);
- successo perlocutorio 2: (B), dando i soldi, rende felice la moglie di (A); si tratta di un successo contingente e inatteso, può essere dichiarato pubblicamente senza che le sorti dell'azione cambino;
- successo perlocutorio 3:
  - mediante azione strategica “latente”: (A) tace sulla finalità per cui chiede i soldi, la conoscenza della quale potrebbe far fallire il suo tentativo di ottenerli da (B); questa finalità non può esser dichiarata pubblicamente; essa continua a dipendere da un successo illocutivo dietro al quale ci sono diversi elementi celati;
  - mediante azione strategica “manifesta”: (A) minaccia (B) di ripercussioni in caso si rifiutasse di dare il denaro; qui gli atti linguistici hanno un ruolo strumentale, rimangono al livello base del successo illocutorio 1 perché il successo illocutorio 2 è stato sostituito dalla minaccia *indiretta* (poiché ancora linguistica)<sup>421</sup>.

---

<sup>421</sup> Il caso della minaccia diretta è invece quello di una rapina, dove le pretese di validità sono assenti, sostituite dalla mera sanzione della violenza. In questo caso il linguaggio cede tutta la sua funzione coordinante a elementi extralinguistici. Allo scambio comunicativo di buone ragioni si sostituisce *in*

Quello che Habermas intende sostenere, è che il linguaggio ha sempre una potenzialità illocutiva e quindi emancipativa, che anche quando è assente può essere recuperata. Essa *può* operare o meno, dal momento che quello comunicativo non è sempre l'interesse primario.

Ciò che Habermas ha inteso mostrare con lo schema precedente è piuttosto una scala con diversi gradi di intreccio e sfumature intermedie nell'equilibrio tra la componente dell'influsso causale (indurre qualcuno a fare qualcosa, persuadere, costringere, esercitare potere sugli altri) e quella del consenso (convincere razionalmente lasciando il partner libero di prendere posizione)<sup>422</sup>.

### 2.3.2.5 Ricadute del concetto di atto linguistico

Dal momento che la componente illocutiva dell'atto linguistico è il mezzo per l'accordo e quindi per coordinare le individualità, essa fornisce il punto di raccordo tra sociologia e filosofia del linguaggio: le forze illocutive implicite in ogni atto comunicativo “costituiscono i punti nodali nelle reti della socializzazione comunicativa; il lessico illocutivo è per così dire il piano di sezione su cui avviene la compenetrazione tra il linguaggio e gli ordinamenti istituzionali di una società”<sup>423</sup>. Tuttavia, non bisogna cadere nell'errore di identificare le azioni linguistiche con le stesse interazioni mediate attraverso il linguaggio. Questo è un errore che Habermas nota in Austin, il quale non avrebbe visto che le azioni linguistiche funzionano da meccanismi di coordinamento per *altre* azioni e che vi è dunque una differenza tra un'azione linguistica e il nesso di interazione che essa costituisce. Se sia l'agire che il parlare sono azioni (dal momento che il parlare si basa su atti linguistici che nell'esprimersi realizzano un coordinamento), le azioni in senso stretto sono attività finalizzate allo scopo, mentre gli enunciati linguistici hanno come finalità principale quella di intendersi con un altro su qualcosa nel mondo (oggettivo, sociale o soggettivo)<sup>424</sup>.

Con la priorità dell'elemento illocutivo dell'atto linguistico, Habermas può dimostrare che il modo primario dell'interazione sociale è l'agire comunicativo: l'intesa a cui ogni atto illocutivo tende, infatti, non può essere un fine teleologico ma è un fine intrinsecamente comunicativo che incarna la funzione *naturale* del linguaggio che è quella comunicativa, mostrando così che “l'uso linguistico orientato all'intendersi [è] la *modalità originale* alla quale si rapporta in modo parassitario [*parasitär*] l'intesa indiretta, il dare-da intendere oppure il fare-intendere”<sup>425</sup>.

---

*toto* la forza del se/allora che distrugge il quadro normativo comunicativamente pre-costruito. Cfr. *ivi*, pp. 71-75, tr. it. pp. 67-72.

<sup>422</sup> Agli estremi opposti di questa scala si trovano i tipi ideali di un'azione puramente comunicativa e di un'azione meramente violenta. Cooke 1994, p. 25 illustra come il modello habermasiano soffre del limite di far derivare dalla priorità *concettuale* dell'illocutivo la priorità *fattuale* del comunicativo.

<sup>423</sup> Habermas 1981, I, p. 399, tr. it. p. 407.

<sup>424</sup> *Ivi*, p. 397, tr. it. p. 405 e Habermas 1988d, p. 63, tr. it. p. 59.

<sup>425</sup> Habermas 1981, I, p. 388, tr. it. p. 397. Agire comunicativo e strategico si escludono a vicenda: “i processi di intesa non possono essere intrapresi col doppio intento di conseguire con un partecipante all'interazione un accordo su qualcosa e di ottenere nello stesso tempo qualcosa da lui in maniera causale”, Habermas 1988b, p. 129, tr. it. p. 127.

Quindi l'agire rispetto allo scopo non può essere il modo originale dell'uso del linguaggio e quindi dell'integrazione sociale<sup>426</sup>. Ciò che Habermas intende dire è che l'agire volto all'intesa non è sempre prioritario di fatto, ma lo è quanto meno dal punto di vista concettuale. Ciò significa che le forze illocutive del linguaggio *possono* funzionare come una risorsa emancipativa e comunicativa, se sfruttate in questa direzione.

In questo modo Habermas affronta la sociologia weberiana che, pur essendo una fonte di ispirazione fondamentale per il nostro autore, viene duramente criticata per i suoi limiti "coscientalisti" a partire dai quali essa non può cogliere la secondarietà dell'agire teleologico rispetto a quello primariamente comunicativo. Abbiamo visto come il legame tra sociologia e filosofia del linguaggio è chiaro una volta introdotto il concetto di senso come *costitutivamente* linguistico. Questa si rivela una mossa decisiva perché vuol dire spostare il problema della razionalità (ovvero della ragione in termini formali e non sostanziali) all'interno del linguaggio, che è il mezzo stesso con cui si parla della razionalità e la si attribuisce, e con cui si creano relazioni razionali e si privano di legittimità quelle giudicate irrazionali<sup>427</sup>. Solo il linguaggio è il mezzo che permette:

- di giudicare vera/falsa o efficace/inefficace un'affermazione sul mondo oggettivo (razionale, nel senso di vera o efficace);
- di concretizzare le intenzioni individuali e renderle attive nel contesto sociale o di introiettare nella propria coscienza (non più intesa monologicamente) le esigenze degli altri attori sociali o le norme vigenti per coordinare il comportamento in base alle reciproche attese (qui razionale è inteso come sinonimo di legittimo);
- infine, di presentare/celare i propri contenuti interiori in una modalità comprensibile e accettabile come sincera da parte dei propri *partners* comunicativi (razionale come coerente).

In breve, solo in maniera linguistica è possibile spiegare la razionalità di un attore che agisce in un mondo complesso in cui è fondamentale il confronto con altri attori di cui deve tener conto per orientarsi nelle tre direzioni del mondo oggettivo, sociale e soggettivo. Data l'importanza delle relazioni intersoggettive come bussola orientativa nella complessità del mondo simbolico in cui i soggetti si trovano a crescere e a vivere, emerge chiaramente l'importanza dei tentativi sia di intendersi che di influire sugli altri, manipolandone i giudizi di razionalità e dunque il consenso.

---

<sup>426</sup> Cooke, Habermas 1998, pp. 203-204.

<sup>427</sup> Seguendo Mollicchi 2012, p. 111, notiamo come nella maggior parte dei suoi saggi sociologici, soprattutto degli anni Settanta, Habermas utilizza i termini *Sinn* e *Bedeutung* in maniera connessa, considerando il significato come la concretizzazione del senso. Weber, diversamente da Habermas, spiega il *Sinn* non col modello del significato linguistico ma con riferimento a credenze e intenzioni di un soggetto agente in *isolamento*, ragion per cui Weber è costretto a inflazionare il ruolo dell'azione teleologica (dove la dimensione individuale ha maggior peso) per spiegare tutte le intenzioni e da qui tutte le interazioni, comprese quelle primariamente comunicative. Cfr. Weber 1922a e Weber 1905. Un'analisi del concetto di razionalità nel pensiero di Weber è data in Brubaker 1984.

### 2.3.3 Razionalità: un concetto epistemico

Habermas sviluppa una concezione pragmatica della razionalità, in cui essa è legata al come i soggetti *utilizzano* il sapere e non al mero possesso dello stesso: “quando adoperiamo l'espressione razionale supponiamo una stretta [*enge*] relazione fra razionalità e sapere”<sup>428</sup>. Ma il sapere è utilizzabile in vari modi e direzioni. Questa consapevolezza di una pluralità di usi del sapere è figlia della visione del mondo moderna occidentale ed è quindi frutto di un’“evoluzione cognitiva” e del nostro peculiare “stadio di sviluppo cognitivo” in cui la dimensione ontologica è ramificata (Piaget)<sup>429</sup>.

Tale differenziazione non si dà ad esempio nelle società arcaiche, dove i miti assolvono esemplarmente la funzione unificante di “immagini del mondo”: qui non vi è alcuna netta distinzione concettuale tra cose e persone, tra agire teleologico e comunicativo, tra intervento strumentale e creazione di relazioni interpersonali, tra interpretazione mitica del mondo e dominio magico dello stesso. Questa separazione è piuttosto motivo di quel progresso tecnico-sistemico che caratterizza le società moderne – weberianamente interpretato come legato all'avvento dell'etica protestante – che ha reso possibile quello spirito capitalistico che, scindendo le diverse sfere di valore (concretizzate in sistemi autonomi), assicura al progresso tecnico una strada autonoma e libera da freni inibitori di tipo morale-estetico: finché il sapere del mondo è collegato a etica e religione non si può conoscere in modo autonomo e “disincantato” e quindi avere progressi che non corrono il rischio di esser giudicati “immorali”<sup>430</sup>. È su questa scia che le società moderne sviluppano al loro interno diversi sistemi funzionalmente organizzati in relazione agli scopi particolari che perseguono.

Secondo Habermas, Weber riconosce che “con la comparsa delle strutture della coscienza moderna, si disgrega l'unità immediata del vero, del buono e del perfetto suggerita dai concetti basilari religiosi e metafisici” ma egli “si spinge troppo in là allorché dalla perdita dell'unità sostanziale della ragione inferisce un politeismo di forze di fede in lotta fra di loro, la cui inconciliabilità è radicata in un pluralismo di istanze di validità *incompatibili* [*unvereinbar*”<sup>431</sup>. Per Habermas, invece, la filosofia ha ancora un ruolo di “interprete” nel tenere unite le diverse pretese della ragione, che si concretizzano in diversi sistemi vitali, diversi usi del sapere, e diverse pretese di validità, presupponendo diversi concetti formali di mondo.

---

<sup>428</sup> Habermas 1981, I, p. 25, tr. it. p. 61.

<sup>429</sup> Qui il problema è di ritrovare *universalmente* i presupposti pragmatici visti prima o di mostrarne la *superiorità*. Habermas scarta la prima via (imboccata invece da Apel) e apre dunque all'idea di una teoria normativa del progresso socio-culturale che possa spiegare l'ipotesi di un raggiungimento di questo stadio evolutivo anche da parte di società che non sono ancora entrate nell'orizzonte post-tradizionale. Questa possibilità può essere sviluppata in direzione riduzionista-naturalista (ma Habermas rifiuta il naturalismo forte di tipo quineano), in una direzione di filosofia della storia (ugualmente problematica per Habermas) o essere evitata in direzione contestualista-ortiana (ma crollerebbe così il richiamo ad un concetto di evoluzione cognitiva *nella stessa direzione* per tutto il genere umano). Cfr. Cooke 2001, pp. 12-14.

<sup>430</sup> Caso esemplare è il processo a Galileo, dovuto alla fusione di scienza e religione, Habermas 1981, I, pp. 250-251, tr. it. pp. 268-269. Oltre alla scienza, anche l'arte e l'etica si autonomizzano dalla tradizione e dalla religione.

<sup>431</sup> Ivi, I, p. 339, tr. it. p. 352.

Questa “unità della ragione nella molteplicità delle sue voci” è resa possibile da una razionalità formale e argomentativa:

“proprio sul piano formale del soddisfacimento argomentativo di pretese di validità è garantita l'unità della razionalità nella molteplicità delle sfere di valore [*Wertsphären*] razionalizzate secondo una propria autonomia [...] argomenti e ragioni hanno almento questo in comune: essi [...] possono dispiegare la forza della motivazione razionale”<sup>432</sup>.

Proprio questa possibilità di salvare l'unità della ragione almeno sul piano *formale*, (progetto che costituisce il punto di disaccordo con Rorty)<sup>433</sup> è la strada che Weber non ha intuito, non avendo distinto a sufficienza tra i contenuti di valore delle tradizioni culturali e quel livello più basilare costituito dai criteri universali di valore che organizzano le componenti cognitive, normative ed espressive della cultura in sfere di valore autonome. In questa direzione formale, a tenere insieme la divaricazione crescente dei diversi usi del sapere (e quindi delle diverse forme di razionalità) non c'è più il richiamo alla tradizione, a interpretazioni mitico-magiche della realtà o ad un cosmo ordinato (come quello supposto dal concetto greco di teoria pura), ma il richiamo ad argomenti e ragioni che pur nella diversità dei loro usi sono accomunati dalla stessa forza motivazionale e dalla stessa struttura (atti linguistici).

Come anticipato, in linea con l'idea di una razionalità formale, bisogna attribuire la razionalità di un'espressione/azione (entrambe legate ad un sapere proposizionale, ovvero linguistico) non al possesso di un sapere ma all'uso che di esso se ne fa; non all'efficacia della scelta mezzo-scopo – valevole solo per una classe limitata di azioni e costituente un tipo di sapere specifico – ma alla più generica “criticabilità” di un sapere (incarnato in intenzioni, azioni o espressioni) e alla capacità di fondazione argomentativa come caratteristica universale della razionalità. Da ciò possiamo derivare che un'espressione/azione è valutabile come razionale se è accessibile ad una valutazione *oggettiva* ovvero se può essere formulata come pretesa di validità trans-soggettiva, e dunque se può essere accettabile e giustificabile anche per altri soggetti, una volta posta in relazione ad uno dei tre concetti formali di mondo<sup>434</sup>.

Il giudizio di razionalità presuppone la “comprensibilità” che non si dà per i comportamenti ma solo per le azioni, dal momento che essa risiede nell'interpretazione, che è una ricostruzione delle ragioni che producono le azioni.

---

<sup>432</sup> Ivi, I, p. 339, tr. it. p. 352. “In linea di principio una ragione sostanziale che si disgrega nei suoi momenti può ben conservare la sua unità sotto forma di razionalità procedurale”, ivi, II, p. 451, tr. it. p. 954. Al concetto di “unità della ragione nella molteplicità delle sue voci”, Habermas dedica un capitolo della sua raccolta *Nachmetaphysisches Denken* intitolato *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, riferito come 1988g.

<sup>433</sup> Sia Habermas che Rorty sono d'accordo sul fatto che il vecchio ruolo di “assegnatrice di posto” (*Platzanweiser*) e “giudice” (*Richter*) sono eccessivi per la filosofia; Rorty, però, sostiene che nel rinunciare a questi ruoli, la filosofia dovrebbe anche rinunciare ad essere il “custode della razionalità” (*Hüter der Rationalität*) e quindi dovrebbe svanire anche la forza trascendente che noi colleghiamo all'idea del Vero o dell'Incondizionato. Habermas non è d'accordo: invece di assegnatrice di posto, ossia del ruolo proprio della teoria della conoscenza, lui concepisce per la filosofia il ruolo di “sostituto provvisorio” (*Platzhalter*). Habermas 1983, pp. 11-12, tr. it. pp. 8-9.

<sup>434</sup> Habermas 1981, I, pp. 26-27, tr. it. p. 63.

Emerge allora il legame della razionalità con il *riconoscimento* della razionalità: il sapere a partire dal quale si giudica la razionalità o meno di un'azione (o di un'espressione) deve esser accessibile al riconoscimento intersoggettivo. Per il riconoscimento della razionalità è necessaria la “partecipazione”, come abbiamo visto nel caso dell'interpretazione del senso, per cui possiamo dire che la razionalità esiste solo in un orizzonte intersoggettivo, piuttosto che essere una qualità ontologica in sé, un'idea platonica da raggiungere (cfr. il concetto di teoria pura). La razionalità diventa così un concetto epistemico (accessibile), e tale diventa il concetto di verità che altro non è, allora, se non un caso specifico della razionalità (volta al mondo oggettivo). Insistendo sul legame tra razionalità ed uso del sapere è possibile superare la restrizione weberiana del concetto di razionalità alle sole azioni strumentali-strategiche.

Infatti, in relazione all'uso si può distinguere tra un impiego non comunicativo del sapere (razionalità cognitivo-strumentale) ed uno comunicativo (razionalità comunicativa), e quindi tra due direzioni della razionalità: “sotto un aspetto il *telos* inerente alla razionalità appare come una disposizione strumentale, sotto l'altro come intesa comunicativa”<sup>435</sup>. Oltre questi due casi, però, definiamo razionale anche chi segue una norma vigente e può giustificare il proprio agire (normativamente guidato) nei confronti di un critico e persino chi esprime sinceramente un desiderio. Anche in questi casi, infatti, si ha a che fare con l'utilizzo di un sapere valutabile (in relazione ad uno dei mondi oggettivi) come più o meno giustificato, quindi più o meno razionale e allora più o meno sensato<sup>436</sup>. Abbiamo a che fare, allora, con 4 forme di razionalità:

- una razionalità “cognitivo-strumentale” (tipica della scienza tecnica e delle tecnologie sociali), incarnata in una pretesa di verità e rivolta ad un mondo oggettivo;
- una razionalità “pratico-morale” (tipica del diritto e della morale), incarnata in una pretesa di giustizia e rivolta ad un mondo sociale;
- una razionalità “estetico-pratica” (tipica dell'erotismo e dell'arte), incarnata in una pretesa di veridicità rivolta ad un mondo soggettivo;
- e una razionalità “comunicativa” (tipica delle intese), incarnata in una pretesa di comprensibilità e rivolta al mondo della vita<sup>437</sup>.

<sup>435</sup> Ivi, I, pp. 30-31, tr. it. pp. 66-67.

<sup>436</sup> Il concetto di identità è alla base dell'oggettività di cui godono i tre mondi formali habermasiani: essi devono essere supposti come identici per tutti coloro con cui il soggetto entra in relazione e verso cui fa valere le sue pretese. Solo sotto la supposizione di un mondo oggettivo “è possibile capire perché una proposizione *deve essere o vera o falsa* [*must be either true or false*] [...] la supposizione controfattuale di un mondo oggettivo rende significativo l'uso binario dell'opposizione vero/falso”, Lafont 1993, p. 308, tr. it. mia, corsivo nel testo.

<sup>437</sup> Per tale catalogazione cfr. Habermas 1981, I, p. 326, tr. it. p. 340. Habermas riprende la tripartizione weberiana a cui aggiunge la razionalità comunicativa.

Ciò che accomuna queste quattro forme di razionalità è l'esser tutte legate ad un sapere veicolato da una pretesa di validità *criticabile*. Non tutte le pretese di razionalità, infatti, rimandano all'esistenza di situazioni di fatto che inverano o falsificano una pretesa. Le pretese di razionalità si riferiscono *anche* alla validità di norme e di esperienze vissute e tutte sono accomunate dalla necessità di giustificare la propria pretesa di razionalità, che prende la forma di una pretesa (linguistica) di validità:

“le espressioni che sono connesse a pretese di giustizia normativa e di veridicità soggettiva, così come altri atti lo sono alla pretesa di verità proposizionale o di efficienza, soddisfano il presupposto centrale della razionalità: possono essere fondate e criticate”<sup>438</sup>.

Delle forme di razionalità viste sopra, la razionalità comunicativa ha una posizione fondativa e prioritaria. Dal momento che la razionalità non è altro che l'attribuzione/riconoscimento di razionalità, la razionalità comunicativa è alla base di ogni agire razionale poiché ogni forma di interazione e ogni giudizio di razionalità necessita sempre di una intesa prioritaria che costituisce il sapere di sfondo di tutte le nostre interazioni<sup>439</sup>. Tale intesa prioritaria è quella fornita dall'appartenenza ad un comune mondo della vita che funziona come recipiente di senso da cui partono i riferimenti di volta in volta avanzati verso i tre mondi<sup>440</sup>. Esso è quindi in una posizione di superiorità che porta la stessa razionalità comunicativa ad essere basilare (in quanto condizione di possibilità e criticabilità) per le altre. La criticabilità presuppone infatti la comprensibilità.

Se la forma prioritaria di razionalità è una forma di razionalità *sociale*, che si rifà non al possesso ma alla comunicazione di buone ragioni, allora Habermas ha davanti a sé la strada per sviluppare il concetto di razionalità in una direzione argomentativa – cioè esplicitato mediante una teoria dell'argomentazione – partendo dalla considerazione che un argomento contiene ragioni che sono legate alla pretesa di validità sollevata per una determinata azione/espressione e la forza di un argomento si commisura alla plausibilità delle ragioni. Nell'ottica della svolta linguistica cui Habermas si volge ora, non esistono buone ragioni (nella mente) che non siano già formulate dialogicamente (nate in un discorso argomentativo per lo meno con sé stessi e reso possibile dal linguaggio in cui il soggetto cresce), e questo ribadisce la razionalità come sapere di tipo linguistico-proposizionale: non vi è una traduzione delle ragioni in forma argomentativa ma esse nascono già sotto forma di argomenti potenzialmente esprimibili. Weber, allora, non avrebbe insistito a sufficienza sul legame razionalità-sapere ed avrebbe privilegiato solo la relazione della prima col mondo oggettivo, mancando così di riconoscere lo stretto legame della razionalità con l'argomentazione, con le diverse direzioni epistemiche del mondo della vita con cui avrebbe potuto scorgere la gamma delle diverse *correlazioni ontologiche* del concetto di razionalità.

---

<sup>438</sup> Ivi, I, pp. 35-36, tr. it. p. 71.

<sup>439</sup> Allo stesso modo l'aspetto perlocutivo dell'atto linguistico presuppone l'aspetto illocutivo per la sua realizzazione: serve infatti che “il parlante simuli l'intento di perseguire senza riserve i propri fini illocutori, lasciando all'oscuro l'ascoltatore dell'effettiva violazione delle presupposizioni dell'agire orientato all'intesa”, Habermas 1988b, p. 132, tr. it. p. 130.

<sup>440</sup> Sulla dipendenza epistemica del riferimento cfr. Mollicchi 2012, pp. 159-164.

### 2.3.4 Razionalità ed ontologia: pregi e difetti di un'ontologia debole

Frutto di un'evoluzione cognitiva, nel mondo moderno la razionalità si presenta come diversificata e formale. Si ricorderà come nel caso della pragmatica formale abbiamo letto l'esigenza di una triade ontologica (il sistema costituito dai tre concetti formali di mondo) come base d'appoggio necessaria per il dispiegarsi di un sistema di valutazione multi-direzionale capace di garantire oggettività alle pretese che vengono avanzate linguisticamente. Nella prospettiva epistemica habermasiana, il percorso è dalla differenziazione della razionalità alla pluralizzazione dell'ontologia (di mondi oggettivi) e non viceversa.

Tale triade ontologica è la base anche della teoria habermasiana della razionalità, per via dello stretto nesso dialettico per cui la sua semantica (filosofia del linguaggio, significato) è pragmatica (filosofia dell'azione, razionalità) e la sua pragmatica è semantica (basata cioè sul linguaggio e su un'identità dei concetti di senso e significato), e l'uso linguistico (legato al concetto di atto linguistico) non può essere separato dall'agire in quanto tale che è in fin dei conti linguistico esso stesso. Per questo motivo i presupposti dell'azione e del parlare coincidono, visto che il comunicare è un agire comunicativo e ogni agire avviene sempre in base a ragioni che sono linguisticamente interpretate. Come abbiamo visto, però, la differenza tra agire e parlare c'è, ed è quella tra azioni e atti linguistici che Austin non vedeva.

La teoria habermasiana del significato serve per spiegare la sua teoria sociale, fornendole al tempo stesso le basi; perciò anche se Habermas vede uno scambio dialettico tra pragmatica e semantica (in fin dei conti la sua teoria dell'azione è semantica), la dimensione prioritaria resta comunque quella dell'azione. Lo sviluppo di una teoria pragmatica del significato è motivato infatti dalla ricerca delle basi scientifico-linguistiche della possibilità dell'emancipazione sociale.

Possiamo ora allargare quanto detto circa il concetto di mondo nel caso della filosofia del linguaggio habermasiana e dire che la *necessità argomentativa* di un concetto formale di mondo come punto d'incontro e di scontro tra interpretazioni differenti – come nucleo dell'oggettività che pretendiamo per le nostre ragioni – si iscrive in un più ampio orizzonte che è più che strettamente linguistico: un concetto formale di mondo è sempre alla base anche delle nostre azioni per le quali pretendiamo, in forma potenzialmente argomentativa, di avere delle buone ragioni. Esse sono intrinsecamente linguistiche perché per Habermas non c'è una traduzione tra immagini mentali e la loro manifestazione linguistica: qualunque evento mentale è intrinsecamente linguistico perché la stessa soggettività si viene a creare nel medium linguistico. Allora, nel momento in cui le nostre azioni (così come i nostri discorsi) si basano fondamentalmente su una potenziale difesa linguistica dei motivi che ne stanno alla base, il concetto formale di mondo oggettivo che di volta in volta presupponiamo nell'argomentazione, permettendo alle nostre pretese di poter auspicare un riconoscimento oggettivo (ovvero intersoggettivo), ha la finalità critica di arginare un relativismo radicale per cui tutti hanno ragione ma ognuno per sé stesso.

Questa forma di relativismo annullerebbe le potenzialità emancipative di una teoria critica il cui fine è quello di ristabilire democraticamente un *consenso legittimante* su un ordine giudicato illegittimo: tale ricerca di un consenso non si accorderebbe con l'impossibilità di raggiungere un'intesa motivata dalle stesse ragioni (*Einverständnis*) e quindi ottenuta lavorando (argomentativamente) sullo *stesso* piano oggettivo di riferimento. Se i soggetti lavorassero ognuno per conto proprio nella ricerca di buone ragioni che valessero solo per sé stessi, il consenso sarebbe impossibile e di conseguenza non si raggiungerebbe l'accordo che permetterebbe di stipulare la legittimità di un nuovo ordine sociale. Ciò avrebbe gli stessi effetti deleteri di un dominio ideologico non criticato. Senza uno spazio razionale-oggettivo si sarebbe in balia dell'opinione del più forte e della persuasione, e non troverebbe senso alcuno l'idea di una teoria critica e di un'argomentazione razionale potenzialmente liberatoria.

Solo presupponendo una *pluralità* di *piani formali d'incontro* in cui potenzialmente si può convergere sulla base della “coazione non coatta” (*zwangloser Zwang*) dell'argomento migliore, è possibile preservare – almeno teoricamente – l'irriducibilità della normatività alla fattualità<sup>441</sup>. Il duplice tentativo dell'ontologia habermasiana di deflazionare Popper – e quello uguale e contrario di generalizzare Dummett – si spiega in quest'ottica: solo con un concetto *allargato* di mondo oggettivo viene legittimata una discussione seria (cognitivismo) anche su questioni non implicate direttamente dal mondo delle scienze naturali; allo stesso tempo, solo così *indebolito* il concetto di mondo può essere il referente non solo delle espressioni cognitive e strumentali ma anche dell'insieme delle regole sociali e degli eventi mentali privati che, richiamandosi ad esso, possono essere argomentate e difese pretendendo di valere intersoggettivamente<sup>442</sup>.

Tuttavia, anche se tale concetto *epistemico* di mondo permette di superare le difficoltà weberiane e assicura una buona base per lo sviluppo di una teoria critica della società, esso presta il fianco ad altre critiche di natura metafisica, legate al paritario peso ontologico che Habermas assegna in questo periodo ai tre mondi.

---

<sup>441</sup> Habermas 1972, p. 161, tr. it. p. 321.

<sup>442</sup> In tutti e tre i casi vale infatti quel senso minimo di oggettività come opposizione ed identità che rende possibile parlare di conoscenza sia nel campo oggettivo che in quello sociale e soggettivo. Tuttavia, va ricordato che se le pretese di verità e di giustizia possiedono uno status elevato di universalità e quindi di oggettività, ciò non si dà invece per le espressioni valutative *strictu sensu* come le pretese di veridicità per cui, pur sussistendo buone ragioni con cui avanzare spiegazioni, esse (le buone ragioni) non sono né del tutto private (potendo riscuotere consenso) né universali (dal momento che le preferenze estetico-valutative hanno difficoltà a farsi valere in una cerchia ampia). Il *discorso* teoretico e quello morale-pratico si differenziano allora dalla *critica* estetica (che conduce gli interlocutori verso una percezione estetica convincente ma che necessita di una pre-comprensione condivisa affinché possa darsi) e dalla critica terapeutica (la forma di argomentazione che serve al rischiaramento da autoinganni sistematici) proprio per il grado di universalità delle pretese di validità che veicolano: nella critica, i partecipanti non necessitano di presupporre come soddisfatte le condizioni di una situazione discorsiva ideale libera da coazioni, Habermas 1981, I, pp. 40-42, tr. it. pp. 76-78. Se i non cognitivisti sostengono che i giudizi morali non possono essere il risultato di un processo conoscitivo perché non si è in grado di verificare la consistenza di tale conoscenza, i cognitivisti, invece, evidenziano che si tratta pur sempre di una forma di conoscenza. Se Aristotele e Kant sono annoverabili tra i cognitivisti, Russel e Ayer sono non cognitivisti.

Il campo in cui si addensano tali critiche è legato alla teoria consensualista della verità che Habermas sviluppa a partire dagli anni '70 e che viene a delinarsi negli anni '80 come supporto ad un concetto epistemico di mondo oggettivo che entra in contraddizione con alcune intuizioni pre-teoriche non facili da arginare.

Pur se anteriore agli sviluppi di una pragmatica formale, la scelta di presentare solo ora la sua teoria consensualista è dovuta a necessità euristiche: solo così, credo, si capisce compiutamente il disegno habermasiano. Mi si perdonerà, quindi, la forzatura di presentare *dopo* ciò che storicamente Habermas sviluppa *prima* della sua teoria dell'agire comunicativo.

## 2.4 La teoria consensualista della verità

Come si ricorderà, uno dei problemi principali del realismo debole habermasiano era l'indistinzione tra un mondo oggettivo e un mondo sociale quanto a spessore ontologico. L'assenza di questa separazione faceva sì che il costruttivismo *sociale* – necessario ad una teoria critica della società come fonte della responsabilità e della possibilità di mutare l'ordinamento sociale – si confondeva con un costruttivismo *epistemico* che proveniva dalla critica al positivismo.

In realtà, come abbiamo visto, il mondo oggettivo porta con sé una *durezza* estranea al mondo sociale, che lo rende impermeabile ad un costruttivismo radicale. Con la sua svolta comunicativa, Habermas segna questa distinzione tra due mondi oggettivi, a partire dalle due diverse pretese di validità che vengono mosse. Tuttavia, nonostante questa separazione, Habermas mantiene un atteggiamento ambivalente circa il mondo oggettivo: se da un lato esso è visto come un correlato delle nostre pratiche discorsive e quindi legato al sapere che di volta in volta si può far valere (alla pari degli altri mondi), dall'altro il francofortese riconosce che si tratta di un mondo per cui l'oggettività vale in maniera più forte. Habermas non spiega questo corto circuito interno al suo sistema pragmatico-formale; esso è presente ed è una spinta fondamentale per la successiva svolta realista degli anni '90.

I problemi di una tale concezione del mondo oggettivo emergono chiaramente dalla teoria consensualista della verità, che vuole conservare sia il carattere epistemico del mondo sia un concetto di oggettività che riesca a spiegare la pretesa universale di verità implicata in ogni discorso sulla verità, la cui forza è diversa da quella implicata nelle altre pretese di validità, ugualmente oggettive.

### 2.4.1 Oggettività e verità

Habermas delinea la sua teoria consensualista della verità a partire dagli anni '70. Qui egli concepisce la verità come una dimensione tipica del discorso, in opposizione alla certezza che ha un'ingenuità tipica dell'azione e lontana dal fallibilismo che caratterizza la riflessione e l'argomentazione. Queste sono le basi della differenza tra discorso e agire comunicativo delineata da Habermas nella sua teoria dell'agire comunicativo.

Tale distinzione è resa più proficua per il tema della verità se confrontata con l'analisi tracciata da Habermas su oggettività e verità nel poscritto del 1973 a *Erkenntnis und Interesse*. Qui l'autore specifica ulteriormente la distinzione prima soltanto abbozzata, affermando che:

“cose ed eventi [...] sono 'qualche cosa nel mondo' [*etwas in der Welt*] che noi *sperimentiamo* o *trattiamo*: sono oggetti di possibile esperienza (riferita all'azione), o azioni (basate sull'esperienza). I fatti, invece, sono stati di cose esistenti [*existierende Sachverhalte*] che noi *afferriamo* in enunciati [...] mi sembra che la questione attinente lo statuto ontologico dei fatti in genere sia posta in modo errato; la supposizione che i fatti 'siano qualche cosa' in modo *analogo* agli oggetti, che noi sperimentiamo o trattiamo, è a rigore priva di senso. Quando *diciamo* che i fatti sono stati di cose, che esistono, allora non *intendiamo* parlare dell'*esistenza* di oggetti, bensì soltanto della *verità* di contenuti proposizionali, e con ciò certamente *supponiamo* l'esistenza di oggetti identificabili, *dei quali* affermiamo il contenuto proposizionale”<sup>443</sup>.

La verità appartiene quindi ad un livello diverso rispetto alla mera certezza pur essendo sempre in relazione alla *stessa* frazione di mondo, una volta sperimentata e una volta affermata, una volta ingenuamente trattata come vera e reale, un'altra problematizzata nella sua esistenza e nelle sue qualità. Per questo motivo le nostre percezioni non possono essere vere o false, non raggiungendo quel livello discorsivo in cui soltanto si può parlare di verità: veri o falsi sono solo i giudizi *su* quelle percezioni.

Per assurgere al grado di oggettività necessario affinché si discuta della verità, le percezioni devono presentarsi in maniera *universalizzabile*: le percezioni oggettive come affermazioni, i desideri come comandi e i godimenti come valutazioni (rispettivamente percezioni del mondo oggettivo, sociale e soggettivo). Questa oggettività come universalizzabilità è allora inevitabilmente legata al linguaggio che è l'unico mezzo per far valere qualcosa come più che meramente soggettivo<sup>444</sup>.

#### 2.4.2 La critica alle teorie ontologiche della verità

Secondo Habermas, le teorie corrispondentiste della verità fanno riferimento ad una dimensione ontologica su cui *verificare* gli enunciati di volta in volta in questione: essi sono veri quando *riproducono* la realtà. L'argomento habermasiano contro le teorie corrispondentiste si basa sull'impossibilità di sostenere coerentemente (senza assumere una prospettiva dell'Occhio di Dio) l'eterogeneità tra fatti e credenze (ovvero tra fatti e proposizioni, in una filosofia della svolta linguistica come quella di Habermas)<sup>445</sup> e sul

<sup>443</sup> Habermas, *Nachwort*, in Habermas 1968, pp. 384-385, tr. it. pp. 308-309, riprendendo la distinzione di Ramsey 1927 tra oggetti d'esperienza (cose ed eventi) e fatti. Nel '99 però, Habermas parlerà di verità per entrambi i momenti, considerati come due diversi usi della verità.

<sup>444</sup> Va ricordato che nell'ottica habermasiana il mondo soggettivo non può pretendere lo stesso grado di universalità degli altri due mondi. Questo viene dato per scontato da Habermas quando afferma che “mentre vi sono interessi e valutazioni non-universalizzabili [...] le percezioni non-oggettivabili non sono affatto percezioni, bensì 'immaginazioni', fantasie, rappresentazioni”, ivi, p. 391, tr. it. p. 313. Con “non oggettivabili” egli intende non universalizzabili. Nell'ottica comunicativa habermasiana infatti, non è la realtà a dar senso al linguaggio ma è il linguaggio a dare senso alla realtà.

<sup>445</sup> Quest'eterogeneità non si adatta alla sua visione comunicativa per cui gli stessi fatti sono intrinseci di linguaggio e non si può astrarre il linguaggio dai fatti bruti.

riconoscimento dell'olismo delle nostre pratiche conoscitive (per cui per affermare una verità non posso che appellarmi ad altre credenze già preventivamente accettate). In quest'ottica, della triplice relazione tra verità, essere-realtà e discorso-justificazioni, Habermas predilige la relazione verità-discorso, sostenendo che la prima può essere esplicitata solo mediante enunciati. Non possiamo introdurre il concetto di realtà in modo indipendente dal concetto di enunciato vero. Egli nota che:

“una risposta non ontologica alla nostra domanda consente la *teoria consensuale della verità* [*Konsensustheorie der Wahrheit*]. In conseguenza di essa, io posso [...] attribuire un predicato ad un oggetto, [...] quando qualsiasi altro, che *potrebbe* entrare in colloquio con me, *attribuisce* il medesimo predicato al medesimo oggetto. Per distinguere gli enunciati veri dai falsi, io mi baso sul giudizio altrui; e, invero, sul giudizio di ogni altro, con il quale mai potrei pensare un colloquio (includendo controfattualmente tutti gli interlocutori che potrei trovare, qualora la storia della mia vita fosse coestensiva con la storia dell'umanità). La condizione per la verità degli enunciati è l'adesione potenziale di *ogni* altro”<sup>446</sup>.

#### 2.4.3 La soluzione habermasiana

Il grande problema delle teorie ontologiche della verità – che privilegiano la relazione verità-essere – è dunque quello di ricercare un criterio *neutrale* che assicuri la verità indipendentemente da compromissioni contestuali e prospettiche. Tale criterio si dà però nel linguaggio, troppo facilmente ignorato dai sostenitori di una concezione ontologica. Proprio nel segno di tale criterio linguistico/comunicativo – inevitabilmente *umanamente* e contestualmente connotato – che Habermas sviluppa il suo consensualismo, consapevole che “non possono essere dati criteri indipendenti per la 'conoscenza scientifica', quando la decisione sulla scelta di questi criteri deve dipendere, a sua volta, dall'esito di un discorso”<sup>447</sup>. Questo era il motivo principale della critica al positivismo avanzata da Habermas nei primi anni della sua carriera ed è ora il motivo principale della critica alle teorie ontologico-corrispondentiste della verità. La soluzione habermasiana, come già accennato, è data da una teoria della verità come consenso in cui per distinguere enunciati veri dai falsi non ci si basa sulla corrispondenza con la realtà (incoglibile senza riferimenti a criteri linguistici) ma sul giudizio altrui, sul parere di ogni altro con il quale si potrebbe mai pensare di avere un colloquio.

Ma i parlanti in questione devono essere “competenti” per affermare una verità: “io posso affermare *p* da *x* quando ogni altro giudice competente convenga con me. Tuttavia, in questo contesto, che cosa può significare competenza?”<sup>448</sup>. Per evitare un regresso all'infinito circa l'attribuzione della competenza, Habermas intende la competenza come razionalità, che è intesa a sua volta come comunicativa. Si tratta allora di una competenza comunicativa. Secondo il principio de-sostanzializzante tipico di un orizzonte post-metafisico, infatti, la ragione non si dà se non nelle singole ragioni argomentative che di volta in volta si fanno valere contestualmente:

---

<sup>446</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 124, tr. it. p. 83.

<sup>447</sup> Ivi, p. 125, tr. it. p. 83.

<sup>448</sup> Ibid.

“se uno è nella ragione, noi lo rileviamo soltanto quando parliamo con lui [...] noi definiamo razionale un uomo il quale è aperto nei riguardi di coloro che partecipano al colloquio e [...] non lascia determinare il suo discorso da mere emozioni o da mere tradizioni”<sup>449</sup>.

La razionalità è allora legata al linguaggio e alla capacità ad esso legata di fornire buone ragioni. In questo modo la competenza passa dall'essere un requisito individuale ad essere una prerogativa del discorso e quindi formale: una verità è tale non se proviene da una persona razionale ma se è frutto di un discorso razionale, che per esser tale deve soddisfare le condizioni di una situazione discorsiva ideale; una persona è razionale se le sue ragioni sono condivisibili discorsivamente. La razionalità è allora una norma che serve a distinguere un consenso vero (fondato) da uno falso (casuale o manipolato)<sup>450</sup>.

#### 2.4.4 La competenza in atto: la forza argomentativa

In una teoria della verità come consenso, la verità è ottenuta dalla forza dell'argomento migliore. Tale forza consiste nella motivazione razionale di quell'argomento, spiegabile in una “logica del discorso” che incarna un ideale *pragmatico*. Per spiegare questa formula a prima vista oscura, è sufficiente considerare che la logica di cui va parlando il nostro autore è composta da “unità pragmatiche” del discorso che trovano già interpretato nella *Lebenswelt* il loro riferimento alla realtà<sup>451</sup>. Tale collegamento al mondo della vita è realizzato dalla costituzione degli argomenti, alla cui base vi sono atti linguistici:

“il passaggio da una frase all'altra deve essere giustificato tramite un collegamento logico [...] oppure tramite un riferimento (realisticamente inteso) alla base dell'esperienza. Questa alternativa non si pone, appena riconosciamo che una argomentazione non consiste di una catena di proposizioni, ma di atti linguistici”<sup>452</sup>.

Il collegamento posto da Habermas con la dimensione del mondo della vita lega la sua logica, e di conseguenza la sua teoria discorsiva della verità, al contesto d'appartenenza: il mondo della vita fornisce l'universo *particolare* da cui emergono orientamenti argomentativi *universalizzanti*. Il peso di questo concetto nella teoria habermasiana della verità come consenso emerge indagando il tipo peculiare di logica cui l'autore fa riferimento. Nella nuova logica “pragmatica” del discorso, infatti, un argomento si compone di un'“espressione problematica” (*Claim*) per la quale si solleva una determinata pretesa di validità e dalla “ragione” con la quale questa pretesa viene difesa.

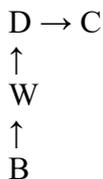
<sup>449</sup> Ivi, pp. 129-130, tr. it. pp. 86-87. Sul problema del regresso infinito per l'attribuzione della competenza cfr. ivi, pp. 124-125, tr. it. p. 83.

<sup>450</sup> Habermas 1972, pp. 159-160, tr. it. pp. 319-320 e Habermas, Luhmann 1971, pp. 222-223, tr. it. p. 150. Una persona è razionale se produce argomentazioni razionali.

<sup>451</sup> Habermas 1972, p. 162, tr. it. pp. 321-322. La logica del discorso proposta da Habermas si differenzia dalla “logica delle asserzioni” che crea asserzioni con valori di verità costanti e dalla “logica trascendentale” che, kantianamente, ricerca concetti fondamentali come le categorie.

<sup>452</sup> Ivi, p. 162, tr. it. p. 322.

La ragione (D) (*Data*) è acquisita con l'aiuto di una “regola” (*Warrant*) che poggia su evidenze che possono essere di vario tipo (*Backing*). In questo modo l'argomento viene introdotto in un “nesso deduttivo” non da una, ma da due proposizioni, diversamente da come avviene nella logica delle asserzioni<sup>453</sup>. Un argomento viene definito come ciò che ci motiva a riconoscere la pretesa di validità di un'affermazione e secondo Toulmin è così costituito:



Nel passaggio da D a C interviene una dimensione pragmatica legata alla cultura da una seconda proposizione che collega il discorso al contesto culturale in cui una determinata legge (ad esempio “l'acqua bolle a 100°C”), è stata scoperta. In poche parole, si sta dicendo che in culture dove questa legge non è conosciuta, la deduzione di C da D non è possibile. Nella logica analitica (non pragmatica) si è sempre preso in considerazione solo D, trascurando il *background* che permette il passaggio da D a C, un passaggio non meramente logico ma anche *culturale*. È evidente, quindi, come la stessa argomentazione assuma a questo punto un carattere *contestuale* e come la verità sia fortemente dipendente dalle giustificazioni; le conclusioni sembrano perdere così il carattere universale cui aspirano in quanto pretese di validità<sup>454</sup>. Questo perché la dimensione logica non è scindibile dalle altre tre con cui si trova sempre necessariamente connessa:

- (PRC): gli argomenti scientifici sono costruiti dialetticamente (argomentazione come “procedura”: divisione cooperativa del lavoro tra proponente ed opponente);
- (PRD): la loro valutazione logica (argomentazione come “prodotto”: genera argomenti plausibili) non è scindibile da sfide e confutazioni dialogiche;
- (PRS): se il “prodotto” è legato alle “procedure” che regolano il flusso razionale degli atti linguistici, questo flusso è a sua volta legato all'argomentazione come “processo” ideale (ricerca cooperativa della verità), i cui standard regolano un

<sup>453</sup> Il lessico e l'impianto argomentativo sono quelli di Toulmin 1958, trattato da Habermas 1972, p. 161, tr. it. p. 321. Sul come intendere il contesto, Habermas critica l'idea di Toulmin di distinguere i campi argomentativi unicamente secondo “criteri istituzionali” (argomenti giuridici, scientifici ecc.); queste differenze *esterne* dipendono, piuttosto, da differenziazioni *interne* riconducibili alle tre pretese di validità che risultano dalla pragmatica formale e che muovono dalla cultura in cui le argomentazioni sono inserite.

<sup>454</sup> Legenda: C è un'affermazione che necessita di spiegazione (ad esempio “l'acqua in questa pentola si espande”); D è la spiegazione (“quest'acqua viene riscaldata”); W è la fondazione della spiegazione in un'ipotesi di legge (una certa legge della termodinamica); B è il *backing*, ovvero un'evidenza causale a sostegno della legge. Lo schema e l'esempio sono tratti da Habermas 1972, p. 162, tr. it. p. 322.

uso del linguaggio in relazione al contesto socio-psicologico in cui si sta cercando di stabilizzare un giudizio cooperativo<sup>455</sup>.

#### 2.4.5 Il carattere contestuale degli argomenti

Questa situazione è sintetizzata da Habermas dicendo che la forza di un argomento dipende non solo dall'“adeguatezza” del linguaggio usato ma anche dal “sistema concettuale” in cui esso opera. Questo perché con un sistema linguistico non solo ordiniamo i dati (cosa che anche la vecchia logica riusciva a fare) ma riportiamo anche il fenomeno ad un determinato ambito concettuale che decide con quali specie di cause e di ragioni può esser messo in relazione: per ritornare allo schema sopra citato, è il passaggio da B a W che costituisce la forza del consenso, ed è giustificato da *un'induzione* per quanto riguarda il discorso teorico, mentre nell'ambito dei discorsi pratici da *un'universalizzazione* di norme d'azione<sup>456</sup>.

In una teoria contestuale dell'argomentazione di questo tipo, Habermas dà priorità alla dimensione comunicativa dalla quale fa dipendere *interamente* la cogenza argomentativa. Infatti, in Habermas, se un argomento fallisce nella comunicazione, il suo contenuto, anche se rappresentazionalmente *adeguato* in qualche senso astratto, non può contare come *scienza* perché non arriva a far parte di una conoscenza pubblicamente accettabile e quindi non vale. Un argomento è cogente (argomentativamente convincente) se è vittorioso su tutti e tre i fronti dell'argomentazione: in un processo argomentativo noi vogliamo *contemporaneamente* convincere un uditorio universale (PRS), mettere fine alla controversia dialogica (PRC) e fondare con argomenti logicamente validi una pretesa di validità (PRD)<sup>457</sup>.

Abbiamo visto come il peso attribuito da Habermas alla nozione di *background* fa dipendere il mondo oggettivo esclusivamente dalle nostre “risorse epistemiche disponibili” (*available epistemic resources*)<sup>458</sup>. Questo sganciamento dell'argomentazione dal *come stanno le cose nel mondo* si iscrive nel rifiuto della concezione realista-corrispondentista della verità operata da Habermas con l'idea che la forza di un argomento è legata al *background* del mondo della vita che decide implicitamente a quale ambito teoretico riportare un determinato argomento. In questo modo si conferma la tendenza realista debole del pensiero del nostro autore: non è la realtà che inverte i nostri discorsi; essi trovano le loro condizioni di verità nello sfondo della nostra visione del mondo e delle nostre conoscenze già pre-interpretate.

---

<sup>455</sup> Habermas 1981, I, pp. 47-49, tr. it. pp. 82-84.

<sup>456</sup> Habermas 1972, p. 165, tr. it. p. 325.

<sup>457</sup> Rehg 2009, p. 147. Interessante è il caso di un singolo scienziato che possa trovarsi a sostenere un argomento vero sulla base di argomenti che la comunità non trova convincenti, presentato alle pp. 149-152. I meriti dialogici (retorici e dialettici insieme, secondo Rehg) non sono ancillari ma co-costitutivi della cogenza, eppure in Habermas sembra che essi siano il vero nucleo della cogenza, dimenticando il piano del successo empirico degli argomenti che verrà integrato con la svolta pragmatico-realista degli anni '90 (almeno nel caso del mondo oggettivo).

<sup>458</sup> Ivi, p. 117. Habermas afferma che “l'asserzione [*Behauptung*] 'che p' è giustificata [*berechtigt*], [...] significa la stessa cosa che [*was dasselbe heisst wie*] 'p' è vero [*wahr*]”, Habermas 1970, p. 105, tr. ing. p. 86, tr. it. mia.

L'argomentazione di contorno al fenomeno (in questo caso l'espansione dell'acqua) non è altro che il dispiegamento, sul piano linguistico, delle implicazioni già contenute nel piano concettuale: qui si mostra il legame tra argomentazione, sistema linguistico e schema concettuale. La fondazione del consenso attraverso l'argomentazione fa dunque capo non alla realtà (come vorrebbe una teoria della verità come corrispondenza) ma alla “coerenza tra proposizioni all'interno di un sistema linguistico”<sup>459</sup>.

Così, è possibile leggere la teoria consensualista habermasiana come inquadrata all'interno delle teorie coerentiste della verità. Tuttavia, diversamente dalle teorie coerentiste classiche secondo cui la proposizione “*p*” è vera se e solo se “*p*” è coerente con altre proposizioni già riconosciute come vere, in una dimensione non prettamente logica ma pragmatica come quella del francofortese la coerenza è intesa non solo in relazione al sistema linguistico ma più in generale al sistema cognitivo-concettuale – inteso come schema cognitivo in diretto rapporto con il proprio mondo di vita<sup>460</sup>. È vero però che pur sempre di coerenza si tratta, sebbene di una forma più complessa dove è il contesto del proprio mondo della vita (a cui il sistema linguistico appartiene) a decidere quale classi di esperienze possono entrare come evidenza in una determinata relazione argomentativa, cioè quale specie di *backing* è consentita. In poche parole, Habermas sostiene che si può parlare di verità solo all'interno di un sistema linguistico e dunque la verità è intesa come coerenza, come egli stesso afferma:

“La coerenza è l'unico criterio di valutazione. Infatti vere o false sono soltanto le singole proposizioni che sono deducibili dalle teorie. Una volta abbandonate le pretese universalistiche, non possiamo più contare su una gerarchia delle scienze [esse] devono adattarsi l'una all'altra”<sup>461</sup>.

## 2.4.6 Le aporie di una teoria consensualista della verità

### 2.4.6.1 L'indistinzione tra mondi

Da quanto visto finora, Habermas intende il progresso della conoscenza come critica e superamento dei sistemi linguistici che si rivelano inadeguati nella spiegazione dei fenomeni che si presentano all'interno dell'orizzonte del mondo della vita. Infatti, egli sottolinea come la condizione prerogativa di ogni argomentare sia la possibilità che i partecipanti rivedano e modifichino il loro linguaggio qualora si rivelasse inadeguato. Questa revisione deve avvenire in quattro fasi:

---

<sup>459</sup> Habermas 1972, p. 166, tr. it. p. 326.

<sup>460</sup> La nozione habermasiana di schema cognitivo è un'eredità piagetiana, discussa da Radder 2012, pp. 13-32.

<sup>461</sup> Habermas 1981, II, p. 588, tr. it. p. 1083.

- problematizzazione: le affermazioni problematizzate diventano oggetto di discorso;
- valutazione di almeno un argomento che le riguarda: spiegazione teorica (“discorso teorico”);
- valutazione dell'adeguatezza o meno dei sistemi linguistici (discorso “metateorico”);
- mutamento del sistema linguistico<sup>462</sup>.

Se è vero che una teoria della verità di questo tipo tiene in conto l'anti-fondazionalismo cui è legata la visione post-metafisica del mondo (in cui, lo ricordiamo, convergono fallibilismo e contestualismo), l'errore che Habermas si trova a compiere è quello di sviluppare un concetto di apprendimento socio-culturale che non è sufficientemente differenziato: egli non distingue adeguatamente tra cosa vuol dire apprendere nei confronti del mondo oggettivo e di quello sociale. Pur dandosi in entrambi i casi pretese “universali” di validità, vi è una differenza ontologica che Habermas può sciogliere solo risolvendo la sua ambivalenza circa lo statuto del mondo oggettivo, talvolta concepito sullo stesso piano ontologico degli altri due, talvolta come dotato di una maggiore recalcitranza<sup>463</sup>. Diversamente dal dominio morale, nel dominio della verità, è in gioco è la conoscenza di una realtà che non è del tutto in nostro potere

#### 2.4.6.2 I problemi di una teoria coerentista

L'inquadramento della posizione habermasiana tra le teorie coerentiste della verità non è scontato, eppure il processo con cui in essa viene reputata vera una proposizione è lo stesso con cui operano le teorie coerentiste<sup>464</sup>. In quanto tale, la posizione habermasiana condivide gli stessi problemi delle teorie coerentiste della verità ovvero spiegare cosa si intende per coerenza e render conto della contraddizione. Infatti, se per coerenza intendiamo la non contraddizione tra credenze o proposizioni, che dire dei romanzi che, se pur coerenti, non sempre sono veri? E che fare del fenomeno della contraddizione? Se una scoperta scientifica andasse a contraddire il sistema attuale di credenze, dovremo a priori scartarla e giudicarla non vera in quanto contraddice lo stato attuale delle credenze?

<sup>462</sup> Habermas 1972, p. 174, tr. it. p. 334.

<sup>463</sup> L'accostamento tra il principio di induzione (mondo oggettivo) e quello di universalizzazione (mondo sociale) è proposto in Habermas 1972, pp. 164-173, tr. it. pp. 324-333.

<sup>464</sup> Ferber 1994, tr. it. p. 81 e Petrucciani 2000, p. 88 si oppongono ad una lettura coerentista del consensualismo habermasiano. Vale la pena evidenziare che la teoria consensualista della verità è una teoria pragmatica della verità (il discorso è inteso da un punto di vista pragmatico in quanto composto da atti linguistici) sebbene lo sia ad un livello inferiore rispetto alla concezione bifronte che Habermas svilupperà negli anni '90, non riconoscendo ancora il peso dell'azione nel dirimere la verità/falsità.

Questo è controintuitivo e ci porta piuttosto ad affermare che ciò che intendiamo con *vero* è diverso da ciò che intendiamo con *coerente*, per cui il coerentismo invece di fornire una definizione della verità fornirebbe semmai un criterio (necessario ma non sufficiente) per distinguere ciò che *reputiamo* vero.

#### 2.4.6.3 I problemi della situazione discorsiva ideale

In quest'ottica, i problemi sorgono principalmente dalla *concepibilità e realizzabilità* di una tale situazione discorsiva ideale “perchè pone la verità o troppo o non abbastanza distante dall'affermabilità giustificata”<sup>465</sup>. Innanzitutto, l'idea di un consenso definitivo si rivela contraddittoria, evocando un superamento dell'argomentazione e riferendosi alla natura paradossale di un sapere completo o definitivo fissato come grandezza limite e che, spogliato della sua fallibilità, non sarebbe più un sapere *umano*. Ciò sarebbe una forma alternativa di realismo metafisico.

È problematica anche l'idea di un consenso ultimo o di una lingua definitiva che bloccherebbero ogni ulteriore comunicazione o interpretazione: anche se i punti di riferimento ideali vengono intesi, in linea di principio, come fini non raggiungibili, o raggiungibili solo approssimativamente, rimane “paradossale il fatto che noi saremmo tenuti a cercar di realizzare un ideale la cui realizzazione sarebbe la fine della storia umana”<sup>466</sup>. Inoltre, per sapere se si è giunti ad un consenso che valga in maniera definitiva sarebbe necessario situarsi *al di fuori* del punto dei vista dei partecipanti e impersonare il punto di vista esterno di un osservatore onnisciente che è stato però criticato per la soluzione corrispondentista: come conciliare la prospettiva interna di partecipanti all'argomentazione e quella di giudici esterni alla stessa<sup>467</sup>?

Nemmeno intendere questa idealizzazione come ideale *regolativo* risolverebbe i problemi, dal momento che pur idealizzando le qualità formali o procedurali dell'argomentazione (ma non i loro scopi), le condizioni epistemiche o ammettono la possibilità dell'errore – e in questo caso non simulano alcuna qualità “imperdibile” (*unverliebare*) come la verità – oppure sono così ideali da non far uso della “voluta connessione con le facoltà umane”<sup>468</sup>.

Nonostante la realizzazione del massimo decentramento possibile della nostra visuale, noi restiamo sempre in una dimensione limitata nei confronti dell'orizzonte temporale, che è una barriera di natura ontologica e insuperabile. Dal momento che tutti i discorsi reali si svolgono nel tempo, essi sono *provinciali* nei confronti del futuro; noi non possiamo sapere se asserzioni che *oggi*, anche in condizioni approssimativamente ideali, sono razionalmente accettabili potranno anche in futuro sostenersi contro i tentativi di invalidazione. D'altro canto, questa stessa provincialità condanna il nostro spirito finito ad accontentarsi dell'accettabilità razionale *come prova sufficiente* della verità<sup>469</sup>. Tale contestualità però non si addice ad una nozione come quella di verità, che sembra caratterizzata piuttosto da universalità e immutabilità (quindi extra-temporalità).

---

<sup>465</sup> Habermas 1999, p. 256, tr. it. p. 250.

<sup>466</sup> Ibid.

<sup>467</sup> Tale critica è espressa chiaramente da Langlois 2003, p. 567.

<sup>468</sup> Habermas 1999, p. 257, tr. it. p. 250-251.

<sup>469</sup> Ivi, p. 260, tr. it. p. 253.

Habermas considera la giustificazione sotto condizione ideale (e quindi il consenso che la supporta), come un criterio di verità, sebbene esso sembri piuttosto un criterio della giustificazione, e non della verità, la cui natura rimane (per lo meno parzialmente) separata dalla giustificazione; si tratta di una proprietà che è concepita come imperdibile. Scambiare il consenso (anche se ottenuto in una situazione discorsiva ideale) per la verità è un salto illegittimo e problematico.

Il tratto costruttivista è ancora presente qui, dal momento che Habermas identifica verità e giustificazione affermando che “l'enunciato 'che *p*' è giustificato [è la stessa cosa di affermare] che '*p*' è vero”<sup>470</sup>. In questo modo la verità è eguagliata ai suoi mezzi di acquisizione, e quindi la realtà è equiparata a ciò che noi possiamo conoscere di essa. Anche se Habermas afferma altrove che la verità non può essere scambiata con i suoi mezzi di acquisizione, egli non sembra capace di tenere in piedi, teoreticamente, questo scarto e va incontro allo stesso problema che la filosofia di Peirce incontrerebbe con i *minima trivialia*<sup>471</sup>.

In sostanza, “L'idea di verità contiene una relazione necessaria con possibili prove o argomenti su cui la verità può basarsi, e contiene un necessario surplus al di là dei particolari argomenti o prove che possono essere disponibili in un dato momento e ad una particolare comunità di parlanti”<sup>472</sup>. Se possiamo accettare una forma di relativismo epistemico (delle giustificazioni), bisogna tenere adeguatamente distinto il piano della verità da quello delle giustificazioni, per evitare che un relativismo epistemico si estenda fino a diventare un relativismo aletico. Spiegare la verità in termini puramente intersoggettivi apre, dunque, al rischio di leggere la verità come relativa al contesto, incapace quindi di mantenere quel carattere di universalità che è necessario al ruolo critico che essa svolge all'interno del contesto in cui viene discussa<sup>473</sup>. A partire da critiche come queste Habermas riprenderà la sua teoria della verità in chiave realista, in un testo intitolato proprio *Wahrheit und Rechtfertigung*, ovvero *Verità e Giustificazione*.

---

<sup>470</sup> Habermas 1970, p. 105, tr. ing. p. 86, tr. it. mia.

<sup>471</sup> Habermas 1972, p. 159, tr. it. p. 319.

<sup>472</sup> Wellmer 1993, p. 111. Per lui la situazione discorsiva ideale habermasiana fornisce un'idea regolativa dove l'idea di una verità assoluta è combinata con quella di un ordine morale perfetto ed una situazione comunicativa perfettamente trasparente, capace di trascendere i limiti, l'opacità, la fragilità e la corporeità della comunicazione umana, ivi, p. 112. Il problema, dunque, è che il concetto di “*ideal communication community*” implica una negazione delle condizioni storiche e naturali della vita umana, della finitudine umana, dando vita al paradosso che “dovremmo sforzarci di realizzare un ideale la cui realizzazione sarebbe la fine della storia umana”, ivi, p. 113.

<sup>473</sup> Baghranian 2004, p. 112.

### 3. La svolta realista

A partire dalla fine degli anni'90 Habermas intraprende una svolta realista con la quale intende risolvere alcuni dei problemi implicati da una teoria dell'agire comunicativo tendenzialmente epistemica, implicando un tipo troppo debole di realismo. Il francofortese si propone di superare così una formulazione *esclusivamente epistemica* del concetto di verità, distinguendo in misura più chiara che in passato tra il senso di oggettività del mondo oggettivo e quello del mondo sociale. Infatti, egli va rendendosi conto che il concetto di verità (tipico del mondo oggettivo) non può essere equiparato ad un concetto meramente epistemico come quello di giustificazione (sufficiente nel mondo sociale) perchè va mantenuto uno scarto che spieghi come mai talvolta le nostre migliori giustificazioni si dimostrano non vere.

La posizione consensualista habermasiana sembrava macchiarsi di un eccesso di epistemicismo che la legava direttamente alla posizione sostenuta dal autore negli anni Sessanta. Qui Habermas sembrava difendere la tesi controintuitiva che la verità di un enunciato *dipende* dalla possibilità di un accordo (*agreement*) su di esso<sup>474</sup>. Pur uscendo dalla vecchia impostazione con cui emergeva la connessione tra significato e validità, ancora oggi Habermas non sembra riuscire a garantire alle condizioni di verità uno status di autonomia tale da riportare all'interno del suo sistema il polo non-epistemico della verità, e quindi una connessione autentica con il piano della realtà. Habermas non scioglie allora il bivio tra le sue intenzioni non-epistemiche e la sua sistematizzazione, ancora epistemica, del concetto di verità; egli non risolve la contraddizione interna alla sua svolta realista che, se non fallita, può sicuramente dirsi problematica.

#### 3.1 *Lo scioglimento dell'aut aut tra realismo morale e mondo oggettivo*

A partire dagli anni '90, Habermas riconosce che “la versione epistemica del concetto di verità aveva sganciato [*enkoppelt*] la validità delle asserzioni descrittive dall'idea di una corrispondenza tra proposizione e stato di fatto”<sup>475</sup>. Habermas è andato così avvicinando quasi senza distinzione i concetti di mondo oggettivo e mondo sociale. Solo ora egli sembra prender consapevolezza delle profonde differenze di cui è necessario tener conto nello sviluppo della sua ontologia: o si porta la validità (ovvero *tutto* l'arco delle pretese di validità) verso la verità, incrementando contro intuitivamente il valore ontologico della prima, o si porta la verità verso la validità deflazionando, anche in questo caso contro intuitivamente, le sue pretese non-epistemiche.

---

<sup>474</sup> Lafont 1993, p. 312. L'autrice ha giocato un ruolo decisivo nel suggestionare questa svolta pragmatica, come riconosce il francofortese in *ivi*, p. 50, tr. it. p. 45.

<sup>475</sup> Habermas 1999, p. 55, tr. it. p. 49.

### 3.1.1 Le somiglianze

All'interno della Teoria dell'agire comunicativo, Habermas era più interessato a sottolineare le somiglianze tra il concetto di validità morale e quello di verità, al fine di ottenere una concezione *cognitivistica* della morale: insistere sulle analogie tra verità e giustizia – in entrambi i casi viene avanzata una pretesa di validità universale e in entrambi i casi ci si riferisce a mondi *oggettivi* – consente il parlare di *verità morale*. Tuttavia, per eludere la difficoltà di confrontarsi con l'idea problematica di stati di fatto morali (realismo morale), Habermas sviluppa una concezione epistemica della verità, piuttosto che perseguire la strada opposta, ovvero portare il concetto di giustizia verso quello di verità, incrementandone così gli oneri ontologici.

La teoria consensualista della verità è allora la spalla ideale per il prioritario interesse morale dell'Habermas degli anni '70 e '80, supportando l'analogia con una morale cognitivistica ma non realista. Sia in direzione del mondo oggettivo che del mondo sociale, infatti, abbiamo a che fare con due tipi di conoscenze (da qui il cognitivismo). In entrambi i casi c'è qualcosa da conoscere e non si è preda di un mero soggettivismo. Tuttavia, se da una parte la giustizia dei giudizi morali si rivela nello stesso modo della verità di asserzioni descrittive – ovvero mediante argomentazione<sup>476</sup> – dall'altra, alle pretese di validità morale manca il riferimento ad un mondo oggettivo in senso stretto, indisponibile, che fa resistenza, come quello correlato invece a pretese di verità.

Soltanto ora Habermas riconosce questa differenza, prima tralasciata a favore dell'intuizione che il trattamento discorsivo di cui godono le pretese di validità è in tanto “analogo alla verità” (*wahrheitsanalog*) in quanto gli interessati si orientano anche nel discorso pratico sull'obiettivo di “un'unica risposta giusta” (*einzig richtigen Antwort*), comandata, consentita o proibita<sup>477</sup>. Tale indistinzione originava da un accostamento alla psicologia di Piaget, il quale “prevede che il mondo sociale svolga, per lo sviluppo della coscienza morale, un ruolo analogo a quello del mondo oggettivo per lo sviluppo delle operazioni del pensiero in generale”<sup>478</sup>. Habermas evinceva da ciò un “nocciolo realistico” (*realistischen Kern*) valido per entrambe le dimensioni che emergerebbe dal fatto che

“nell'universalità delle forme mature della conoscenza si rispecchiano le *limitazioni* invarianti [*invarianten Beschränkungen*] che un mondo oggettivo, supposto indipendente [*unabhängig unterstellte*], impone [*auflegt*] al nostro intelletto attivo nei tentativi pratici di dominare la realtà. Analogamente, i tratti invarianti [*invarianten Züge*] del mondo sociale si sedimentano nelle forme mature dell'intuizione morale e spiegano la validità universale dei giudizi morali”<sup>479</sup>.

---

<sup>476</sup> In entrambi i casi la validità delle asserzioni si può dimostrare soltanto nel medium discorsivo attraverso ragioni.

<sup>477</sup> Habermas 1999, p. 264, tr. it. p. 257. Il mondo sociale è “intrinsecamente storico”, quindi ha una “costituzione ontologica” (*ontologisch verfasst*) diversa dal mondo oggettivo. Anche nel mondo sociale, tuttavia, ci si orienta come in quello oggettivo secondo il principio di bivalenza che vuole solo una risposta giusta (cosa che mette al sicuro una concezione cognitivistica). Si riconosce semplicemente che “le ragioni con le quali le azioni morali si possono giustificare hanno un'altra qualità epistemica delle ragioni di fatto”, *ivi*, p. 184, tr. it. p. 177.

<sup>478</sup> *Ivi*, p. 281, tr. it. p. 274.

<sup>479</sup> *Ibid.*

Tuttavia, se quest'analogia prendeva forma a partire:

- dall'accostamento del discorso teorico-empirico a quello pratico;
- dal parallelismo tra le spiegazioni/descrizioni causali e le giustificazioni attraverso ragioni da comprendere (ermenutica);
- e dal parallelismo tra il principio di induzione e quello di universalizzazione;

Habermas apre ora ad una considerazione delle differenze, una volta che viene riconosciuto che alla giustezza di giudizi e norme morali manca un punto di riferimento “trascendente la giustificazione” che viene invece saldamente attribuito alla verità.

### 3.1.2 Le differenze

Alle pretese di validità morale manca dunque quel carattere di trascendenza derivante alle pretese di verità dalla supposizione di un unico mondo oggettivo. Come già accennato, le pretese di validità normativa vengono sollevate per rapporti interpersonali all'interno di mondo sociale che non è indipendente dal nostro intervento come lo è il mondo oggettivo:

“un mondo sociale, che noi non presupponiamo 'indipendentemente dato' [*gegeben*] a tutti nello stesso modo, può imporre alla nostra cognizione socio-morale la stessa misura di limitazioni che il mondo oggettivo impone alla conoscenza di fatti? Come può il mondo simbolicamente strutturato di relazioni interpersonali, che pure noi in certo modo produciamo, decidere se i giudizi morali sono validi o no? Il sapere morale risente, in maniera diversa da quello empirico, gli effetti della storia e della costituzione storica del mondo sociale”<sup>480</sup>.

Il nucleo dell'errore sta nell'eccessivo accostamento tra validità e verità: finché non si opera una cesura (mai totale<sup>481</sup>) tra queste due dimensioni normative, per invalidare l'una dobbiamo indebolire le pretese realiste dell'altra, o per invalidare l'altra dobbiamo inflazionare le connotazioni ontologiche della prima. Infatti: “una nozione di validità morale come analoga alla verità potrà essere resa tanto più plausibile, quanto più deboli sono le connotazioni ontologiche del concetto di verità preso a confronto”<sup>482</sup>. Se l'eccessiva debolezza ontologica della verità favoriva un concetto cognitivista di validità morale ma rendeva problematica e controintuitiva l'idea stessa di verità, l'unico modo per evitare simili derivazioni è quello di separare i due concetti, insistendo non più sulle analogie ma anche (e soprattutto) sulle differenze. Solo così è possibile affidarli a due destini separati<sup>483</sup>.

<sup>480</sup> Ivi, p. 281, tr. it. p. 275.

<sup>481</sup> Pena il realismo metafisico e le conseguenti aperture scettiche.

<sup>482</sup> Ivi, p. 284, tr. it. p. 277.

<sup>483</sup> “Certo, il gioco linguistico morale ci impone, oggi come ieri, l'analogia con la verità. Ma quante volte dietro simili fatti grammaticali non si cela la pura abitudine?” p. 314, tr. it. p. 305. Diversamente dal

Infatti, il concetto riveduto di verità riferisce il risultato di una giustificazione riuscita a qualche cosa nel mondo oggettivo, mentre il concetto di “giustizia normativa” non ha la stessa connotazione ontologica:

“al posto della resistenza di oggetti sui quali noi ci logoriamo [*abarbeiten*] nel mondo della vita subentra qui l'opposizione di controparti sociali i cui orientamenti di valore entrano in conflitto con i nostri [...] questa oggettività di uno spirito altrui è in un certo senso fatta di materia più morbida [*weicheren Stoff*] dell'oggettività di un mondo che riserva sorprese”<sup>484</sup>.

Al senso della giustizia normativa “mancano connotazioni ontologiche” in senso stretto, perché i giudizi morali si regolano secondo un mondo sociale “sia pure non liberamente scelto, però progettato idealmente”, e che senza la collaborazione degli stessi soggetti agenti moralmente non diventa reale<sup>485</sup>. Ciò non vuol dire cedere il passo ad una concezione debole (non cognitivista) della morale, dal momento che per accertarci dell’“obbligatorietà categorica degli imperativi morali” ci riferiamo comunque ad un concetto di oggettività, per il quale tuttavia è sufficiente

“misurare con i nostri passi lo spazio 'senza mondo' [*weltlosen*] del discorso, in cui noi ci orientiamo, nella prospettiva di partecipanti, sul punto di riferimento di una comunità inclusiva di ben ordinate relazioni interpersonali – quindi su un punto di riferimento che, non appena entriamo in argomentazioni, *non è più a nostra disposizione*”<sup>486</sup>.

Ma questo orientamento verso una sempre maggiore inclusione può compensare la mancanza di riferimento al mondo e dar quindi senso all'idea universalista di giusto? Nel mondo morale la via maestra per orientarsi non è la supposizione dell'esistenza di stati di cose (che nel mondo oggettivo è la condizione di possibilità di una discussione sensata sulla verità delle asserzioni) ma la supposizione dell'esistenza di un ambito di interessi generalizzabili, che diventa la condizione di possibilità di una discussione sensata sulla giustizia morale delle norme; ma “poiché il processo di giustificazione viene governato soltanto da ragioni, ci si può attendere risultati più o meno 'buoni', ma non risultati univoci [*eindeutigen*]. L'alternativa tra 'giusto' e 'sbagliato' minaccia di diventare poco netta”<sup>487</sup>.

realismo morale, il cognitivismo si limita semplicemente all'idea di convergenza senza necessariamente avere implicazioni metafisiche. Esso ben si accorda con la vocazione realista debole (ma oggettivista) della filosofia habermasiana dal momento che si adatta bene all'idea secondo cui non esiste “*prima* dell'entrata all'interno del discorso pratico *qualcosa da sapere* riguardo ai problemi in ballo”, eppure qualcosa con cui confrontarsi esiste, non si è preda del mero soggettivismo o emotivismo. Cfr. Mollicchi 2012, p. 234.

<sup>484</sup> Habermas 1999, p. 56, tr. it. p. 50.

<sup>485</sup> Ivi, p. 57, tr. it. p. 51.

<sup>486</sup> Ivi, p. 313, tr. it. p. 304.

<sup>487</sup> Ivi, p. 307, tr. it. pp. 299-300 e p. 315, tr. it. p. 306. Questi interessi universalizzabili costituiscono il regno della morale come distinto da quello *etnocentrico* dell'etica (costituito ad esempio da questioni circa il cosa rende la vita degna di essere vissuta, felice o riuscita). Per via della sua universalità, il discorso morale fornisce la base a quello giuridico, divenendo il fondamento di legittimità dell'ordinamento politico e delle decisioni giuridiche: in riferimento alla distinzione tra sistema e mondo vitale vista prima, i discorsi morali che originano nel mondo della vita si incarnano in “disposizioni legislative che sgravano gli individui dagli sforzi cognitivi e dall'impegno motivazionale

Per questo motivo il mondo sociale può essere caratterizzato come più conflittuale rispetto a quello oggettivo. Tuttavia, sottolinea Habermas, questo mondo, come il “regno dei fini” di Kant, non è tanto “dato” quanto “dato come compito”, per cui delle due connotazioni che caratterizzano il mondo oggettivo (indisponibilità e identità), il progetto di un mondo totalmente inclusivo di ben ordinate relazioni interpersonali condivide con il concetto di un mondo oggettivo *una soltanto* delle due determinazioni: non l'indisponibilità (*Unverfügbarkeit*), ma l'identità<sup>488</sup>. Per questo motivo, se è vero che il mondo sociale è inestricabilmente intessuto delle “intenzioni, concezioni, pratiche e linguaggio dei suoi appartenenti” ciò “vale, in forma analoga, anche per le *descrizioni* del mondo oggettivo, non tuttavia per questo mondo in sé e per sé”<sup>489</sup>. Questo perché nel primo caso il consenso discorsivo *conferma* (*besagt*), nel secondo *giustifica* (*begründet*), la verità di un enunciato<sup>490</sup>. La verità è infatti un concetto trascendente la giustificazione, che rimanda a condizioni di verità che, in un certo senso, debbono essere soddisfatte dalla realtà stessa cui le nostre pretese di verità si riferiscono, mentre il significato della giustizia si risolve nell'accettabilità idealmente giustificata. La differenza sostanziale tra l'ambito dei giudizi morali e quelli cognitivi in senso stretto è nel tipo di *fatti* a cui si fa riferimento:

“guardando al mondo oggettivo, la verità dell'asserzione significa contemporaneamente un fatto – il sussistere di uno stato di cose. I fatti devono la loro fatticità alla circostanza che sono radicati [*wurzeln*] in un mondo di oggetti esistenti indipendentemente dalla descrizione [*beschreibungsunabhängig existierender Gegenstände*]<sup>491</sup>.”

Il riferimento a questa dimensione ontologica *dura* implica che un consenso (accuratamente prodotto) circa un'asserzione (ben motivata) può risultare errato alla luce di nuove evidenze; ciò non sembra darsi nel mondo morale, dove l'errore, se c'è, non è dovuto ad una realtà che falsifica le nostre ipotesi. È la funzione del consenso ad essere diversa: qui esso non *accerta* fatti ma *motiva* una norma<sup>492</sup>.

---

richiesti dall'assunzione di responsabilità propria dell'agire comunicativo”, Mollicchi 2012, p. 284. Habermas distingue tra validità morale e politico-legale sulla base dell'ampiezza del discorso, che è universale solo in morale.

<sup>488</sup> Habermas 1999, p. 300, tr. it. p. 292. Infatti se anche il mondo sociale è *per tutti lo stesso*, non vale per esso che *non l'abbiamo fatto noi*.

<sup>489</sup> Habermas 1996, p. 55, tr. it. p. 52.

<sup>490</sup> Ibid. È l'intreccio tra “costruzione” e “scoperta” ad essere diverso. Ivi, tr. it. p. 53.

<sup>491</sup> Ivi, p. 296, tr. it. p. 289.

<sup>492</sup> Gli interessi universalizzabili sono pur sempre “stati di cose esistenti”; semplicemente, sono esistenti in un modo molto diverso rispetto a quello con cui esistono i fatti delle scienze naturali: sono più facilmente malleabili. Non volendo ridurre i fatti alle norme, né considerare la possibilità di una separazione metafisica netta o assoluta tra le due categorie, si deve stabilire una polarità in cui certe conoscenze sono più o meno fattuali e più o meno normative.

## 3.2 Come accordare l'intuizione realista al contestualismo epistemico

### 3.2.1 L'intuizione realista per la verità

Il problema che Habermas si trova ad affrontare è quello di trovare il modo di rendere conto dell'aspetto non-epistemico della verità senza rinunciare al riconoscimento del legame epistemico con le giustificazioni (che emerge chiaramente nei discorsi argomentativi) e che la porta vicino alle pretese di validità morale. Habermas riconosce infatti che da un lato è vero che nel quadro del paradigma linguistico “la verità delle asserzioni non può più, comunque, venir concepita come 'corrispondenza con qualcosa nel mondo'. Questo perché altrimenti noi dovremmo poter uscire dal linguaggio con il linguaggio [*mit der Sprache aus der Sprache heraustreten*]”<sup>493</sup>. Tuttavia,

“la condizione della 'coerenza' di un'opinione vera con opinioni già accettate è insufficiente [*unzureichend*]. Una coerenza che si produce soltanto tramite catene di motivazioni non può spiegare perché anche affermazioni brillantemente giustificate possono risultare false. Noi evidentemente consideriamo la 'verità' come una qualità 'imperdibile' [*unverliebbar*] delle asserzioni”<sup>494</sup>.

Il dilemma è quello di non disporre di altro che di ragioni (giustificazioni) per convincerci della verità di un'asserzione, sebbene impieghiamo il predicato di verità in un senso assoluto che trascende tutte le giustificazioni: “Mentre le nostre pratiche di giustificazione si modificano con gli standard di volta in volta vigenti, la verità si collega a una pretesa che *rimanda al di là* [*hinausweisenden*] di tutte le evidenze potenzialmente disponibili”. Questo “aculeo realistico” (*realistische Stachel*) evita di abbracciare un idealismo linguistico che riduca la verità all'affermabilità giustificata<sup>495</sup>. Il francofortese riconosce che è controintuitivo che un'asserzione così esaminata sia vera “*sulla base*” (*aufgrund*) o in “consequenza” (*infolge*) della sua “capacità discorsiva di sopravvivenza” (*Überlebensfähigkeit*)<sup>496</sup>.

Se un concetto epistemico di verità terrebbe conto dell'intuizione linguistica che possiamo fare esclusivamente affidamento alle nostre ragioni migliori per l'accertamento della verità, esso pecca però nel non riconoscere l'intuizione ontologica che la verità di un'asserzione non diventa essa stessa una “circostanza mediata epistemicamente” (*epistemisch vermittelten Umstand*) per il fatto che noi soltanto mediante la giustificazione (cioè mediante il riscatto discorsivo della corrispondente pretesa di verità), possiamo stabilire se sono soddisfatte le condizioni di verità<sup>497</sup>.

---

<sup>493</sup> Infatti “non possiamo nemmeno confrontare un'espressione linguistica per presunte 'ultime' evidenze con un pezzo della realtà non interpretata [*uninterpretierten Wirklichkeit*] o 'nuda' – dunque con un referente che si sottrae alla nostra ispezione legata al linguaggio. La verità di un'asserzione sembra poter essere garantita ormai soltanto dalla sua coerenza con altre asserzioni”. Habermas 1999, pp. 287-288, tr. it. p. 281.

<sup>494</sup> Ibid.

<sup>495</sup> Ivi, p. 288, tr. it. p. 281, corsivo nel testo.

<sup>496</sup> Ivi, pp. 289-290, tr. it. pp. 282-283.

<sup>497</sup> Ibid.

Contrariamente a quanto finora sostenuto, Habermas riconosce adesso che “la lacuna” (*die Lücke*) tra verità e giustificazione non viene colmata nemmeno mediante un'idealizzazione delle condizioni di giustificazione, dal momento che noi non possiamo sapere se asserzioni che oggi, anche in condizioni *approssimativamente* ideali, ci appaiono giustificate, potranno effettivamente contare come valide anche in futuro. Allora “il concetto discorsivo di verità non è dunque senz'altro errato, ma insufficiente. Esso non spiega ancora che cosa ci *autorizzi* a ritenere vera un'asserzione che si suppone idealmente giustificata”; questa differenza è possibile mantenerla solo a partire da una concezione realista (e non-epistemica) della verità<sup>498</sup>.

### 3.2.2 Il problema gnoseologico del realismo

Deciso a riconoscere al mondo oggettivo uno statuto realista, Habermas intende affrontare a viso aperto il problema gnoseologico del realismo. Questo consiste nella difficoltà di accordare l'ipotesi di un mondo indipendente dalle nostre descrizioni, identico per tutti gli osservatori, con l'idea secondo cui non ci è consentita una “presa diretta”, non mediata linguisticamente (e quindi contestuale), sulla “nuda realtà” (*nackte Realität*)<sup>499</sup>. Egli riconosce che “l'orientamento sulla verità [*Wahrheitsorientierung*] assume ruoli diversi nei contesti dell'agire e del discorso”, cosa che lo porta a distinguere ora tra “la verità di un'asserzione e la sua affermabilità razionale (anche in condizioni pressoché ideali) in maniera più netta di quanto si sia fatto finora”<sup>500</sup>. In poche parole, egli mira ad una “revisione” del concetto epistemico di verità incarnato nella teoria consensualista della verità, nato sulla base di una “sovrageneralizzazione” (*Überverallgemeinerung*) della validità di norme e giudizi morali:

“il concetto di verità dell'asserzione non può venire assimilato a questo senso di accettabilità razionale in condizioni pressoché ideali, se vogliamo rendere giustizia a intuizioni realistiche. Ciò mi induce [...] a distinguere più nettamente [*genaueren*] fra 'verità' e 'giustizia’”<sup>501</sup>.

Sia il mondo oggettivo che quello sociale sono dei referenti necessari per processi d'apprendimento che sono però di tipo diverso poiché diversa è la *materia* da conoscere: in un caso relazioni sociali e norme della buona convivenza, nell'altro fatti empirici, la cui indisponibilità caratterizza il mondo oggettivo nei confronti del mondo sociale. L'accesso al mondo oggettivo, tuttavia, è sempre epistemicamente mediato e le condizioni epistemiche trascendentali sono esposte al corso dell'evoluzione naturale come tutte le condizioni trascendentali che rendono contestuale il nostro accesso alla realtà.

---

<sup>498</sup> Ibid.

<sup>499</sup> Ivi, p. 8, tr. it. p. 4. “Dopo la svolta linguistica ci è inibita una presa linguisticamente immediata su una realtà [*Realität*] interna o esterna”.

<sup>500</sup> Ivi, pp. 15-16, tr. it. pp. 11-12.

<sup>501</sup> Ibid.

Ciò che importa ad Habermas, allora, è che questa storicità delle condizioni di accesso al reale non metta in discussione la *realtà* del riferimento, che consiste nella sua possibilità di restare lo stesso al di là dei mutamenti di paradigmi. Affrontare questo problema vuol dire entrare nel cuore di quello che il francofortese chiama “pragmatismo kantiano”.

### 3.2.3 Deflazionare il problema del realismo

La detrascendentalizzazione che si accompagna allo studio delle condizioni trascendentali da un punto di vista post-metafisico, porta al riconoscimento che anche i migliori risultati di processi fallibili di apprendimento rimangono, in un senso carico di conseguenze, le *nostre* idee (e non una realtà esterna). È necessario evidenziare che in un orizzonte post-metafisico, le condizioni trascendentali (oggetto di studio di una pragmatica che proprio per la consapevolezza post-metafisica passa da “universale” a “formale”) non possono più essere “condizioni universali e necessarie della conoscenza”, come lo erano per Kant, vincolandoci piuttosto a una visione del mondo “antropocentricamente casuale”<sup>502</sup>. Habermas si pone così sulla scia del pragmatismo classico “che aveva voluto accordare Kant con Darwin” attraverso una detrascendentalizzazione delle condizioni trascendentali kantiane *necessarie*, incarnate ora in forme socioculturali di vita sorte nello sviluppo naturale e per questo *contingenti*<sup>503</sup>. Questo tentativo di deflazionare la nozione di trascendentale ha delle conseguenze che Habermas non manca di notare:

“se le regole trascendentali non sono più qualcosa di intelligibile fuori del mondo, esse si mutano in espressione di forme culturali di vita e hanno inizio nel tempo. Ciò ha, per conseguenza, 1) che noi non possiamo più senz'altro rivendicare 'universalità' e 'necessità', dunque oggettività, all'esperienza conoscitiva resa possibile per via trascendentale. E 2) che le condizioni trascendentali per un accesso epistemico al mondo devono essere a loro volta concepite come un qualcosa nel mondo”<sup>504</sup>.

La detrascendentalizzazione riporta le condizioni trascendentali nell'ambito della prassi vitale di individui storicizzati. Per questo Habermas la presenta come un superamento del mentalismo kantiano per cui il soggetto ha accesso privilegiato alle proprie rappresentazioni. Per Habermas, piuttosto, il soggetto conoscente è sempre già presso l'altro. In questo modo è possibile superare la concezione kantiana (eludendo la possibilità dello scetticismo epistemologico) perchè viene eliminata la contrapposizione soggetto/oggetto che ne caratterizza il paradigma mentalistico di fondo.

---

<sup>502</sup> Ivi, p. 17, tr. it. p. 13.

<sup>503</sup> Ibid.

<sup>504</sup> Ivi, p. 27, tr. it. p. 22. Cfr. Sacks 1997. Il riferimento è anche a Hamann 1784, a partire dalla sua *pluralizzazione* della ragion pura kantiana che comporta la fine della validità universale di un a priori trascendentale. Cfr. Habermas 1999, p. 71, tr. it. p. 66.

Hegel sarebbe stato allora il fautore della detranscendentalizzazione poiché per primo avrebbe riportato il soggetto trascendentale di Kant nei contesti dell'al di qua e *situato* la ragione, che permea questi contesti, nello spazio sociale e nel tempo storico, con il concetto di “media” (linguaggio e lavoro) che “strutturano *preliminarmente* [*vorgängig*] le potenziali relazioni tra soggetto e oggetto”: “in quanto elementi 'terzi' o 'intermedi', questi media curano l'intreccio dell'ente cosciente' con l'oggetto 'di cui è cosciente', mentre l'interazione fra le due parti contribuisce, a sua volta, alla conservazione dei media”<sup>505</sup>. Il soggetto, infatti, si trova già sempre presente in contesti che costituiscono:

“la rete per i rapporti tra soggetto e oggetto già gettata, [per] possibili collegamenti con oggetti [...] già istituiti prima che il soggetto si imbarchi effettivamente in relazioni e prenda reali contatti con il mondo”<sup>506</sup>.

In questo modo Hegel negherebbe che il soggetto debba affrontare il compito di “colmare” una frattura fra sé e qualcosa da lui separato: “le percezioni e i giudizi si articolano in un tessuto linguisticamente anticipato di concetti [*sprachlich vorgeschossenen Gewebe von Begriffen*], le azioni si compiono nei binari di pratiche ormai acquisite [*Bahnen eingespielter Praktiken*]”<sup>507</sup>. Entrambe le parti, soggetto e oggetto, sono correlati che esistono soltanto *con* e *nelle* relazioni reciproche, sicché la stessa mediazione non può più essere concepita in senso mentalistico: “non bisogna propriamente parlare né di un simile soggetto né di un oggetto, bensì dello spirito”, ovvero del mondo della vita<sup>508</sup>.

### 3.2.4 La doppia contingenza della situazione epistemica

Data la storicità del mondo della vita, l'uomo non è più esposto solo al “flusso contingente di stimoli [*kontingenten Reizzurfuhr von seiten*] da parte della natura esterna, bensì anche, dall'interno, alle impronte [*Pränungen*] e alle forze selettive della tradizione storica”<sup>509</sup>. Con ciò la questione gnoseologica della validità degli standard epistemici viene inflazionata, non potendo aspirare ad una soluzione assoluta: la domanda se gli standards che valgono *per noi* possano pretendere validità anche *in sé e per sé* risulta così priva di senso. Per evitare questa domanda, Habermas affronta il passaggio da un trascendentale kantiano ad uno più debole e pragmatico (contestuale) di tipo wittgensteiniano. In quest'ottica:

“le 'limitazioni' trascendentali che lo spirito impone [...] al mondo si trasformano nei 'tratti' trascendentali di forme locali, situate nello spazio e nel tempo, che con i loro valori, interessi e modi d'agire fissano modi corrispondenti di esperienza possibile”<sup>510</sup>.

<sup>505</sup> Ivi, p. 194, tr. it. p. 189 e p. 201, tr. it. p. 195.

<sup>506</sup> Ivi, p. 195, tr. it. p. 189.

<sup>507</sup> Ivi, pp. 195-196, tr. it. pp. 189-190.

<sup>508</sup> Ibid. con riferimento a Hegel 1803, p. 203.

<sup>509</sup> Habermas 1999, pp. 196-197, tr. it. p. 191.

<sup>510</sup> Ivi, p. 28, tr. it. p. 23.

Agli occhi degli interessati (punto di vista del partecipante), questi tratti trascendentali, mantengono lo status di “ineludibili [*hintergehbaren*] premesse epistemiche” grazie a cui è possibile incontrare qualcosa nel mondo<sup>511</sup>. Tuttavia l'esperienza perde (dal punto di vista dell'osservatore) la possibilità di assurgere a qualcosa di universale e necessario: “a ogni forma di vita appartiene un mondo oggettivo invalicabile [*unüberschreitbare*] dall'interno”, e questo perché il mondo oggettivo *dipende* dal mondo della vita non solo quanto ad accessibilità ma anche quanto a genesi<sup>512</sup>.

Ciò sembra portare ad una “molteplicità di universi linguistici incommensurabili e reciprocamente isolati”, esito che invece di risolvere la questione la complica ulteriormente, portando il contestualismo ad esiti relativisti e non realisti circa il mondo esterno e la verità<sup>513</sup>. Ciò, però, mal si accorda con la nostra intuizione di senso comune per la quale le pretese di validità che noi solleviamo con atti linguistici incarnano pretese di validità *universale*. Habermas può far valere ora i risultati della sua pragmatica formale come quei tratti trascendentali *universalmente diffusi* che permettono di dare ancora senso alle pretese di universalità che implicitamente facciamo valere nell'uso del nostro linguaggio<sup>514</sup>. Il problema che il nostro autore non tarda ora a notare – in relazione al tema del realismo, che è ora prioritario – è che l'universalità *comunicativamente pretesa* non può dissipare il dubbio scettico che il mondo, così come è in sé, si sottragga parzialmente all'orizzonte delle *nostre* possibilità di esperienza. Di conseguenza, all'interno del paradigma comunicativo, mancherebbe la possibilità di distinguere adeguatamente tra verità e giustificazione, *gap* che necessita di un realismo difficilmente reperibile da un'impostazione comunicativa.

### 3.2.5 Contingenza, necessità e mantenimento del fallibilismo

Visto il carattere storico ed evolutivo della nozione di trascendentale che si delinea a partire da Hegel – e che costituisce il *kantismo pragmatico* (o pragmatismo kantiano) che caratterizza la posizione dell'ultimo Habermas – sorge ora la questione di dare alla problematica trascendentale una prospettiva naturalistica che la metta in relazione con l'idea darwiniana di sviluppo naturale delle categorie con cui noi approcciamo la realtà<sup>515</sup>. Questo è l'altro grande problema che Habermas si trova ad affrontare, oltre a quello *gnoseologico* del realismo. Si tratta del problema *ontologico* del naturalismo che consiste nel vedere:

“in che modo la normatività, ineludibile nella prospettiva dei partecipanti, di un mondo della vita linguisticamente strutturato, nel quale noi, come soggetti capaci di linguaggio e di azione, ci troviamo 'già sempre' situati, possa venire armonizzata con la contingenza di un'evoluzione storico-naturale [*naturgeschichtlichen Entwicklung*] di forme di vita socioculturali [*soziokultureller Lebensformen*]”<sup>516</sup>.

---

<sup>511</sup> Ibid.

<sup>512</sup> Ibid.

<sup>513</sup> Ivi, p. 29, tr. it. p. 24.

<sup>514</sup> Ibid.

<sup>515</sup> Ivi, p. 18, tr. it. p. 13. Sulla declinazione del pragmatismo kantiano nel caso particolare del dibattito tra libertà e determinismo, conciliabili come due approcci complementari, cfr. Habermas 2005b. Per una discussione cfr. Italia 2014.

<sup>516</sup> Ivi, p. 8, tr. it. p. 4.

Infatti, le regole che guidano la nostra spontanea produzione del mondo non cadono dal cielo e tuttavia non sono *liberamente* create (in un senso assoluto di libertà). Vi è un'ambivalenza tra un'interpretazione meramente storica (dall'alto) che pone l'accento sulla derivazione *culturale* dei tratti trascendentali e una teoria dell'evoluzione (dal basso) che pensa le facoltà di cui è dotato l'organismo umano come causalmente originate dalla sua evoluzione *naturale*. L'idea habermasiana è piuttosto quella di un pragmatismo kantiano che tenga un giusto equilibrio tra le due prospettive, evitando così gli eccessi dell'idealismo e del naturalismo:

“Il mondo di oggetti di possibili esperienze è dovuto alla spontaneità, che progetta il mondo [*weltenwerfenden*], di un soggetto che non è consegnato alla stimolazione causale da parte dell'ambiente contingente, ma che nemmeno è capace di produrre [*erzeugen*] idealisticamente un mondo per sottrarsi, così, del tutto alle limitazioni imposte dalla realtà [*Realität*] [...] l'attività della progettazione o della costituzione di un mondo di oggetti *che appaiono* rivela aspetti sia di dipendenza [*Abhängigkeit*] sia di libertà”<sup>517</sup>.

Habermas intende distinguere un naturalismo “rigido” (*strenge*) – rappresentato dalla filosofia di Quine e da chi sostiene che ogni conoscenza si potrebbe, in ultima analisi, ricondurre a procedure scientifico-sperimentali – da un naturalismo “debole” (*schwache*) a cui non si collegano pretese riduzionistiche<sup>518</sup>. Il naturalismo forte, per il quale le nostre conoscenze sono causalmente spiegabili in relazione al nostro sviluppo naturale, abolisce la differenza trascendentale tra la nostra rappresentazione della realtà e la realtà stessa, facendo cadere il presupposto del fallibilismo. Se la nostra conoscenza dipende strettamente dagli impulsi causali del mondo esterno, allora la conoscenza non è più un problema e non si dà più la distinzione tra conoscenza vera e falsa. Tale dicotomia non avrebbe più ragione di esistere una volta venuta meno la dimensione normativa in cui si può conoscere *bene o male*. Per usare le parole di Habermas:

“l'alienazione scientifica [*szientistische Verfremdung*] del sapere intuitivo, che spiega il successo di questa strategia, motiva nel contempo il tallone d'Achille del naturalismo rigoroso. I soggetti capaci di linguaggio e di azione implicati in pratiche comunicative non possono fare a meno, nel loro pensare e agire, di regolarsi secondo norme e di farsi influenzare da ragioni. Non si riconoscono nella descrizione oggettivante di Quine”<sup>519</sup>.

Un naturalismo “rigoroso” vuole sostituire all'analisi concettuale di pratiche del mondo della vita una spiegazione scientifica (ad esempio neurologica o biogenetica) delle prestazioni del cervello umano. Il naturalismo debole habermasiano, d'altro canto, si accontenta della basilare assunzione di sfondo che il corredo organico e il tipo culturale di vita dell'*homo sapiens* abbiano origine “naturale” e siano “accessibili” anche ad una “spiegazione in chiave di teoria dell'evoluzione [*evolutionstheoretischen Erklärung*]”<sup>520</sup>.

<sup>517</sup> Habermas 1999, p. 191, tr. it. p. 186.

<sup>518</sup> Ivi, p. 32, tr. it. p. 27. Habermas usa la coppia rigido e debole per indicare il naturalismo quineano e il suo naturalismo di tipo pragmatista-kantiano. La coppia forte-debole mi sembra rendere meglio il parallelismo.

<sup>519</sup> Ivi, p. 34, tr. it. p. 29. Sul naturalismo di Quine cfr. Zanet 2009, pp. 168-169. I suoi riferimenti principali sono Quine 1995 e Quine 1981.

<sup>520</sup> Habermas 1999, p. 38, tr. it. pp. 32-33. Cfr. anche Habermas 2007, p. 37 e 41.

Il naturalismo debole evita così di integrare nella “prospettiva esterna” (*Außenansicht*) del mondo oggettivo la “prospettiva interna” (*Innenperspektive*) del mondo della vita, rendendo possibile conservare la “distinzione trascendentale tra mondo e intramondo”. Si tratta della distinzione tra le condizioni di apertura del mondo – che esigono un'analisi concettuale (livello trascendentale) – e le situazioni e gli eventi che si presentano nel mondo – e che possono venir spiegati causalmente (livello oggettivo). Tale distinzione può esser mantenuta senza dover proiettare la contingenza del “per noi necessario” dall'aldiqua degli accadimenti empirici all'aldilà degli eventi della storia dell'essere<sup>521</sup>.

In breve, invece di spiegare il mondo della vita in base ai successi delle scienze – che ne sono un prodotto – Habermas (con il naturalismo debole) opta per una lettura dei successi delle scienze che non dimentichi il contestualismo delle pratiche umane (scientifiche e non). Sarebbe una contraddizione, per lui, spiegare la forma di vita umana in cui le ricerche scientifiche si muovono *ipostatizzando* i risultati di queste stesse ricerche scientifiche che dipendono proprio dalla prospettiva particolare di una forma di vita. In sostanza, il naturalismo debole habermasiano è un omaggio al fallibilismo, al contestualismo e al pensiero post-metafisico in generale che si propone come caposaldo di un atteggiamento non scienziato e quindi non ideologico. Tuttavia, l'universalità e la necessità *interne* alla nostra visione del mondo non devono venir meno dalla considerazione delle circostanze contingenti *esterne* della loro genesi.

Dalla nostra situazione epistemica e prospettica tutto risulta un presupposto senza alternative (nel senso del trascendentale di Kant). Tuttavia, se queste condizioni trascendentali che costituiscono la nostra situazione epistemica sono risultate da processi di adattamento, costruzione e selezione (evoluzione darwiniana), alla contingenza del nostro orizzonte conoscitivo, necessario e invalicabile, non si collega più la possibilità di un processo meramente casuale in cui la normatività legata al concetto stesso di apprendimento non avrebbe posto. Si spiega così il senso del “pragmatismo kantiano” di Habermas.

### 3.2.6 Il naturalismo come *train d'union* tra realismo e riferimento

Nell'ottica del naturalismo habermasiano, anche le strutture trascendentali si possono intendere come il risultato di processi di adattamento, costruzione e selezione. Il voler optare per una *continuità* tra natura e cultura, basata sull'idea di un'evoluzione naturale della specie in analogia con i nostri processi di apprendimento (“apprendimento evolutivo”), genera dei problemi nel momento in cui bisogna tener conto della nozione di riferimento<sup>522</sup>. Il concetto di evoluzione – nel quale la natura gioca un ruolo come fonte contingente delle nostre abilità trascendentali – ci riporta al problema del realismo, dal momento che: “l'assunzione ontologica di un primato genetico [*genetischen Primat*] della natura obbliga [...] a supporre in chiave di realismo conoscitivo [*erkenntnisrealistischen Annahme*] un mondo oggettivo, indipendente dallo spirito”.

<sup>521</sup> Ivi, pp. 38-39, tr. it. pp. 33-34. Anche se qui Habermas si riferisce al mondo della vita con “mondo” e ai mondi oggettivi con “intramondi”, io utilizzo il suo primo lessico che trovo più chiaro e in linea con il resto della sua produzione filosofica.

<sup>522</sup> Ivi, p. 39, tr. it. p. 33.

Una nozione realista di esso, “rende necessario un concetto di referenza che spieghi in che modo noi possiamo riferirci allo stesso oggetto [...] in base a descrizioni teoretiche diverse”<sup>523</sup>. Con questo concetto realista di riferimento, implicato nelle nostre intuizioni pre-teoriche, emerge la necessità di un concetto quantomeno parzialmente non-epistemico di verità. Esso deve spiegare in che modo, in base alla premessa di una frequentazione contestuale del mondo – perché linguisticamente impregnata – possa esser mantenuta “la distinzione fra la verità di un'asserzione e l'affermabilità giustificata in condizioni ideali”<sup>524</sup>. Al riconoscimento della dipendenza dell'interpretazione dal mondo della vita cui l'evoluzione ci consegna, si accompagna ora la difesa di una concezione realista e non-epistemica di riferimento che mantiene lo scarto tra la contingenza degli accessi al mondo e l'esistenza del mondo stesso. Ciò che resta da vedere è se Habermas riesce a mantenere veramente una concezione realista del riferimento.

### 3.2.7 Il riferimento nel “pragmatismo kantiano” di Habermas

La nozione di riferimento è collegata alla necessità di collocare la nozione di realtà – che inverte o falsifica i nostri enunciati – né troppo lontano dalle interpretazioni umane (realismo metafisico) né troppo vicino ad esse (anti-realismo). Reale è tutto ciò di cui si dà il caso e che può venir rappresentato in asserzioni vere. Ma possiamo noi rappresentarci tutto ciò di cui si dà il caso? Non è forse vero che, data la nostra conoscenza della realtà contestuale e parziale, si danno molte più cose di quelle che noi possiamo concepire all'interno del nostro mondo della vita? Sembrano allora esserci due livelli della nozione di realtà, uno epistemico ed uno non-epistemico. Come cercherò di mostrare, Habermas sembra dimenticare quest'ultimo.

Il problema del realismo sembra consistere nel fatto che sebbene noi costruiamo la *nostra* realtà attraverso quelle che sono le verità in *nostro* possesso, tuttavia noi costruiamo le *nostre* verità in risposta alla realtà cui noi, dalla *nostra* prospettiva abbiamo accesso. Come assicurarci allora che le nostre verità siano *veramente vere* e non siano piuttosto falsate dalla nostra prospettiva<sup>525</sup>? Come poter distinguere, in poche parole, tra esser vero (indipendentemente) ed essere giustificato? In questo gioco dialettico tra costruttivismo e realismo, tra relativismo e assolutismo, sembra collocarsi un concetto di mondo oggettivo rivisitato, dipendendo ora non solo da quanto accessibile ai parlanti all'interno del loro contestuale mondo della vita ma anche dalla durezza del mondo *non interpretato*:

---

<sup>523</sup> Ivi, pp. 17-18, tr. it. p. 13. Infatti, “in quanto si orientano su pretese incondizionate di validità [...] i parlanti scavalcano tutti i contesti contingenti e puramente locali. Ma questi presupposti controfattuali hanno sede nella fatticità delle pratiche quotidiane”, ivi, p. 26, tr. it. p. 22. Il richiamo è qui al realismo interno di Hilary Putnam, che lega molto chiaramente il problema del realismo a quello del riferimento, connessione che è alla base dell'evoluzione del realismo putnamiano.

<sup>524</sup> Ivi, p. 18, tr. it. pp. 13-14.

<sup>525</sup> La ripetizione dell'aggettivo “nostro” è qui necessaria per far risaltare la dimensione contestuale cui le nostre pratiche epistemiche relegano la nostra ontologia.

“nella fatticità delle limitazioni in cui urtiamo [*reiben*] nella frequentazione quotidiana e in quella sperimentale, risalta l'opposizione [*Widerstand*] degli oggetti ai quali ci riferiamo quando di essi affermiamo dei fatti. Perciò noi supponiamo il mondo oggettivo come sistema per possibili referenze – come totalità di oggetti, non di fatti”<sup>526</sup>.

Un ruolo fondamentale è giocato allora dal mondo della vita in quanto *deposito* di tutti i possibili riferimenti disponibili ad una comunità in un determinato momento storico. Esso è costituito linguisticamente, accessibile, comprensibile, e dal punto di vista dei partecipanti raccoglie “l'eredità [*Erbe*] del realismo inteso metafisicamente”<sup>527</sup>. Questa complementarità di assolutismo e relativismo, mutabilità e solidità, caratterizza le condizioni trascendentali ora detrascendentalizzate. Ciò influenza anche una nozione di riferimento che non è metafisicamente assoluto rispetto alle pratiche umane (sempre prospettiche), ma nasce in comune e viene stabilizzato comunitariamente (e comunicativamente) nella costruzione sociale della realtà. Il problema resta ora quello di vedere come si costruisce la nostra nozione di questo deposito che deve rendere conto sia di ingredienti realisti (l'indisponibilità del mondo oggettivo) che costruttivisti (la prospettiva contestuale della comunità sul mondo) e se questa stabilizzazione comunicativa del riferimento è in qualche modo dissimile da quella implicata da una teoria dell'agire comunicativo.

Habermas cerca di rispondere positivamente a questa sfida, accompagnando la dimensione comunicativa a quella pragmatica: la stabilizzazione del riferimento non è solo comunicativa ma anche (se non soprattutto) pragmatica, legata all'azione di soggetti socializzati su un mondo indipendente e indisponibile<sup>528</sup>. Questo assicurerebbe l'incontro tra pratiche interpretative contestuali-comunicative ed un substrato non-epistemico che costituirebbe la base di un riferimento sempre epistemicamente concepito (in quanto strettamente dipendente dall'orizzonte del mondo della vita). È in questa direzione, allora, che il naturalismo debole habermasiano non intende slegare natura e cultura, realtà non-epistemica e realtà interpretata (orizzonte del mondo della vita). Ciò, sulla base del presupposto che i *nostri* processi cognitivi, possibili nel quadro di forme socio-culturali di vita, continuano precedenti “processi evolutivi di apprendimento”:

“le strutture che rendono trascendentalmente possibili i processi di apprendimento della nostra specie si qualificano, a loro volta, come risultato di processi di apprendimento storico-naturali meno complessi – e perciò stesso acquistano un contenuto cognitivo”<sup>529</sup>.

---

<sup>526</sup> Ivi, p. 37, tr. it. p. 32.

<sup>527</sup> Ivi, p. 168, tr. it. p. 162.

<sup>528</sup> Sebbene la filosofia del linguaggio habermasiana fosse già pragmatica ai tempi della teoria dell'agire comunicativo (poiché basata sul concetto di atto linguistico che performativamente unisce la dimensione del dire a quella del fare), la svolta pragmatica habermasiana sembra volgersi ad un tentativo di parificare la dimensione dell'azione e quella della comunicazione in misura più forte.

<sup>529</sup> Ivi, pp. 37-38, tr. it. p. 32.

In sostanza, al modello dello “specchio della natura” che “non coglie il senso operativo-cognitivo del 'superamento' di problemi e della 'riuscita' di processi di apprendimento”<sup>530</sup> (mancando di riconoscere che processi di apprendimento sono sempre tali per persone in carne ed ossa, ovvero inserite in un contesto da cui i processi cognitivi ereditano senso, valore e rilevanza) Habermas contrappone un modello pragmatico e realista in cui le conoscenze risultano:

- (1) nella dimensione spaziale: dalla rielaborazione di delusioni nella “frequentazione intelligente di un ambiente a rischio” (*riskanten Umwelt*);
- (2) nella dimensione sociale: dalla giustificazione di soluzioni di problemi di fronte alle obiezioni di altri partecipanti all'argomentazione;
- (3) nella dimensione temporale: da processi di apprendimento che si nutrono della “revisione dei propri errori”<sup>531</sup>.

In quanto funzione di una simile complessità, il momento dell'esperienza di fallimenti o successi pratici si intreccia con i momenti del progetto, dell'interpretazione e della giustificazione che sono valutativamente (e quindi contestualmente) intrisi. È la presenza della dimensione spaziale del successo pratico che riporta i processi di apprendimento a contatto con la realtà non-epistemica che può assecondare o meno determinate direzioni d'apprendimento. Diversamente, nell'approccio comunicativo tutto il peso del successo d'apprendimento era legato alla dimensione consensuale (sociale e temporale) e quindi prettamente umana, dove il *come stanno le cose* non aveva un potere di incidenza effettivo nel determinare il successo o l'insuccesso pratico delle nostre conoscenze. La dimensione spaziale del riferimento di processi d'apprendimento crea un contatto tra la cultura (dimensione prevalentemente sociale) e la natura (dimensione spaziale), e in particolare con il lato evolutivo (temporale) del rapporto uomo-comunità-mondo.

Se prima Habermas sosteneva la tesi che il significato determina il riferimento – ovvero che la relazione di designazione tra nomi ed oggetti può essere ridotta alla relazione attributiva tra predicato e oggetti di predicazione (con conseguenze relativistiche circa la nozione di riferimento, dovute alla concidenza tra il linguaggio e i limiti del mondo stesso) – ora questa dipendenza perdura ma cambia forma, diventando una dipendenza pragmatica e non meramente linguistico-comunicativa<sup>532</sup>. Un approccio esclusivamente comunicativo al riferimento faceva sì che esso si trovasse sbilanciato dalla parte del significato e poco implicato nei confronti della realtà. Resta ancora da chiarire, tuttavia, il peso ontologico di questa realtà che emerge dalle relazioni epistemiche dei parlanti *sul* mondo (dimensione comunicativa) e degli agenti *col* mondo (dimensione pragmatica).

---

<sup>530</sup> Ibid.

<sup>531</sup> Ibid.

<sup>532</sup> Questo fatto, secondo Lafont, metteva in gioco l'oggettività della conoscenza intesa come l'assunzione che esiste un mondo oggettivo indipendente dal linguaggio, cfr. Lafont 1993, p. 32: “ciò che le cose *sono* quindi diventa relativo a ciò che, in un modo contingente, è linguisticamente prestrutturato in ogni linguaggio storico”.

Se il riferimento è in relazione con questa realtà solo *parzialmente* indipendente, allora esso è sia dipendente che indipendente dal piano semantico, in cui tuttavia si presenta<sup>533</sup>. La svolta pragmatica habermasiana intende riconoscere e sfruttare le implicazioni di questa doppia prospettiva. In questa direzione, viene riconosciuto che le pretese di verità che i parlanti muovono circa stati di fatto debbono poter reggere all'obiezione che gli altri possono muovere all'autenticità delle reciproche esperienze e, contemporaneamente, alla verifica dell'esperienza. Esperienza e argomentazione, azione e discorso, costituiscono, nella nuova formulazione habermasiana, due componenti non indipendenti ma *irriducibili* del fondamento delle nostre pretese di sapere qualcosa sul mondo.

### 3.3 La teoria “bifonte” della verità

#### 3.3.1 L'origine

Dalla nozione consensualista di verità abbiamo visto emergere la necessità di assicurare al nostro concetto di verità un nucleo non-epistemico che sia garante dell'identità del riferimento da diversi punti di vista. Allo stesso modo, dalla distinzione tra mondo sociale e mondo oggettivo è emerso il bisogno di distinguere le pretese di verità in base alla loro relazione con un mondo che resta almeno in parte *indisponibile* (ancora: non-epistemico). Il tentativo habermasiano di sviluppare una prospettiva che tenga insieme, dialetticamente, l'epistemico e il non-epistemico è volto, come già accennato, alla possibilità di accordare la dimensione della verità e quella della giustificazione, senza necessariamente schiacciare l'una sull'altra. È vero infatti che

“la verità delle asserzioni descrittive può venir fondata solo alla luce di altre asserzioni [ma] il 'soddisfacimento' [*Erfüllung*] delle condizioni di verità di una proposizione empirica non si può ricondurre al 'soddisfacimento' di condizioni di successo della referenza”<sup>534</sup>.

Il francofortese opta per una prospettiva volta ad accordare il “primato *epistemico*” (*epistemischen Vorrang*) della lingua (e quindi del mondo della vita) per noi invalicabile con il “primato *ontologico*” (*ontologischen Vorrang*) di una realtà che resiste alle nostre pratiche<sup>535</sup>. Si tratta di accordare il contestualismo della nostra prospettiva epistemica (piano delle giustificazioni) con quella realtà indipendente dal contesto cui le nostre pratiche epistemiche sono rivolte (piano delle verità). Tuttavia, insistere esclusivamente sullo scarto tra verità e giustificazione nasconderebbe la connessione tra queste due dimensioni: sebbene la verità non possa venir ridotta alla coerenza e all'affermabilità giustificata, affinché possa parlarsi di verità deve esistere una “relazione interna” (*interne Beziehung*) fra verità e giustificazione: “come si potrebbe spiegare altrimenti il fatto che una giustificazione di 'p', che, stando ai nostri criteri, è riuscita, parli in favore

<sup>533</sup> Se in passato Habermas non era interessato al piano metafisico delle connessioni tra riferimento e realtà ma a quello epistemologico della relazione tra referenza e conoscenza (perché la sua nozione di realtà originava dai riferimenti dei parlanti), ora egli cerca di integrare le due prospettive.

<sup>534</sup> Habermas 1999, p. 47, tr. it. p. 42.

<sup>535</sup> Ivi, p. 164, tr. it. p. 158 e p. 41, tr. it. p. 36.

delle verità di 'p'<sup>536</sup>. La verità deve essere concepita allora come qualcosa di diverso dalla giustificazione. Da ciò nasce la *questione contestualista* di come possiamo dimostrare che le nostre credenze giustificate sono anche “probabilmente vere”, avendo conoscenza solo di ciò che *crediamo* circa il mondo e di come le nostre credenze concordano tra di loro. Diversamente dal dubbio scettico, non si tratta in questo caso di dubitare dell'accessibilità epistemica del mondo, poiché il linguaggio (da cui non possiamo uscire) non può venir inteso in analogia con l'interiorità di un soggetto che rappresenta e che è come tagliato fuori dal mondo esterno di oggetti rappresentabili. Contrariamente alla prospettiva mentalista, nel dubbio contestualista (che nasce con la svolta linguistica) la relazione che dev'essere illuminata tra motivabilità (*Begründbarkeit*) e verità non segnala alcuna frattura fra interno ed esterno, nessun dualismo che debba essere colmato (*überbrückt*) e che possa evocare la domanda scettica se il nostro mondo non sia, nel complesso, un'illusione<sup>537</sup>. Qui il dualismo viene sostituito da una relazione dialettica tra verità e realtà, che comporta però un indebolimento della nozione stessa di realtà. L'assenza del dualismo, se da un lato evita lo scetticismo, dall'altra complica le possibilità di sviluppare un autentico realismo, dal momento che se la realtà cui le nostre pratiche cognitive si rivolgono è sempre linguisticamente intrisa, allora la verità viene ad essere essa stessa contestuale, al pari delle giustificazioni. Piuttosto, per mantenere salda questa distinzione e sviluppare un concetto di verità che sia epistemico e non-epistemico insieme, bisogna in un certo senso sganciare la realtà (per lo meno parzialmente) dalla nostra prospettiva linguistica e interpretativa (sempre contestuale). Infatti, un “contestualismo rigoroso” (*strenger Kontextualismus*) non si può conciliare:

- né con il presupposto realistico-conoscitivo;
- né con la “capacità di revisione” (*revisionären Kraft*) di processi di apprendimento che modificano dall'interno il contesto della loro possibilità;
- né con il senso universalistico di pretese di verità “trascendenti il contesto” (*kontexttranszendierender*)<sup>538</sup>.

Esso va accordato con l'intuizione preteorica del realismo che apre al problema del come noi possiamo continuare ad attribuire un “senso non-epistemico” (*nicht-epistemischen Sinn bewahren*) al concetto di verità, pur avendo soltanto una presa epistemica, mediata da ragioni, sulle condizioni di verità delle proposizioni<sup>539</sup>. Finora la soluzione habermasiana è stata quella di intendere la verità in via procedurale, come conferma nel quadro delle condizioni normative di una prassi argomentativa fondata su premesse idealizzanti (natura pubblica dell'argomentazione e completa inclusione degli

<sup>536</sup> Ivi, p. 247, tr. it. p. 241.

<sup>537</sup> Ivi, p. 248, tr. it. pp. 241-242. Cfr. Preti 1974 che parla di un presupposto realistico dello scetticismo: per entrambi il conoscere non contiene in sé il criterio di verità, che si trova quindi fuori dall'attività conoscitiva.

<sup>538</sup> Habermas 1999, p. 48, tr. it. pp. 42-43.

<sup>539</sup> Ibid.

interessati, eguale distribuzione dei diritti di comunicazione, non violenza, sincerità). Tali idealizzazioni erano intese come il tratto distintivo di un procedere che renda giustizia alla “natura” trascendente i contesti della verità che il parlante rivendica per un'asserzione. Questa trascendenza, ottenuta mediante la considerazione razionale di tutte le “voci rilevanti” in un discorso massimamente inclusivo, non è più sufficiente, secondo Habermas, per render conto del concetto di verità<sup>540</sup>. Una concezione epistemica come questa, infatti, non ci mette nella condizione di intendere la verità come una “qualità imperdibile” delle asserzioni, così come richiedono invece le nostre intuizioni di senso comune che sono realiste e fallibiliste, portandoci alla consapevolezza che:

“perfino gli argomenti che qui e ora ci convincono irresistibilmente della verità di 'p' possono risultare errati in un'altra situazione epistemica. Le motivazioni pragmaticamente 'irresistibili' [unwiderstehliche] non sono 'cogenti' [zwingenden] nel senso logico di validità definitiva”<sup>541</sup>.

È vero che l'argomentazione rimane l'unico mezzo *disponibile* per la certificazione della verità dal momento che le pretese di verità divenute problematiche non si possono verificare in altro modo. Tuttavia, non bisogna ridurre la verità a ciò che viene *ritenuto* vero, nemmeno in una situazione discorsiva approssimativamente ideale per la quale lo scarto tra vero e giustificato rimarrà in ogni caso ineludibile<sup>542</sup>. La domanda è, “perché il fatto che le nostre credenze sono coerenti, posto che lo siano, darebbe la benché minima indicazione che esse siano vere?”<sup>543</sup>.

### 3.3.2 Due prospettive sullo stesso mondo: il “bifrontismo”

Nel superare sfide pratiche gli attori debbono partire dallo stesso presupposto degli utenti della lingua quando comunicano stati di fatto. Gli uni e gli altri suppongono un mondo oggettivo come totalità degli oggetti che possono, in genere, essere trattati e giudicati. In questo modo Habermas ribadisce la necessità che nell'agire e nel comunicare, gli interessati formulino la “stessa supposizione formale sul mondo” (*dieselbe formale Weltunterstellung vornehmen*)<sup>544</sup>. Questo riferimento *identico* per azioni e comunicazioni è la base di questa svolta pragmatica con cui Habermas intende portare in parità il valore epistemico dell'azione e della comunicazione.

<sup>540</sup> Ivi, p. 50, tr. it. pp. 44-45. Nel testo tedesco non compare qui alcun riferimento alla “natura” della verità ma alla semplice “*Kontexttranszendenz*”, traducibile in maniera non essenzialista come “trascendenza dal contesto”.

<sup>541</sup> Habermas 1999, pp. 50-51, tr. it. p. 45.

<sup>542</sup> Ivi, pp. 51-52, tr. it. p. 46: non esiste un accesso immediato, “non filtrato discorsivamente” (*diskursiv ungefilterten Zugang*), alle condizioni di verità delle convinzioni empiriche. Questo “nesso epistemicamente ineludibile [epistemisch unhintergehbare] non deve [...] venir stilizzato in una connessione concettualmente indissolubile [konzeptuell unauflöslichen Zusammenhang]”, ibid.

<sup>543</sup> Ivi, p. 247, tr. it. p. 241.

<sup>544</sup> Ivi, pp. 24-25, tr. it. p. 20.

Ciò di cui si parla, infatti, può trovare conferma attraverso l'azione, ed è per questo motivo che egli ora sviluppa una teoria *pragmatica* della verità (a dispetto della precedente formulazione discorsiva) dove a render vere o false le giustificazioni (piano del discorso) interviene l'azione, che le porta a contatto con un mondo che può confermarle o meno. In questo senso è l'azione ad essere lo snodo della distinzione tra *esser vero* ed *esser ritenuto vero*.

### 3.3.2.1 Il processo circolare: l'ascesa

Il passaggio dal discorso all'azione è reso possibile da un processo circolare in cui le “certezze d'azione” (*Handlungsgewissheiten*), una volta divenute problematiche, possono venir trasformate in asserzioni esplicite su qualcosa di “esistente” (*Vorhandenes*), mantenuto stabile il riferimento. Con questo passaggio dall'agire comunicativo alla prassi argomentativa (discorso), le pretese di verità delle asserzioni possono essere “trattate ipoteticamente e giudicate alla luce di ragioni”<sup>545</sup>. Il momento dell'apprendimento vero e proprio è posto da Habermas su questo livello discorsivo:

“dalla resistenza della realtà [*Realität*] performativamente esperita [*performativ erfahrenen*] noi possiamo imparare qualcosa solo nella misura in cui prendiamo come tema le convinzioni poste implicitamente in dubbio e apprendiamo le obiezioni di altri partecipanti al discorso. L'ascesa' [*Aufstieg*] dall'agire al discorso significa che possono venir mobilitate, in tutta la loro ampiezza, le risorse del mondo della vita per l'elaborazione cognitiva dei problemi che si pongono nella frequentazione pratica del mondo”<sup>546</sup>.

La prospettiva dell'azione e quella del discorso sono due diverse modalità con cui accediamo al mondo:

“Il riferimento pratico [...] agli oggetti ci confronta con 'il' mondo [*der Welt*], mentre la pretesa di verità che noi solleviamo per asserzioni circa oggetti ci confronta con l'opposizione 'degli altri' [*der anderen*]. La direzione verticale [*vertikale Blickrichtung*] dello sguardo sul mondo oggettivo si incrocia col riferimento orizzontale [*horizontalen Beziehung*] agli appartenenti a un mondo della vita intersoggettivamente condiviso. Obiettività del mondo e intersoggettività dell'intesa rimandano l'una all'altra”<sup>547</sup>.

Questo dualismo prospettico che caratterizza il pragmatismo kantiano di Habermas sta alla base della sua nuova concezione della verità, per questo definita “bifronte” (*janusköpfigen*).

---

<sup>545</sup> Ibid.

<sup>546</sup> Ibid.

<sup>547</sup> Ivi, p. 25, tr. it. p. 20. Il mantenimento della stessa referenza è la base per avanzare pretese “universali” di verità, ivi, p. 153, tr. it. p. 148. L'accesso al mondo non è mai puro: “i soggetti implicati nelle loro pratiche si riferiscono *dall'orizzonte* del loro mondo della vita *a qualcosa* nel mondo oggettivo”, ivi, p. 25, tr. it. p. 20.

Nella frequentazione pratica di un mondo oggettivo, supposto identico e indipendente, gli attori non possono basarsi che su certezze operative, la cui ingenua assolutezza ci ricorda, dal punto di vista del partecipante, l'aspetto non-epistemico della verità: “al realismo della prassi quotidiana [*Realismus der Alltagspraxis*] corrisponde un concetto [...] di verità incondizionata [*unbedingter*], di verità senza un indice epistemico [*ohne epistemischen Index*]”<sup>548</sup>. Tuttavia, quando la verità viene problematizzata negli automatismi ingenui che ne caratterizzano l'assolutezza all'interno delle pratiche quotidiane d'azione, essa diventa oggetto di discussione e ci ricorda il suo polo epistemico<sup>549</sup>.

### 3.3.2.2 Il processo circolare: la discesa

Questa “stratificazione del mondo della vita” (*Stratifikation der Lebenswelt*) in azione e discorso illumina la differenza dei “ruoli” che il concetto di verità svolge nell'uno e nell'altro ambito, ovvero rispettivamente nel trattare e nel giudicare un identico mondo oggettivo. Quella di Habermas è una svolta pragmatica che non si domanda cos'è la verità ma piuttosto cosa si fa quando si parla di verità (secondo lo spirito pragmatista per cui il significato è l'uso e secondo il *proceduralismo* che caratterizza il pensiero post-metafisico habermasiano)<sup>550</sup>.

In questa direzione egli riconosce chiaramente che con la verità si fanno fondamentalmente due cose: noi “parliamo” della verità e “agiamo” secondo la verità. La questione del nesso tra giustificazione e verità non è allora gnoseologica ma pragmatica: ciò che vi è in gioco non è la corretta rappresentazione della realtà (*Wirklichkeit*), bensì una prassi che non deve andare in pezzi<sup>551</sup>. Nella dimensione dell'azione la verità (atematicamente) dota le pretese di verità (discorsivamente tematizzate) di un punto di riferimento che trascende la giustificazione. Se lo scopo delle giustificazioni è quello di rintracciare una verità che si levi al di sopra di tutte le giustificazioni, diventa fondamentale guardare agli effetti che le opinioni giustificate hanno dal punto di vista pratico, quando ridiscendono nella dimensione dell'agire e con la forza di certezze assolute guidano le nostre *routines*. Questo riferimento trascendente garantisce la differenza tra verità e accettabilità razionale. Resta tuttavia aperta la domanda del perchè noi accettiamo, al posto della verità di “p”, la pretesa di verità *convincentemente giustificata* per “p”.

---

<sup>548</sup> Ivi, p. 52, tr. it. p. 46.

<sup>549</sup> Richard Rorty dissente dall'accordare un tale peso all'attitudine che gli attori assumono davanti alla realtà. Per lui il richiamo ad una dimensione extra-contestuale è un'eredità teorica di secoli di filosofia oggettivistica di cui possiamo – e dobbiamo – liberarci. Secondo Rorty, l'errore principale di Habermas è quello di mantenere la nozione di incondizionatezza: egli è convinto che dire “io posso con successo difendere qualcosa contro tutti” è sciocco perché affermare che si può vincere nella propria comunità non è affermare di poter vincere “universalmente”, in una comunità più ampia (Rorty 2000, p. 6). Habermas, a sua volta, giudica l'assenza di quell'universalità incondizionata come la falla principale della filosofia rortiana. Per una chiara esposizione della disputa Rorty-Habermas cfr. Brandom 2000 (pp. 1-30 per la critica di Rorty ad Habermas e pp. 31-56 per quella di Habermas all'americano).

<sup>550</sup> Habermas 1999, p. 52, tr. it. p. 47.

<sup>551</sup> Ivi, p. 248, tr. it. p. 242.

La risposta pragmatista è che le argomentazioni sono quanto di meglio abbiamo per attribuire alle giustificazioni quella fiducia che va però verificata e confermata pragmaticamente. Le pratiche argomentative, infatti, danno la “licenza per il ritorno ad un'ingenua frequentazione pratica del mondo [*naiven Umgang mit der Welt*]”<sup>552</sup>. Nella prospettiva quotidiana di un partecipante, noi dobbiamo prendere decisioni sulla base di “informazioni incomplete” (*unvollständiger Informationen*) che, insieme ai “rischi esistenziali” (*existentielle Risiken*), sono “il contrassegno della vita umana” (*Signatur des menschlichen Lebens*)<sup>553</sup>. Una certezza assoluta è impossibile in una prospettiva umana e, d'altra parte, senza questa assolutezza ingenua noi non potremmo vivere poiché noi:

“non passeremmo sopra un ponte, non andremmo in macchina, non ci sottoporremo a un'operazione, non consumeremmo nemmeno un pasto prelibato se non ritenessimo accertate [*gesichert*] le conoscenze impiegate, e vere le assunzioni di cui la costruzione o l'esecuzione ha fatto uso [...] la verità non può venir assimilata né alla certezza d'azione né all'affermabilità giustificata [...] Le 'verità', mentre nella prassi puntellano certezze d'azione [*Handlungsgewißeheiten abstützen*], nel discorso forniscono il punto di riferimento alle pretese di verità”<sup>554</sup>.

Se è vero che non possiamo vivere nell'incertezza, né sperare in una fondazione ultima delle nostre credenze, la verità è un *dispositivo pragmatico* che permette di ristabilire un grado sufficiente di fiducia su quelle ragioni (argomentativamente sostenute e discorsivamente analizzate) e che, sulla base dei valori e delle ragioni contestualmente disponibili, ristabilisce un'ingenuità pragmatica necessaria alla quotidianità e al soddisfacimento di bisogni.

In questo modo, se le verità che costituiscono i binari delle nostre pratiche d'azione sono talvolta messe in dubbio da fallimenti *pragmatici*, e quindi problematizzate e portate su un piano d'analisi discorsivo, qui è data ai parlanti la possibilità di ristabilire *discorsivamente* una fiducia su alcune opinioni; queste, superate una certa soglia di fiducia, passano dall'essere meramente giustificate all'essere considerate vere, e surrogate (o meno) dal successo pratico nella quotidianità<sup>555</sup>. Si completa così quel processo circolare di ascesa e discesa che caratterizza i due lati della verità che per Habermas possono esser concepiti come *epistemicamente* congiunti ma *concettualmente* distinti.

<sup>552</sup> Ivi, p. 53, tr. it. p. 47.

<sup>553</sup> Ivi, p. 255, tr. it. pp. 248-249.

<sup>554</sup> Ibid. Per questo motivo la verità è un concetto bifronte. Secondo Pierre-Luc Dostie Proulx, Habermas dovrebbe però stabilire una *gerarchia* dei *gradi* di certezza corrispondenti al grado di abitudine delle nostre differenti azioni, cfr. Dostie Proulx 2012. Altra sottile critica che l'autore pone è che Habermas, pur assimilandole, sembra incapace di spiegare il legame *interno* tra trascendenza e incondizionatezza, riguardante l'una il nostro contesto di giustificazione e l'altra tutti i contesti di giustificazioni possibili. È possibile trovare un punto di vista capace di trascendere il *nostro* processo locale di giustificazione senza essere universale?

<sup>555</sup> Nel caso di un nuovo insuccesso si riapre il processo circolare alla ricerca di nuove soluzioni. Con le “smentite” (*Dementi*) pratiche il mondo oppone resistenza e “il mondo 'c'è' soltanto al singolare”, ivi, p. 294, tr. it. p. 287. L'oggettività di uno “spirito *estraneo*” (*fremden Geistes*) è di “materia diversa” (*anderen Stoff*) dall'oggettività della “realtà *sorprendente*” (*überraschenden Realität*), ivi, p. 295, tr. it. p. 288.

### 3.3.3 L'eredità della teoria discorsiva della verità

Habermas sembra attribuire alla verità due ruoli, uno legato prevalentemente all'azione e l'altro alla comunicazione. In quest'ultima dimensione le argomentazioni habermasiane restano pressoché immutate rispetto alla precedente teoria discorsiva della verità, riconoscendo tutt'al più la ricaduta *pragmatica* del consenso (ovvero il suo *diventare* verità): nel passaggio dall'agire al discorso, l'“ingenuo tener-per-vero” (*naiv Für-wahr-Gehaltene*) iniziale perde il “modo” (*Modus*) della certezza d'azione e assume, al suo posto, la forma di un'“asserzione ipotetica”, la cui validità resta sospesa fino al risultato di un esame argomentativo<sup>556</sup>. Questo ha la funzione di “tranquillizzazione” (*Entsorgung*) delle sicurezze d'azione che vengono messe in dubbio al seguito di una problematizzazione del sapere implicito. Assolto questo compito, per i parlanti non ha più senso una prosecuzione dell'argomentazione una volta che essi, conoscendo tutte le informazioni pertinenti e ponderate tutte le ragioni rilevanti, si siano convinti che le obiezioni a “p” (o per una sostituzione di “p” con “q”) sono “esaurite” (*erschöpft*)<sup>557</sup>. Nella dimensione *interpersonale*, in cui i partecipanti distolgono dal mondo lo sguardo oggettivante e si rivolgono in atteggiamento performativo alle obiezioni degli avversari, possono confliggere reciprocamente “tanti mondi quante interpretazioni”, in un senso di mondo ancora legato alle buone ragioni che per esso possono venir sollevate (in piena continuità con la teoria dell'agire comunicativo). Tuttavia, nel ruolo di attori, essi torneranno a riferirsi in comune allo *stesso* mondo, ed è questa l'innovazione pragmatica con cui Habermas integra la sua vecchia concezione comunicativa: “non appena si sono dissolte le divergenze d'opinione tra 'noi' ed 'altri' su ciò di cui si dà il caso, il 'nostro' mondo [*unsere Welt*] può fondersi con 'il' mondo” (*der Welt*)<sup>558</sup>. La “misteriosa forza” (*geheimnisvolle Kraft*) dell'accordo raggiunto discorsivamente, che *autorizza* i partecipanti al discorso ad accettare, nel ruolo di attori, come vere “senza riserve” (*vorbehaltlos*) le affermazioni giustificate, nasce dal fatto che l'argomentazione può svolgere il ruolo di “soppressione dei disturbi” (*Entstörung*) di certezze d'azione divenute problematiche soltanto se è orientata sulla verità in un senso indipendente dal contesto, per l'appunto “assoluto” (*unbedingten*)<sup>559</sup>. È il “fabbisogno d'azione” (*Handlungsbedarf*) del mondo della vita nel quale i discorsi rimangono radicati che pone “l'interpunzione temporale [*zeitliche Interpunktion*] a un 'dialogo infinito' [*endlosen Gesprächs*] nella prospettiva interna dei parlanti”<sup>560</sup>.

<sup>556</sup> Habermas 1999, pp. 291-292, tr. it. pp. 284-285.

<sup>557</sup> Ivi, p. 292, tr. it. p. 285.

<sup>558</sup> Ivi, p. 261, tr. it. p. 254.

<sup>559</sup> Ivi, pp. 254-255, tr. it. p. 248. L'argomentazione ha la forma di una competizione per i migliori argomenti pro o contro pretese controverse di validità e serve alla “ricerca cooperativa della verità” (*kooperativen Wahrheitssuche*), ivi, p. 254, tr. it. pp. 247-248.

<sup>560</sup> Ivi, p. 292, tr. it. p. 285. Occorrono misure altamente artificiali per compartimentare i discorsi razionali contro questo vortice pratico del mondo della vita e – come ad esempio nel sistema della scienza – renderli talmente autonomi che il pensiero ipotetico sia reso durevole. Solo la scienza istituzionalizzata (livello sistemico) può limitarsi a praticare ipotesi senza fine e permettersi un fallibilismo radicale che neutralizza il “naturale platonismo” (*natürlichen Platonismus*) del mondo della vita, *ibid.*

Nell'ambito del discorso, la differenza tra verità e affermabilità giustificata mantiene desta la consapevolezza della fallibilità e costringe i partecipanti all'argomentazione ad avvicinarsi autocriticamente a condizioni ideali di giustificazione, ossia ad un sempre più esteso decentramento della loro rispettiva comunità di giustificazione. Le “radici pragmatiche” di una concezione quotidiana della verità – che è bifronte e che media tra il livello del mondo della vita e quello del discorso – spiegano le “connotazioni ontologiche” che noi colleghiamo al senso assertorio delle affermazioni<sup>561</sup>. Il ruolo della situazione discorsiva ideale muta, passando dall'essere un criterio finale di verità ad un momento interno alla dinamica di ascesa e discesa pragmatica (non solo semantica<sup>562</sup>) che caratterizza ora un più ampio criterio di verità, quale quello sviluppato dalla concezione bifronte interna al realismo pragmatico habermasiano.

---

<sup>561</sup> Ivi, p. 293, tr. it. p. 286.

<sup>562</sup> Cfr. teorie deflazioniste della verità.



## Section III: What is Implausible in Habermas's Realism

### 1. The Problems and a Suggested Solution

#### 1. *A Short Summary*

##### 1.1 The Origins of Habermas's "Kantian Pragmatism"

Since the beginning of his career in the 1960s, Jürgen Habermas has been a Kantian philosopher. In fact, similar to Kant's idea of the transcendental categories, Habermas started speaking of different "interests" that play the role of transcendental conditions for everything we take to be a part of reality. This tight relationship between interests and knowledge (1968) is connected to his critical approach to epistemology.

Critical theory is generally conceived of as involving the criticism of ideologies. We can define ideologies as widespread illusions of legitimacy which, in order to maintain their power, veil a particular interest whose appearance would crumble the very legitimacy that people wrongly attribute to the ideology itself<sup>563</sup>. Habermas sees any type of scientism—defined as the blind trust in science's power to provide us with certain and indisputable results—as committed to the ideological representation of its own results<sup>564</sup>. This is why Habermas believes it is important to develop a *dialectic* epistemology: to understand the results of science, we need to trace them back to the interests that first made them possible. In other words, the results of scientific inquiry are never disconnected from the discursive dialectic of the valid and the invalid. There are three interests of knowledge (*Erkenntnisinteressen*), that is, three main interests which knowledge aims at satisfying:

- (a) technical interest, aimed at manipulating and providing information (e.g., knowing the laws regulating a natural or social phenomenon in order to exploit it);
- (b) practical interest, aimed at understanding and providing interpretations (e.g., understanding a book written in another language or a different culture);
- (c) emancipatory interest, aimed at self-reflection and providing analysis (e.g., psychoanalysis and critical theory).

To sketch the differences between these interests in more detail: (a) aims at manipulating objects, while in (b) the relation between subjects takes precedence over the relation between subject and object; (c) aims at emancipation, that is, at providing information, like (b), but for an emancipatory purpose rather than for manipulation. "Understanding" is a different mode of access from "observation", and this is the main difference between (a) and (b): both aim at exploitation but in different ways.

---

<sup>563</sup> Habermas 1963c, p. 311, tr. it. p. 81.

<sup>564</sup> Habermas 1965a, p. 1152, tr. it. pp. 56-57.

There are phenomena we cannot access simply by observation, while there are others we cannot access by mere understanding alone. Finally, (c) uses understanding only as a means of access without exploitation of the object, aiming rather at setting the object free from any external projections<sup>565</sup>. With respect to what they share in common, these interests all have:

- a *quasi-transcendental* status: they provide the subjects with three general points of view from where reality can be alternatively grasped;
- anthropological roots: they each result from the imperatives of a socio-cultural form of life linked to language and labour<sup>566</sup>.

More specifically, these interests: mediate between a *value-full* life and knowledge that aims at being objective and *value-free* (*Wertfrei*), and they are derived from a socio-cultural form of life through the imperative of reason, which has to be conceived of as an adaptive organ (*Organ der Anpassung*). In this perspective, interests come “at the same time from nature and from the cultural break with nature”, because reason is both natural and cultural<sup>567</sup>. To be clear, Habermas speaks of quasi-transcendence because, differently from Kantian's transcendental categories, Habermas's interests are deemed contingent; they operate here and now but nothing can be said about their future validity. In fact, given the progression of natural and cultural evolution, their validity cannot be absolute and necessary. The post-Darwinian sense of contingency clashes with the Kantian sense of the transcendental; the result is the quasi-transcendental status of adaptive interests. However, the impossibility of establishing an *absolute* foundation of our transcendental conditions for knowledge does not lead directly to a sceptical approach; it only discredits a dogmatic, ideological, and absolute interpretation of knowledge.

Science's results are never absolutely value-free, but this does not mean that such results cannot achieve a level of objectivity (i.e., independence from the subject) that allows them to be judged as true and thus trusted; quite simply, this objectivity has to be deflated into something that humans can access within their limitations. The three transcendental interests come into play here, since they can be conceived of in two different ways according to the theoretical perspective we assume. They can be seen as limiting conditions if we are metaphysical realists who think of objectivity in the absolute sense, but they can also be conceived of as conditions of possibility for knowledge if we endorse Habermas's “post-metaphysical” awareness of the essentially limited nature of human cognition. According to Habermas, human beings are always locked in a particular perspective on the world, and an absolute view from nowhere is impossible despite the other impressive cognitive progress that we may be able to achieve<sup>568</sup>.

---

<sup>565</sup> Ivi, pp. 1146-1147, tr. it. p. 51.

<sup>566</sup> Habermas 1963a, p. 16, tr. it. p. 38.

<sup>567</sup> Habermas 1965a, p. 1149, tr. it. pp. 53-54.

<sup>568</sup> Habermas's notion of “post-metaphysical” is from the '80s, but it can be used to identify ideas he already had in the '60s.

Hopes for any sort of absolute degree of knowledge would lead us directly back to scepticism, since we can never fully trust our actual cognitive access in an absolute way. If this were the case, then we could never really know if we were already in that absolute position we were looking for, and so we could never trust the actual knowledge that we may have. Interests cannot simply be deleted; they are the mark of human finitude. For us, absolute knowledge is impossible, and all that can be done in order to achieve a *lower* degree of objectivity (“lower” if compared to what an absolutist seeks) is reaching a consensus within the perspective opened up by these interests.

The only way to rescue non-dogmatic trust in our knowledge is to anchor it in some way, but neither to a Ready-Made World nor to immutable transcendental interests. Instead, it must be based on intersubjective agreement upon which its legitimacy can actually be grounded<sup>569</sup>. However, not just any type of consensus can be held as the meter of validity; only a consensus inspired by the ideals of a rational consensus qualifies, ideals including maximum inclusion and respect. Consensus arises within a human dimension, and it is exactly this consensus which becomes the gauge of validity (or legitimate knowledge). In particular, Habermas' idea of consensus is different from Rorty's ethnocentrism, to the extent that the first is open to the possibility of reaching a universal consensus (if discourse is inspired by an ideal speech situation). This solution meets both Habermas's need to keep the process of evaluating knowledge dialectically open and the demands of his own conception of *interested knowledge* (since consensus is always context-dependent, even when inspired by ideals of universality which are context-transcendent).

## 1.2 Habermas's Communicative Turn

The linguistic-communicative approach becomes pivotal in Habermas's philosophy during the 1970s when he endorses the “linguistic turn”: the idea that an understanding of human phenomena is best achieved by focusing on linguistic phenomena<sup>570</sup>. In his work during these years, Habermas maintains that the three interests can be translated into three different linguistic claims of validity. During his study of formal pragmatics, aimed at discovering the linguistic-pragmatic structures that remain unaffected by the differences of contextual uses of language, he identifies three coordinates of discourse that are involved in all uses of language. There are three validity claims that are raised in any utterance, even if only one of these claims is prioritized as the predominant meaning conveyed by that particular utterance. Depending on the particular claims of validity that a speaker raises when he utters a sentence, he can enter into an objective world (if he raises a truth claim), a social world (if he raises a claim of rightness), or a subjective world (if he raises a claim of expressive sincerity). These are formal structures of everyday and theoretical interactions (respectively named “communicative actions” and “discourses”). In contrast to Popper's tripartite ontology, it does not matter *what* subjects are talking about; what is important is their attitude towards a particular situation.

---

<sup>569</sup> The question of the origin of knowledge must be replaced by the question of its validity (Habermas 1964, pp. 638-639, tr. it. p. 137).

<sup>570</sup> This trend starts conventionally from Rorty 1967.

In fact, they can refer to nature, society, and personality through either the objectifying attitude (from which nature, society, and personality are seen as part of the objective world), the normative-prescriptive attitude (the social world), or the expressive attitude (the subjective world). This threefold ontology can be interpreted from an ontological or pragmatic point of view; that is, we can identify each world according to the differences among their own objects or according to the pragmatic attitude which we adopt when we refer to the objects within them. The former approach is endorsed by Popper, whereas the latter reflects Habermas's theoretical motivations.

Popper interprets the differences between worlds in terms of different entities rather than different communicative attitudes, where each different entity belongs to a specific world. There are several problems with this ontological approach. For instance, are emotions subjective or natural? Without a precise boundary between worlds, the distinction between the natural and subjective domains is blurred. Moreover, under this model, would we have to deny that social relationships influence emotions and desires? Our desires, which influence our political and social order, are influenced by sociality too; there are desires of which we might never be aware because we live on a socio-cultural horizon which does not allow for such perception (but does allow for other forms). Without a precise boundary between the social and subjective worlds, the distinction here disappears. With respect to the objective world, progress in science and technology can make it possible to modify what we have always perceived as naturally unchangeable. To the extent that progress is socially and politically contingent (e.g., science depends on public funding and is socially organised, even if it also depends on individual genius), we fail to distinguish the exact boundary between these worlds. As a result, the subjective, natural, and social worlds, when *ontologically* conceived, are difficult to make sense of. However, I will show that there are good reasons to approach them from a weakly ontological perspective.

Habermas's three validity claims originate from a "cognitive evolution" to be conceived of as a progressive "construction of a system of references"<sup>571</sup>. This system is part of a lifeworld, which is the product of a process of demythologisation involving the desocialisation of nature and the denaturalisation of society. The lifeworld (*Lebenswelt*) is a reserve of linguistic meanings upon which subjects have a "previous agreement" as members of the same lifeworld, and that shapes every human dimension of understanding from personal identity to the knowledge of the external world<sup>572</sup>. As Lars Albinus clearly explains, this "differentiation prevents us from conflating what is true with what is right or expressively authentic, and from identifying right or wrong with what inspires attraction or repulsion, let alone with empirical fact"<sup>573</sup>. During the '70s and the '80s, Habermas describes the transcendental interests as linguistic and tightly connected to communication. Habermas's ideas in this respect can be described as follows:

- (a-1): truth refers to the objectifying attitude that is involved in the observational attitude of technical interest;

---

<sup>571</sup> Habermas 1981, I, p. 106, tr. it. p. 137.

<sup>572</sup> Habermas 1988d, pp. 85-97, tr. it. pp. 82-95.

<sup>573</sup> Albinus 2013, p. 5.

- (b-1): moral rightness is based on the understanding attitude that is typical of practical interest;
- (c-1): expressive sincerity refers to the self-reflective attitude that characterizes emancipative interest.

Habermas conceives of communication as pragmatic, that is, as comprised of speech acts with which speakers are at the same time actors, since our linguistic agreements also have practical consequences. Actors are at the same time speakers, since we can act only by following the paths that our language makes available to us. Over the years, Habermas enhances the pragmatic core of his approach to transcendental conditions, thus approaching a kind of weak naturalism. However, when Habermas begins to acknowledge that there is a difference in the degree of objectivity between the social and objective world, his pragmatic approach seems to be complemented by a very specific ontological insight (see ch. 2 of this section).

### 1.3 The Pragmatic Turn

Habermas's transcendental view persists after his realist turn (1999), where he conceives of his prior interests as still communicative but primarily pragmatic<sup>574</sup>. Through his linguistic turn, Habermas's thought shifts towards the grounding of the cognitive interests in the linguistic and communicative nature of human beings and, more specifically, human thought (as exemplified by the idea of the anthropological roots of the transcendental interests). With his late pragmatic turn, Habermas seems to be providing further grounding, by setting communication within our pragmatic approach to reality. In other words, he is stressing the *adaptive* dimension of communication<sup>575</sup>. However, in doing so he avoids a strictly naturalist view (as I am going to show below). His general idea is that it is now possible for us to take different approaches to the same object, a skill which has been developed as an evolutionary advantage since it increases our freedom with respect to objects and affords us with the opportunity to "use" them in different ways. For example, using only a natural-causal attitude (a technical interest or an objectifying attitude, according to the terminology in either his 60s or 80s lexicon, respectively) would prevent us from developing the moral category of guilt; at the same time, using only a culturalist attitude would prevent us from developing a scientific approach to human understanding, and thus hindering the development of medicine. The reason behind Habermas's pragmatic turn seems to be his increasing interest in the "ontological problem of naturalism":

---

<sup>574</sup> I will show that the transcendental level still plays an important role in Habermas's realism (in the expressive level of the language), which makes his pragmatic realism *epistemic*.

<sup>575</sup> As Habermas says, this is to pick up again the ontological themes abandoned after 1968. See Habermas 1999, p. 7, tr. it. p. 3.

- (ONT): how to reconcile the normativity that we experience within the lifeworld with the contingency of the evolution of our lifeworld<sup>576</sup>.

This is also linked to another problem, which he calls the “epistemological problem of realism”:

- (EPI): how to reconcile the hypothesis of a world that is independent of our description and identical for everyone, with the idea that we do not have direct contact with naked reality, or reality as non-linguistically filtered<sup>577</sup>.

Normativity is made possible by directions opened up by the world we live in; this presupposes that the world is one (the universe that we share with other beings), even if we cannot access it “from nowhere”, that is, without the linguistic filter of the lifeworld; so we access it only contingently. From the union of the two problems above, it emerges that Habermas’s main problem is one of balance:

- (BAL): finding the right balance between (1) the normativity that leads us to think of our knowledge as correct and trustworthy and (2) the contingency that leads us to think of our knowledge as contextual and fallible (because our access to the world is always mediated)<sup>578</sup>.

Our lifeworld is the condition by which we have access to the world, and it is the product of a cultural and natural evolution; “The lifeworld is our communicative frame of orientation in a physical world”, and it has to be conceived of in this way<sup>579</sup>. If its evolution was to be conceived of as completely random, this would open the gates to idealism. Instead, our forms of knowledge are not the product of our transcendental structures only; they are not confirmed by mere internal coherence. But how is it that we are to conceive of the idea of socio-cultural learning in this case<sup>580</sup>?

---

<sup>576</sup> Here ONT is representative of “ontological”.

<sup>577</sup> Habermas 1999, p. 8, tr. it. p. 4. Here EPI is representative of “epistemological”. The idea of the impossibility of accessing a naked reality was already there in the ‘60s: any access to reality is always mediated by interests.

<sup>578</sup> Here BAL is representative of “balance”.

<sup>579</sup> Albinus 2013, pp. 6-7. There is some lexical ambiguity about the notion of a world: since the ‘90s Habermas has been referring to the “world as a dimension internal to the lifeworld; in 1999 he distinguishes between the world and the inner-world (identifying the world with the scope of the language); however, recently he indicates that “‘world’ [...] shouldn’t be confused with ‘reality’ which consists of all what can be represented through true sentences”, going back to his previous notion of world. See Habermas 2005, p. 36, tr. it. p. 34.

<sup>580</sup> According to Maeve Cooke, learning is a phenomenon that *can* take place on three levels. There is technical learning, (which refers to “gains in knowledge for a pre-defined purpose”); a personal learning (“it refers to beneficial changes in the self-understandings of the participants, and in their assignments of meaning and value”); and finally, there is a socio-cultural learning, which “refers to beneficial changes in the prevailing standards of what constitutes beneficial change on the second level—in other words, to a beneficial transformation of the very standards according to which changes

How can we make sense of the fact that we conceive of our knowledge as a means of improving our lifeworld, as working towards a goal rather than being completely random? Even if we have no magical-metaphysical aim or project beyond the evolution of our worldview, and if we avoid the absolute reification of our worldview, then we have to see the process of learning as not only improving our actual knowledge but also as extending our *horizon of conceivability*.

Humans are both natural and cultural beings, and thus we need a perspective of the world that is able to maintain both the common-sense idea of the self (driven by reasons he accepts) and a coherent image of the universe that also includes man as a natural being subject to natural laws (or causes)<sup>581</sup>. Habermas's "weak naturalism" (*schwache Naturalismus*) is presented as an attempt to integrate causality and freedom, with man as both a natural and a cultural being; in this world, subjects who act freely on the basis of reasons cannot "escape" (*enthoben*) from natural events<sup>582</sup>. Looking back at Habermas's theory of interests, it emerges that Habermas's weak naturalism is an attempt to answer the following question: how can an observational attitude and a hermeneutic attitude (or a technical and a practical interest) towards the same objects exist, since the first is looking for causal relations while the second is aiming at discovering motives. In Habermas's perspective, causes and reasons are not to be conceived of as two sides of the same coin (ontological dualism), but instead as two approaches that subjects (through their evolution) have developed to operate *on* subjects/objects in the first case and *with* subjects/objects in the second. This is a form of methodological dualism<sup>583</sup>. The only way to maintain this dualism, which allows for instrumental and communicative operation on the same object, is to consider it as the product of our own view of reality, which, in turn, is the product of an evolutionary dynamic whose engine is the lifeworld<sup>584</sup>.

This is a kind of "Kantian pragmatism" (*Kantische Pragmatismus*), where our categories to approach, see, and know reality are subjected to cultural and natural evolution. For example, evolution does not distinguish between the brain and the mind, but it led humans to develop this distinction as two different and complementary approaches to understanding human cognition. The ineluctability of these two approaches isn't necessary but simply factual: evolution might have proceeded differently, leading to the development of maybe three or more different approaches<sup>585</sup>.

---

in individual participants' perceptions, interpretations and evaluations are deemed changes for the better" (Cooke 2002, p. 83). Cooke's speaks of these last two kinds of learning as *transformatory* (while technical learning is an accumulation of knowledge dependent on prior evaluations of what is deemed to be important to know). Since learning is learning for someone in particular, "the concept of progress is restricted to changes for the better *within* a historically specific, sociocultural context" (Cooke 2006a, p. 22).

<sup>581</sup> Habermas 2005b, p. 156, tr. it. p. 54.

<sup>582</sup> Habermas 2005a, p. 188, tr. it. p. 84.

<sup>583</sup> This idea also helps to recover a non-reductionist separation between facts and norms: the same "entity" can be approached either as a norm or as a fact. But since the time at which Habermas started distinguishing between two kinds of objectivity, it seems that a real difference between facts and norms is present (see ch. 2 of this section).

<sup>584</sup> Looking at causes and reasons as part of our worldview means that they are *not ontologically* existing independently of our ability to conceive of them.

<sup>585</sup> Habermas 2005b, p. 170, tr. it. p. 67.

What makes Habermas's naturalism "weak" is that through this approach he avoids the risk of assuming that the contingency of what is necessary for us is absolutely necessary, thus avoiding the risk of identifying what we know here and now with how things really are (from the God's Eye Point of View)<sup>586</sup>. This is why Habermas opts for a *methodological* dualism rather than an ontological one.

#### 1.4 Habermas's Approach to Truth

As a part of his Kantian pragmatism, Habermas conceives of truth as Janus-faced (*Janusköpfigen*); this is because we can approach knowledge from two sides, the transcendent and the epistemic one, revealing how truth is both transcendent in nature and also based on justifications. According to Habermas, the notion of truth has to be conceived of as constituted by two pragmatic processes as entailing both a descending and an ascending process, and evolving from discourse to practice and vice versa. The behavioural certainties ascend to the discursive level when they are faced with a problem in the world; at the discursive level, they face the opposition of the other speakers<sup>587</sup>. Here, the discursive achievements return back to the action level, where they find confirmation of their correctness as a sign of a greater possibility of truth that makes them trustworthy (under the auspices of a pragmatic perspective).

Even if post-metaphysically aware of the impossibility of grasping absolute truths, on the action level we treat truths as absolutes; this "realism of everyday praxis" (*Realismus der Alltagspraxis*) that takes truth as "unconditional" (*unbedingter*)—"with no epistemic index" (*ohne epistemischen Index*)—is a pragmatic *fiction* which provides the necessary amount of trust (for justification) to perform daily activities<sup>588</sup>. In fact, "We would step on no bridge, use no car, undergo no operation, not even eat an exquisitely prepared meal if we didn't consider the knowledge used to be safeguarded"<sup>589</sup>. On the discursive level, the fictional character of this unquestioned trust gives rise to a discussion about the validity of these apparent certainties. Here, discourse is the means of questioning what is naively taken for granted as valid or invalid and to restore a new trust, giving it the "license for a return to a naive practical frequentation of the world" (*naiven Umgang mit der Welt*), where action's success enhances the strength of justifications to the point of being *probably* true<sup>590</sup>. This is a pragmatic improvement of Habermas's past theory of truth (1972), which was more focused on the discursive level, and thus lacking of a realist grasp of reality<sup>591</sup>.

---

<sup>586</sup> Habermas's post-metaphysical thinking is aimed at exemplifying post-modern awareness of finitude (fallibilism and contextualism) as opposed to metaphysical faith in the accessibility of a God's-Eye Point of View.

<sup>587</sup> Habermas 1999, p. 25, tr. it. p. 20.

<sup>588</sup> Ivi, p. 52, tr. it. p. 46.

<sup>589</sup> Ivi, p. 255, tr. it. pp. 248-249.

<sup>590</sup> Ivi, p. 53, tr. it. p. 47.

<sup>591</sup> Since the '70s he has been developing an account of truth that suits his project of developing a communicative critical theory. His major work, *Theory of Communicative Action* (1981), marks exactly the realization of a new model of critical theory based on the centrality of communication as the seat of both ideology and emancipation.

In 1972, in fact, he conceived of truth as the consensus achieved after discourse based on the norms of an ideal speech situation, characterized by maximum inclusiveness of people and themes, and equal respect for varying opinions. This setting persists in his pragmatic and realist turn in 1999, but it is now integrated with a pragmatic reference to reality. This integration is provided in response to the need to acknowledge the transcendental character of truth with respect to justifications, a transcendence that is connected to fallibilism (the idea that what is considered true could always turn out to be false). Truth is intuitively defined as a “quality” that “cannot be lost” (*unverliebare*), and action is the means by which what is simply justified can be sustained<sup>592</sup>.

There is a gap here between truth and justification, even if our access to truth is always epistemically mediated by justifications (either actual or potential). Habermas tries to keep the “epistemic primacy” (*epistemischen Vorrang*) of linguistic justifications together with the “ontological primacy” (*ontologischen Vorrang*) of truth<sup>593</sup>. Despite the gap between truth and justification, which is useful in the sense of explaining why we attribute a non-epistemic sense to truth (its transcendent character), there is also an internal relation which is useful for explaining the epistemic sense of truth, or why we think of justification as operating driven by truth (epistemic character).

What all of this shows, then, is that if in 1972 Habermas thought of truth as *epistemically* transcendent, as ideally transcending the *actual* output (consensus) of a discourse but still maintaining its status as the output of an *ideal* discourse, he now thinks that we have to conceptualize of transcendence in a non-epistemic way<sup>594</sup>, as metaphysically transcending every linguistic-justificatory context, even an ideal one<sup>595</sup>.

## 2. An Evaluation of Habermas's Theory

### 2.1 Action, Communication, and Pragmatism

Endorsing pragmatism, Habermas conceives of truth as both a norm of social life (as he already had in the '70s) and as an adaptive device for survival. These two ideas are not incompatible: at the discursive level, the normative character is predominant, while at the action level, normativity fades into the background as the idea of truth as a *tool* emerges in the foreground. If, as a tool, truth is still a norm, at least in a very basic or practical sense to distinguish between good or bad action' habits, then as a norm of social life, truth still is a tool in a very sophisticated sense of a device used for the restoration of social order and for the orientation of a community's ideas. This is because pragmatism doesn't separate theory and praxis, or, in Habermas's case, discourse and action<sup>596</sup>.

---

<sup>592</sup> Habermas 1999, p. 288, tr. it. p. 281.

<sup>593</sup> Ivi, p. 41, tr. it. p. 36.

<sup>594</sup> Non-epistemic (*out of knowledge*) is a reality, or dimension, which is unknown or unknowable at all.

<sup>595</sup> This is why Hendley (2006, p. 527) reads Habermas as opening up to metaphysical realism. I do not think that this is the case, to the extent that for Habermas this kind of transcendence is merely a pragmatic fiction, while metaphysical realism sees it as linked to the idea of absolute truth-conditions.

<sup>596</sup> The first formulation shows the Marxist-roots of pragmatism.

We speak of truth and we act on truth (this being truth's Janus-faced character), but since (i) our speaking is also a form of acting, and (ii) our acting also is a form of speaking, and given that we can act only by following the directions that our language makes available, then these two dimensions are intertwined.

If (i) was already present in Habermas's work from the '70s<sup>597</sup>, then (ii) becomes even more important with his increasing attention to naturalism. In fact, Habermas acknowledges that our language has three irreducible but connected functions: the semantic-cognitive (language as a reserve of propositional truth), the pragmatic (language as our variable perspective on propositional truth as conveyed through reasons), and the expressive (language in its primary function of disclosure on reality)<sup>598</sup>. Habermas's idea of expressivity is originally linked to the notion of the subjective world, i.e., to an internal content that a subject "opens" up to a listener<sup>599</sup>. But the expressive function of language is linked to the idea of a border surrounding everything that can be linguistically conceived as within a lifeworld by a user of a particular language.

The primacy of the expressive function over the others is easy to understand, and it is linked to Habermas's worry of naturalism: without an opening to the world there would be neither facts and propositions to know (on the semantic level) nor reasons in support of them (on the pragmatic level). To wit, we cannot access truth conditions (on the semantic level) that we cannot potentially justify (on the pragmatic level), and we cannot access justifications that we cannot even conceive of (on the expressive level). In Habermas's words, "we should distinguish three levels: the level of linguistic articulation of the lifeworld background, the level of practices of reaching understanding [...] and the level of the objective world, formally presupposed"<sup>600</sup>.

What is important to focus on now is the expressive function of language, or the "horizon of meaning" that is anticipated by the language and that "is equivalent to the entire scope of the world", since each language "traces around the nation to which it belongs a circle from which it is impossible to go out unless entering in a new language"<sup>601</sup>. Highlighting the role of this disclosing veil helps in avoiding the reification of "internal" results as "absolute" truths, i.e. forgetting that our access to the world is always prospective. Habermas's attention on the expressive level is underestimated by Apel, who sees him committed to a kind of metaphysical realism<sup>602</sup>.

---

<sup>597</sup> Habermas sees communicative agreement as also entailing pragmatic consequences because of the performative nature of the components of a language (speech acts). This led him to develop a pragmatic theory of meaning that I do not have space to discuss here. See Habermas 1988b, p. 128, tr. it. p. 126.

<sup>598</sup> Habermas 1999, pp. 65-86, tr. it. pp. 61-81. We can talk indistinctly of a "level" or "function" because these levels are identified according to the function they pursue.

<sup>599</sup> Habermas 2012, p. 24, tr. it. p. 10.

<sup>600</sup> Cooke, Habermas 1998, pp. 334-336.

<sup>601</sup> Habermas 1999, pp. 67-68, tr. it. pp. 63-64. The three functions of language are connected to the three dimensions of the lifeworld, that is, "athematic knowledge" (the expressive function), "thematic knowledge" (the semantic knowledge function) and "with-theme knowledge" (linked to the pragmatic function as a middle ground between the other two). See Habermas 1988d, p. 86, tr. it. p. 83.

<sup>602</sup> Apel 2003.

It is debatable whether or not this prioritization of the expressive function of language – emerging from Habermas’s saying that the “inner-worldly aspects” of linguistic use are secondary compared to the linguistic “function of opening the world” (*welterschliessenden Funktion*) – implies that his previous communicative theory has been abandoned, where priority was given to the pragmatic role of language<sup>603</sup>. This would be a point in favour of the supposition that Habermas’s main interest is shifting from critical theory to naturalism. However, what is important for the present purpose is that this change in Habermas’s view explains why it is accurate to say that we can perceive, know, and act only through the directions that our lifeworld makes available to us.

## 2.2 Some Questions About Habermas’s Realism

The world as linguistically shaped by the expressive function of language encounters a presupposed non-epistemic reality (considered independent from actual or possible knowledge) to the extent that we are part of a universe “to which humans belong as natural creatures”<sup>604</sup>. Does Habermas, however, really take into account the constraints that nature puts on us? Does he acknowledge the presence of constraints on what we know of the world on the semantic level and on what the expressive level can make available to us? As said above, we need to conceive of the lifeworld as being subjected to a kind of learning that curbs the contingency of its evolution. This is because we are naively pushed away from an idealist conception of the world in favour of a realist one. Thus, it is true that:

“[s]ince we cannot escape the epistemic primacy of the linguistically articulated horizon of the lifeworld, the ontological priority of language-independent reality can make itself heard in our learning processes only by imposing constraints on our practices and by indirectly steering us via the interplay of construction and experience”<sup>605</sup>.

Even if we can become aware of them only indirectly, there are boundaries on the evolution of our lifeworld, constrained both from the foreground and from the background. These constraints are not to be conceived of as absolutes. In fact, it is also true that our pragmatic activities within the lifeworld can change the external world that is supposed to put constraints on the freedom of the expressive function of the language. An example comes from the notion of environment. The environment can be defined as the realm of potential actions for each living species<sup>606</sup>. As such, it must be conceived of as part of the *nature-universe* which, in turn, may be understood as the indefinite sum of all environments, those that are external to our own perspectival environment and our own too.

---

<sup>603</sup> Habermas 1999, pp. 67-68, tr. it. pp. 63-64.

<sup>604</sup> Habermas 2007, pp. 40-41.

<sup>605</sup> Ivi, p. 39.

<sup>606</sup> Sanders 1997, p. 108.

The environment is janus-faced; on the one hand it depends on constraints posed by other environments (natural selection), and is in that sense independent from us, while on the other hand it depends on our cultural or ecological intervention (niche construction)<sup>607</sup>. These two sides are related because “products, resources, and habitats that [...] organisms construct [...] constitute fundamental components of their world and those of other species”<sup>608</sup>. In other words, a species’s niche construction process constitutes a natural selection force for other species<sup>609</sup>.

This explains to what extent a non-epistemic reality, external to our lifeworld (whose scope is determined *by* and coinciding *with* the expressive function of language), can be conceived of as external without endorsing metaphysical realism. The main problem, then, is a commitment to the *rigidity* of some features of a non-epistemic reality. In fact, as much as external reality puts constraints on our lifeworld, it also changes for different causes, either coming from us or coming from other external dimensions that we are unable to even imagine. Moreover, changes in what constitutes an environment for a species may affect the features of other species’ environments. For instance, a volcanic eruption – whose causes can be traced back either to our environment or to other environments, or are a combined effect of both – can change the context of selection of many species in a certain habitat. For example, forests can alter the weather, weather can influence other plants, and “organisms can pump abiota into physical states [...] and these [...] abiotic components of ecosystems may later become the source of modified natural selection pressures acting on other species”<sup>610</sup>.

This kind of resistance of an external reality (never absolute) is supposed to explain the transcendence of truth. It is not an absolute transcendence to the extent that we cannot think of absolutely independent truths (that is, without reference to a particular perspective) and of eternal truths: they can change for either justificatory reasons (e.g., the earth was supposed to be flat, but it is not), or changes of the same external raw material (e.g., we know that water is H<sub>2</sub>O but contingencies could definitively change its structure into H<sub>3</sub>O), and from our unavoidably internal perspective, we could never know which is the case.

Does Habermas adequately explain this realist effect, i.e. the resistance of an external reality? Habermas rightly acknowledges two uses of truth, one more committed to action and the other to discourse, but they are *vertical* uses. This is only half of the complexity involved in the notion of truth. The fact is that the resistance we experience in obtaining knowledge or engaging in practical activities (objectivity) is not always of the same degree. There are domains where truth faces a higher degree of resistance and others where the resistance is minimal.

---

<sup>607</sup> “Niche construction” refers to the process in which, for example, birds, spiders, and ants build nests, and humans create houses. For a more extensive definition, see Withagen & Wermeskerken 2010, p. 499.

<sup>608</sup> Day, Laland, & Odling-Smee, 2003, p. 87.

<sup>609</sup> Ivi, p. 90. I use “natural selection” in a “non-selectionist” way, rejecting the “environmental determinism” which forgets that animals’ utilisation, destruction and creation of elements of their respective environments are central elements in evolutionary dynamics, so that “animals don’t evolve so as to fit in a pre-existing environment” (Withagen & Wermeskerken 2010, pp. 489-490).

<sup>610</sup> Day, Laland, & Odling-Smee 2003, p. 90. This phenomenon is known as “ecosystem engineering”—that is, organisms’ creation, destruction or modification of habitats and/or modulation of the availability of resources to other species (Jones, Lawton, & Shachak 1994). Abiota are non-living factors influencing the characteristics of an ecosystem.

This is because not every domain of facts possesses the same degree of independence. For example, when we experience the resistance of social norms with respect to our desires, this is a less rigid kind of resistance, since we can try to change them (e.g by convincing, persuading, or forcing the other members of a community to conform to our expectations). Things are different when we experience the resistance of nature: we cannot force water to be H<sub>3</sub>O rather than H<sub>2</sub>O. Habermas seems to acknowledge this difference by differentiating moral rightness from truth. Still, the following question arises:

- (Q): How can we explain this difference if both truth and moral rightness are only *attitudes* that we can assume towards different domains (as Habermas has maintained since 1981)?<sup>611</sup>.

We can speak of truth in reference to nature as well as society: Is it true that water is H<sub>2</sub>O? Is it true that to be a king I first need to be a prince? Both propositions are *truth-apt* but in different ways, as I could easily change the truth conditions of the second; things are different with the first, where I can not force water to be different. I could only discover that I was *wrong* before. The point with (Q) is that what makes these truths different is not just the attitude but the *raw material* constituting the facts<sup>612</sup>. Is it possible to argue for this difference from a Kantian pragmatic approach? At first, it seems difficult to introduce this metaphysical claim into a post-metaphysical perspective. However, I think we should acknowledge this ontological difference to the extent that if we do not, then there might be consequences for the concept of truth.

It is important to point out that my criticism of Habermas's pragmatic realism is not the only one. Other objections have been raised against Habermas's pragmatic realism, mainly directed at the weak version of realism he defends. For instance, Luc Langlois focuses on identifying the problems of a theory of truth that, even if pragmatic, is still too committed to a communicative paradigm. He argues that Habermas's pragmatic concept of truth may make sense only if associated with the concept of truth as correspondence, weakly considered as a mere *adaequatio rei et intellectus*: when an "interpretative rupture" (*rupture interprétative*) takes place, we are left without words and feel the need for new ones, for more convincing, and for "more speaking" (*plus parlants*). This is the pursuit of more appropriate interpretations, a phenomenon that confirms the "linguistic limit of our experience of the world" (*la limite langagière de notre expérience du monde*)<sup>613</sup>. The lack of an authentic realist core in Habermas's theory is also at the basis of Hans Radder's criticism, which inspires his endorsement of a *referential* realism as a restricted form of realism. Here, the theoretical terms of the sciences refer to elements of a reality that is independent without the further implications of having to adhere to a correspondence theory of truth: "in this 'referential' realism, there is reference and possibly coreference to reality, but no correspondence"<sup>614</sup>.

<sup>611</sup> Here (Q) is used for "question".

<sup>612</sup> This is different from Huw Price's deflationist/expressivist approach to truth, where different kinds of facts are the result of different discourses about facts only. See Price 2011 and Engel's criticism in Engel 2015, p. 257.

<sup>613</sup> Langlois 2003, p. 580.

<sup>614</sup> Radder 2012, p. Xvii.

This referential dimension seems to be neglected by Habermas, who believes it to be a pragmatic fiction. In contrast, Radder takes seriously (or realistically) the notion of a referent without reducing it to a pragmatic necessity; in Radder's view, this phenomenon is not necessarily a "performatively indispensable fiction", as it is from the perspective of Habermas's naturalistic monism<sup>615</sup>. Finally, Steven Levine comes closest to answering my question by focusing his attention on the concept of objectivity, whose unsatisfactory formulation would signal the failure of Habermas's project of a diversification between objectivity's role in the objective and in the social world<sup>616</sup>.

### 2.3 Objectivity: Habermas's Ambiguity

In Habermas's perspective, the objective and social worlds are the only ones that can be linked to the idea of *universal* agreement about their contents<sup>617</sup>. Habermas speaks of objective worlds to the extent that in all cases where a world is implied, speakers are referring to a formal plan where their claims can be intersubjectively (and therefore trans-subjectively) judged and criticized. However, he ambiguously uses the adjective "objective" for both worlds and yet for only one of them at the same time. This is because in each world we can experience the resistance of different opinions, a resistance that could cause our claims to fail in meeting their goal of obtaining a consensus. Habermas's ambiguity in the use of the adjective "objective" is therefore a sign of his indecision between:

- (EQ): equalizing the ontological weight of both worlds; and
- (DV): attributing more *ontological weight* (or more objectivity) to the objective one<sup>618</sup>.

In fact, what he really acknowledges is the following:

- (EQ): all validity claims receive a discursive treatment that is "analogous to truth" (*wahrheitsanalog*): people orient themselves in *practical* discourses, as in *theoretical* ones, according to the idea of a "single right answer"<sup>619</sup>; and

---

<sup>615</sup> Ivi, p. 174. Radder refers to the "human-independence" of the referential dimension in the strong sense of "independent of the existence of human beings and/or their (scientific) knowledge". He asks if the ontological monism of Habermas's weak naturalism can take it into consideration (ivi, pp. 170-171). In fact, Habermas does not want to create a fracture between nature and culture as a possible openness to the fracture between reality and knowledge and, in turn, truth and justification.

<sup>616</sup> Levine 2010; Levine 2011.

<sup>617</sup> Cooke 1994, p. 32.

<sup>618</sup> This comes from his confrontation with Popper's *ontological* triad; see Habermas 1981, I, pp. 114-148, tr. it. pp. 143-169. (EQ) refers to "equalization" while (DV) stands for "division".

<sup>619</sup> Habermas 1999, p. 264, tr. it. p. 257.

- (DV): only the objective world “preserves the ontological meaning in the strict sense of a totality of entities”<sup>620</sup>.

The problem arises when (EQ) opens the door to either: (1) bringing the concept of truth too close to that of validity, deflating in a counterintuitive way its non-epistemic quality (i.e., its transcendence and its immutability with respect to justifications); or (2) bringing the concept of validity to close to that of truth, thus increasing, in an equally counterintuitive way, its *ontological burden*<sup>621</sup>. The problem is due to Habermas’s apparent refusal to sever the connection between truth and validity, which is useful for avoiding ideological drift (by keeping truth within the dialectic dynamic of the valid/invalid), but still cannot account for the fact that truth is a particular claim that takes its validity from both argumentative and non-discursive validation.

The point is that truth participates also in another dialectic game: the dialectic of the real and the unreal. Reality is a wider domain than that of validity, even if we can determine what is real only through validity claims. This is why truth is both linked to justifications and transcendent of them. With this in mind, in 1999, Habermas diversifies his concept of objectivity, pointing out that claims of moral validity lack the justification-transcendent weight of claims of truth because the first lacks the “ontological connotations” (*ontologische Konnotationen*) of truth claims<sup>622</sup>. The social world does not become “real” without the collaboration of moral actors, while the objective world possesses the connotation of “unavailability” (*Unverfügbarkeit*). If, in the first case, consensus (through justifications) serves to “motivate”, where justifications play an exhaustive role, in the second case, it serves to “ascertain states of facts”, where justifications play only a partial role<sup>623</sup>. In other words, even if “communication” is seen in both cases as a process where the speaker seeks to establish agreement with a partner “on something” (*über etwas*), this “something” is different between the social and objective worlds, with the latter having greater independence<sup>624</sup>. This can be read as a means of embracing a more ontologically committed concept of the world that depends not only on the attitude of the agent but also on the type of entities that are referred to. However, one could still ask:

- (Q) How could Habermas be open to this ontological commitment without diverging from his Kantian pragmatism?

To wit, how can we affirm an ontological differentiation if the only differences we can experience are between different attitudes? In fact, if (DV) follows from his promise of a realist turn<sup>625</sup>, his Kantian pragmatism is an obstacle for this same realist turn, further supporting (EQ) instead.

<sup>620</sup> Habermas 1981, I, p. 126, tr. it. p. 154.

<sup>621</sup> It is quite counter-intuitive to think of valid judgments that no one has ever thought of.

<sup>622</sup> Habermas 1999, p. 264 and 281, tr. it. p. 257 and 275.

<sup>623</sup> Ivi, p. 300, tr. it. p. 292.

<sup>624</sup> Habermas speaks of a “different material” (*anderen Stoff*) in the case of the objectivity of the objective world, with no further details (Habermas 1999, p. 295, tr. it. p. 288).

<sup>625</sup> Ivi, pp. 15-16, tr. it. pp. 11-12.

However, he affirms (DV) when he says that the social world doesn't become real without the collaboration of moral actors, while the objective world possesses the connotation of unavailability. Habermas opts for a pragmatic conception of truth in order to link truth to this complexity. The problem arises when it becomes clear that the concept of reality which Habermas refers to is that of a pragmatic *fiction*, useful for daily action. But a similar pragmatic fiction seems to be presupposed by our moral arguments too, where the idea of an ideal speech situation would play the same role as that of an external reality in explaining pragmatic failures within the sphere of the objective world. This pushes Habermas to adopt (EQ\*), a new pragmatic form of (EQ). As Levine says:

“it is unclear why the dogmatism of the lifeworld should only pertain to certainties about the objective world and not also to deep-seated assumptions about how to relate to other people, what emotional responses are appropriate, what is good or valuable, etc.”<sup>626</sup>.

In brief, within a pragmatic horizon, both external reality and the ideal speech situation are two fictions that work as useful devices for explanation of our daily practices. In this way, Habermas's pragmatic approach is the mark of an improvement with respect to the communicative approach, but it is also a failure with respect to the promise of realist turn. A better solution would involve stressing the difference between these two fictions by reference to the different degrees of objectivity that they entail as a consequence of the different *material* that they are made of.

### 3. Grasping Complexity

#### 3.1 Different Degrees of Objectivity

Despite his good intentions, Habermas's realist turn is not realist enough in order to make sense of a concept of truth that is far enough away from his concept of moral rightness (for which he maintains cognitivism but not realism). In fact, it seems that based on a Kantian pragmatic conception we cannot make sense of *ontological differences* if not in terms of mere *differences of attitudes*. However, even without pushing truth conditions to an absolute dimension, it is possible to argue for some realist adjustments of Habermas's pragmatic realism as a way out from (Q).

As emerging out of Habermas's three functions of language, reality as the sum of all possible facts is still epistemically conceived because of its contextual dependence on the lifeworld: reality is all that our lifeworld could allow us to access<sup>627</sup>. To the extent that:

---

<sup>626</sup> Levine 2010, p. 692.

<sup>627</sup> As a reminder, a non-epistemic conception would conceive of reality as the sum of all that there is *independently* of us.

- reality is a reality of facts;
- facts have to be conceived of as potentially embedded in propositions (be it from a more or less wide point of view of a researcher of our current community, or as from the ideally extended point of view of a future researcher or, finally, from that of a God's Eye point of view)<sup>628</sup>; and
- propositions are potentially true or false;

then we can talk of facts as actual or potential truths (depending on the point of view). This is because propositions are conceived of in terms of truth conditions; in other words, understanding a proposition is knowing its truth condition. However, Habermas rejects the idea of propositions, instead referring to sentences, since he sees the first as leading to the idea of *reified* truth conditions that are thus compromised by metaphysical realism under which they are absolutely independent from the speakers' perspectives and potentially unknowable (opening to door to scepticism)<sup>629</sup>.

Habermas does not directly acknowledge different degrees of objectivity. For Habermas, truth is still deeply "epistemically constrained"<sup>630</sup> and he is not open to the view of truth as (sometimes) "hinged on the world"<sup>631</sup>. If truth depends on recognition of the validity of a claim of truth, we should also remember that it also depends on how things really are, truth being transcendent with respect to epistemic validity. In this sense, truth is *also* non-epistemically constrained. Our *recognition* is a recognition of truth because of the epistemic resources of our lifeworld that allow us to access certain kinds of facts, depending on values, interests, and previously developed knowledge. However, this alone is not sufficient to make the recognition of truth different from the recognition of moral rightness or of expressive authenticity. What makes truth different is that in this case we recognize something that has its own structure independently from us: this *ontological structure* contributes, to the same degree of justifications, to the recognition of something as true (truth attribution).

Our lifeworld is the access condition to the world itself; as such, it is crucial for providing the substantial content of each formal world. However, it seems to me that it is the relationship between the lifeworld and what is *external* to it that creates different types of objectivity according to how external and internal (*lifeworldly*) components are intertwined in each fact or entity, i.e., according to the weight of external and internal components in each fact or entity. It is exactly this reference to external dimensions that Habermas should stress in order to make sense of different degrees of objectivity<sup>632</sup>.

---

<sup>628</sup> This is just to sketch the whole range of weak or strong realism (respectively a strongly epistemic, an epistemic and a non-epistemic version).

<sup>629</sup> Michael Dummett endorses an epistemic turn towards conditions of verifiability (or assertibility) in order to stress the need of the *recognition* of truth by speakers. Along these lines, Habermas prefers speaking of sentences and conditions of validity: reality is a reality of facts, facts are uttered in sentences, sentences are valid or invalid, and so facts are valid sentences. This shows that even by endorsing Habermas's refusal of truth conditions, the argument does not change.

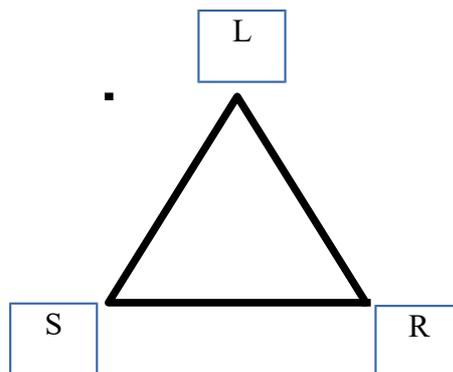
<sup>630</sup> Seeman 2004, p. 207.

<sup>631</sup> Zuidervaart 2012, pp. 2-3.

<sup>632</sup> It is worth noting that Apel (2003) sees the late Habermas as too committed to this external dimension.

In the broad use of the concept of truth, we deal with different degrees of objectivity; we experience different *degrees of resistance* coming from the particular object of recognition. This has to be conceived of as an experience of a different material rather than of mere different attitudes towards the same material. For this reason, I support Habermas's threefold ontology, but without dismissing the idea that ontological differences exist between different entities. Not all entities are on the same level of objectivity, even if we can access them only through a world-system. An ontological difference between different entities is what explains the different ontological connotations of the objective and social worlds. However, this is an *ideal* differentiation between two ideal poles to the extent that we deal with differences in *degrees of objectivity*. In our daily lives, we refer to entities which exhibit more or less resistance to our manipulation or interpretation.

Even if we can access facts only from the perspective and resources of our lifeworld, sometimes we deal with facts that are decreasingly dependent upon it and increasingly dependent upon nature (indicating a higher resistance to change)<sup>633</sup>. Even if the boundary between the objective and social world is nuanced, we cannot replace this ontological distinction with a merely pragmatic one. This would entail ignoring the fact that humans are both natural and cultural beings. Habermas does not want to forget about this conception of the human in his weak naturalism. Still, he does not take from this fact all of its consequences for the development of his theory of truth. If he acknowledges those natural/non-epistemic constraints underlying the actions and attitudes of individuals (since their contingent epistemic and lifeworldly condition is due also to natural evolution, which endorses constraints that do not depend on us), he should also make use of these constraints in his concept of truth, which would require a three-fold relation between subjects (S), the lifeworld (and communication) (L), and reality (R) which is not completely constructed (see the figure below). This means that our truths are due not only to our discursive acknowledgement and to our possibility to access them, but also to the fact that they refer to facts as they *really* are:




---

To me, it does not seem so. This commitment is exactly what Habermas still lacks.

<sup>633</sup> They are real, both the objects coming from the natural sciences (e.g., quarks, Dna) and from the social sciences (e.g., values, ideals, laws); only, they are real in different ways.

Habermas seems to acknowledge the force of (R) on (S) in the form of those limits that people encounter from their naturally having three different pragmatic interests (as he has been saying since the '60s)<sup>634</sup>. He also acknowledges the kind of *lifeworldly epistemic limits* due to (S)'s contingent epistemic resources. These are limits coming *from behind*. Habermas does not acknowledge that (R) also constrains our discourses about truth *from the front*, i.e. through the lifeworld which is only an *access* condition and not the arrival point where we can find the constraints of our truths. Here the lifeworld enables *external constraints* to come into view.

In his discursive theory of truth, the only meaning of objectivity Habermas had been using was as the experience of a discursive resistance, arising when our claims were faced with opposition from others. With his pragmatic turn, he acknowledges another side of the concept of objectivity, that is, the resistance we experience not only as speakers but also as actors. Even if we never cease to be speaker or actors, sometimes we act more as actors and sometimes we act more as speakers: when we ask each other for the reasons for our claims or actions, we are above all speakers (even if we are also acting); on the contrary, when we play football we are mainly acting but also tacitly speaking. In fact validity claims are actions (in the performative sense given by their being comprised of speech acts) and actions are based on potential claims of validity that the actor can make explicit in order to explain the reasons of his action. The difference is only in the different balance of the two aspects.

To the extent that both external reality and the ideal speech situation are pragmatic fictions, truth and moral rightness are still conceived by Habermas as facing the *same* resistance. But this generalization does not facilitate a realist turn; in other words, how can Habermas be a realist about truth without accepting a differentiated account of objectivity that would be able to explain this difference? It could be the case that Habermas does not want to establish this difference, since this might imply that he must acknowledge an ontological difference with respect to its referents, thus conflicting with his post-metaphysical attitude which prohibits the assumption of differences that are not (internal) differences of attitude. Furthermore, as a way of avoiding ideology, he does not want to separate truth from the dialectical game of truth and falsity. But is a realist concept of truth really incompatible with this critical theory's requirements? In other words, is acknowledging that the dialectic of the real and the unreal is not always completely coinciding with the dialectic of valid and the invalid necessarily problematic for a critical social theory?

I think that it isn't. Developing a *differentiated account of objectivity* can still keep truth within the epistemic dialectic of true and false investigations (as critical theory demands), while still acknowledging differences in the referred facts. In this light, what is important is recognizing the differences among the material we are referring to each time, but without going too far and speaking of absolutely transcendental truth conditions. Truth conditions are always epistemically dependent on the evolution of the lifeworld's scope, even if the facts that occur *sometimes* are not. However, the objectivity of truth conditions has to be *stratified* in terms of more or less epistemic objectivity (and, vice versa, in terms of more or less non-epistemic objectivity), according to the type of fact we are referring to.

---

<sup>634</sup> His weak naturalism picks up this idea again, which was clouded (but not deleted) by the idea of their communicative unfolding.

Truth conditions are not all on the same level: they are sometimes more and sometimes less independent. There is always an important role played by values, conventions, linguistic structures, hypotheses, and methodological rules, but sometimes these factors have more or less of a determinant role (i.e., in determining truth in a particular situation). In some cases, observation plays a greater role than the conceptual framework itself (which never ceases to be influential).

What is the case depends on how “close to the experience’s world” is the considered issue in each case under analysis<sup>635</sup>. Habermas's idea of truth as operating via a circular-*vertical* process is a valuable idea, but it should be complemented by a *horizontal* differentiation which diversifies the vertical relationship between truth and justification according to each particular domain (where some domains are more or less epistemically constrained). Objectivity is a product of both internal and external factors (i.e. epistemics and non-epistemics). As internal factors, we may identify the lifeworld as the grounding reserve of meanings and ideas which are at the basis of the same three-world process of differentiation: people must first be part of a lifeworld in order to access the three-world system (and so the external reality from an epistemological point of view)<sup>636</sup>. However, we cannot think of the opposition of the other members of the same lifeworld as sufficient for explaining all of the objectivity that we experience in our daily (as well as theoretical) lives. Sometimes, we face a dimension that is external not only to our *thematized* lifeworld but also to the *athematic* side of the lifeworld<sup>637</sup>. This is because we move in:

1. a threefold system of worlds (the epistemic level);
2. in a lifeworld as the horizon of what is conceivable inside the three worlds (the ontological level); and
3. in a non-epistemic external dimension (the ontic level).

The non-epistemic dimension is a perspectival category, and it is a matter of degree. There is a way in which what is non-epistemic—that exists independently of our epistemic frameworks and lifeworlds—could push back against our epistemic frameworks and lifeworlds, but it is an indirect pushing.

In particular, what constitutes the difference in the degrees of objectivity of what we experience is the particular mix between the degree of ontic and ontological ingredients—that is, the *degree of pressure* from the non-epistemic side. Where the first degree is more thus we experience an higher degree of objectivity. This holds for both the social and the objective worlds; the difference, generally speaking, is that the objective world is composed of entities characterised by a major degree of *onticity*.

---

<sup>635</sup> Parrini 2015a, p. 63.

<sup>636</sup> Of course every day, since the first of our days, we have been part of the external reality (even if we never approach to it from an epistemological attitude when we are infants).

<sup>637</sup> A lifeworld is made of an “athematic” knowledge that can be made “thematic” according to situational needs. The lifeworld cannot be completely thematised all at once; this would give rise to a paradoxical situation in which speakers judge their own perspective from any other possible perspective. The “athematic” knowledge could be considered as a softer degree of non-epistemicity (as I define it).

The social world, on the contrary, is made up of entities whose components are more dependent on the lifeworld. For example, water boils at a determined temperature, a point that can be described by different thermal systems, but water boils only at one temperature point (objective world). This is a kind of constraint that does not depend on us. Furthermore, what makes water H<sub>2</sub>O rather than H<sub>3</sub>O does not depend on us.

On the other hand, language and communication create a certain degree of freedom in human organisation and coordination—a freedom that has more to do with the social world, where language has a more constitutive (rather than descriptive) role<sup>638</sup>. This greater degree of freedom characterises the weaker degree of objectivity of the social world, together with its resulting higher degree of conflict due to the fact that everyone tries to find a consensus or a compromise that best suits his/her needs. Each world deals with a non-epistemic dimension, except that it is dealt with by these respective worlds in different ways, each of which more or less committed to non-epistemic constraints. For instance, the social world floats at a different level with respect to the objective world. It is the weaving between construction and discovery that is different between cases.

Maeve Cooke's perspective on this theme is of particular interest. She notices that before the realist turn, Habermas defined both truth and justice as the outcome of argumentation conducted under ideal justificatory conditions: “Their context-transcendent validity was deemed to be *constructed* by way of the argumentative exchange of reasons under the conditions of ideal speech situation”<sup>639</sup>. In Cooke’s view, he continues to defend a constructivist view of justice, but has now abandoned the claim that truth is the outcome of an idealized rational consensus<sup>640</sup>. As an alternative, she opts in favour of a gap for the social world too, gap that is ineliminable between the current representation and the real interests animating the idea of a good society (characterizing a particular context). However, this gap should not be conceived of as absolute, because if it were deemed invariable, all current representations of the transcendent object would be equally adequate (as well as inadequate). Instead, she suggests that Habermas modify his account of moral reasoning “in ways that would bring it into line with his account of argumentation in the domain of truth”<sup>641</sup>. According to Cooke:

“Habermas could [revise] his account of moral validity along the lines of his revised account of truth. This would entail introducing an ineliminable gap between the transcendent moral object and its particular articulations”<sup>642</sup>.

---

<sup>638</sup> Where the justificatory process is ruled mostly by reasons, we cannot aim at univocal (*eindeutigen*) results (Habermas 1999, p. 307, tr. it. pp. 299-300). In the objective world too, language and communication play a great role by providing us the epistemic approach which is needed to state a fact.

<sup>639</sup> Cooke 2006a, p. 107.

<sup>640</sup> Ibid. His abandonment of such a position is linked to a changed status of the concept of the ideal speech situation: “Habermas now accepts, at least in the case of truth, that the idea of agreement reached under ideal justificatory conditions cannot function as a standard for assessing consensus”, meaning that the agreement reached under these conditions “is not a *criterion* of truth”, but works only as a “regulative idea” (Ivi, p. 112).

<sup>641</sup> Ivi, pp. 157-177.

<sup>642</sup> Ivi, p. 197.

What is needed, then, is reference to an idea of a “recalcitrant reality” in order to make sense of the context-transcending aspect of validity claims for both the social and objective world. However, Habermas himself does not do this because he wants to avoid ontologising the interests; he therefore argues that the interests have to be constructed by way of the exchange of arguments in moral discourse<sup>643</sup>.

In Cooke’s view, however, “Revising his moral theory [...] would enable him to avoid the position that the realm of morality is produced in moral discourse, which leads to the counterintuitive position that moral insight is acquired only through the discursive exchange of arguments”<sup>644</sup>. In Habermas’s view, it therefore appears as though moral reality has no independence from argumentation. I could agree with Cooke about the need to provide a non-epistemic dimension for the social world too; only, I think that while doing so, we should never erase the difference of ontological weight between the social and the objective world, the latter being characterized by stronger non-epistemic resistance than the first. Still, I think that Habermas might need to follow the line suggested by Cooke while also providing an adequately strong concept of the objective world, since his is still unsatisfactory (contrary to Cooke’s idea).

However, any way that we conceive of the social world does not affect the character of the objective world. In fact, if the social world is conceived of in a weaker realist way, as Habermas sees it, or if it is conceived as subjected to the same non-epistemic pressures of the objective world, as Cooke suggests, then neither influences the need to conceive of the objective world in a realist way (as committed to a non-epistemic dimension). My criticism of Habermas’s objective world is not affected by any particular conception of the social world.

### 3.2 Re-presenting Representationalism

When a belief is proven to be true after confirmation coming from the descent level (see Habermas’s Janus-faced theory of truth as I have presented it above), its truth does not only depend on its pragmatic success but sometimes more and sometimes less on its ability to represent how things really are. The *degree of representativeness* implied in our concept of truth depends on the domain we are operating within. If we cannot deny that correct descriptions can be useful for successful actions, then we should not conflate the pragmatic and semantic dimensions, thus muddling the important difference between them. Not every correct description is supposed to have pragmatic repercussions; in other words, our description doesn’t always aim primarily at any pragmatic repercussions, but our pragmatic-cognitive objectives always embed representational knowledge. Habermas’s long-standing anti-representationalism (which views language as not primarily devoted to representing states of affairs but to find an agreement with others) is one of the difficulties involved in making this view consistent with Habermas’s philosophy<sup>645</sup>.

---

<sup>643</sup> Ivi, p. 184.

<sup>644</sup> Ivi, p. 185.

<sup>645</sup> Rorty (1988) defines the supporter of representationalism as one who sees the essential feature of language as its possibility to represent how things are. See also Rorty 1979. For extended discussion, see Marchetti 2008, pp. 13-54.

A productive approach would be to exploit Habermas's late account of weak representationalism, which he provides when he tries to "balance" (*einzuebnen*) the hierarchy between the two main objectives of language: communication and representation<sup>646</sup>. Here, he separates the semantic and the pragmatic functions of language within the expressive function.

His idea has always been that communication is prioritized to the extent that to represent content, we first need communication (e.g., in the form of background agreement), but to communicate, we do not need representation<sup>647</sup>. It may now seem as though he wants to release truth conditions from the *conditions of communication-communicability*. Recently, Habermas has started to open up to the view of assertions as "special cases" of sentences, that is, as special cases of the prior communicative use of language. Their being special relies on the fact that in these cases they are sufficient for formal-semantic analysis, even if it is still true that even if "one understands epistemically used propositional sentences if one knows their truth conditions", this only happens on the basis of prior agreement (that is itself potentially explicable)<sup>648</sup>. In a cognitive attitude, Habermas believes that the following takes place:

"for purposes of pure representation we abstract from how the propositional *sentence* is embedded in a speech act; in other words, we disregard the possible communicative situation in which a speaker would *assert* the proposition 'p' with the aim of finding agreement with an addressee"<sup>649</sup>.

The independence claimed for the semantic function of language allows for the possibility of a revision of the very expressive function (feedback) that makes representation and communication possible. This *revision* has to be based on true knowledge of how things really are in order to be all but a casual evolution. In this case, epistemological inquiry aims at providing a precise "knowledge of the world" (*Weltwissen*), the world as accessed through the expressive function, considered as a condition of the revision of "linguistic knowledge" (*Sprachwissen*) in an adaptive direction<sup>650</sup>.

However, Habermas is still so worried about naturalism that he is unlikely to accept my suggestion to see truth as an adaptive tool, and that knowing the world *realistically* is the first way to avoid mistakes, thus providing clues for evolutionary directions. His attempt to recover the semantic aspects of language together with his weak naturalism and his pragmatic realism could also be declined according to stronger realist claims, as I suggest, still avoiding the problems of naturalistic reductionism, i.e. avoiding the absolute interpretation of merely perspectival results. As language is the species-specific adaptive tool that evolution has provided us with, inside the language is truth which plays this central adaptive role by making use of representations.

<sup>646</sup> Habermas 1999, p. 9, tr. it. p. 5.

<sup>647</sup> We use language on a daily basis both to communicate and to represent certain things. However, in our daily practices, we never deal with the expressive function directly, as it is instead a condition of possibility for the other two functions.

<sup>648</sup> Cooke; Habermas 1998, pp. 317-318.

<sup>649</sup> Ibid.

<sup>650</sup> Habermas 2005, p. 77, tr. it. p. 91. The author speaks of an "obstinacy" (*Eigensinn*) of the representative function of language (ivi, p. 78, tr. it. p. 92).

The representations themselves must be as objective as possible (asymptotically tending to be value-free) in order to be as accurate as possible and, in turn, useful for adaptation. Here, language *as representative* seems to be the advantageous feature for human life and survival; the pragmatic function that was central in Habermas's work in the '80s now only plays the role of connecting the disclosing and the semantic-representative functions.

The problem is that the independence that Habermas attributes to truth and representations does not find confirmation in his theory of truth, given that it is heavily pragmatic in a way that obscures this distinction. He could extend the role of representation, i.e., extending the autonomy of the constraints we find while dealing with truth as not-merely-epistemic. In my view, a successful way out of this trap consists of acknowledging the different degrees of objectivity as linked to different degrees of representative use of language. This degree is minimal in activities primarily aimed at consensus. The clear example here is the normative attitude of speakers which reaches its maximum when directed towards the social world. On the contrary, the degree of representativeness is higher in primarily representative activities like those that we endorse in an objectifying attitude and – even more – when we assume this attitude towards the objective world.

To wit, Habermas refers to objective, subjective and social both as pragmatic and communicative attitudes that a subject can assume (in order to differently approach the same event or object) and as different ontological realms. Thus it seems that a pragmatic and an ontological approach are both present in Habermas's theory<sup>651</sup>. I think he should stress the second to develop his account of truth in a realist way. I see no problem in that for the coherence of his whole perspective: the two perspectives intersect smoothly. In fact, a subject can assume an objective/descriptive, subjective/expressive or normative attitude towards an objective, social or subjective reality. We can refer e.g. to nature in the descriptive attitude of natural sciences (true/false, effective/ineffective), in the normative attitude of a subject who want to judge a natural order with respect to a value (right/wrong) and in the expressive attitude of an artist (beautiful/ugly).

The distinction between higher and lower degree of representativeness is never a clear distinction, given that all of the uses of language must be working together to improve the adaptive success of the lifeworld: the point is that Habermas seems to ignore the sufficient degree of respectability of strong objectivity in the objective world, mainly related to representative uses of language. In a nutshell, our representations are always communicatively imbued and made possible by language in its expressive function (endorsing reference to values and conventions), but sometimes representations are more or less autonomous<sup>652</sup>.

---

<sup>651</sup> This is true especially after his problematization between two types of objectivity.

<sup>652</sup> This view differs from Rorty's *global* anti-representationalism (according to which in every part of culture we are in touch with reality through causal relations, but never also through representing it), honouring instead the complexity of human practices and judgments as sometimes more and sometimes less committed to more or less independent states of affairs that are always causally connected to reality. This is Rorty's Darwinism of 1993 (p. 447), usually reduced to an anti-realist ingredient in his debates with Hilary Putnam. However, I think we can consistently accept it while holding a (sometimes) representationalist conception of language, even if imbued with internal and lifeworldly representations. Here, truth is only a part of a more general Darwinist conception of knowledge in the broad sense. Therefore, truth possesses a kind of internal normativity, even if being

### 3.3 Conclusion

After an overview on the concepts of realism and truth, a historical and theoretical excursus on Habermas's philosophy, and a critical evaluation of his last "realist" turn, we can now ask, "What is truth?". Fundamentally speaking, truth is a formal-anthropological-adaptive device and, given the complexity of our lives, it connects us with different facts, each with its own degree of objectivity.

Habermas does not fully acknowledge the complexity that is instilled upon the concept of truth through the concept of objectivity. The complexity internal to our lifeworld, mirrored in our uses of truth and in our experiences of different kinds of objectivity, makes us think of truth as *many*, while the unity of the lifeworld and its chief adaptive goal makes us think of truth as *one*. The fact is that, beyond appearances, truth is one (a norm of evolution) while it deals with different facts with different degrees of objectivity. In fact, if a strong alethic pluralism (e.g. Michael Lynch's one) would lead us to inflate the metaphysical problems that are linked to the idea of truth<sup>653</sup>, only a "factual pluralism" could rescue us from the problems by taking into account the complexity related to the concept of truth and objectivity<sup>654</sup>. To pick up once again the issue leading to the development of this work, we can now ask ourselves again: "Is reality based on truths, or are truths based on reality?" The answer is that just as we have many truths, we have many kinds of facts, i.e. many realities, and thus the better question is whether realities are based on truths, or truths are based on reality. The answer depends on the reality we refer to. For some, the burden relies more heavily on non-epistemic factors, and for others, the burden leans more to the epistemic side, e.g. on truths we are already sure of (post-metaphysically sure). Truth, as a formal-inferential-adaptive device, is also experienced as a *regulative* idea. This related to Habermas's concerns for critical theory:

"Truth is not a fact to be revealed or discovered, but a task to which we all are called to 'democratically' contribute because conquering it comes through openness to experience and critical-rational discussion, the widest possible, of the different intellectual and cultural perspectives"<sup>655</sup>.

The reason for this "Janus-faced" nature of truth (as both an adaptive device and a regulative idea) is that to work in an adaptive way, it needs to be used in its purest form, i.e. cleansed from influences, dogmas, and limitations of the communicative process, as Habermas highlights well in his work. The formal character of this conception is effectively explained through an example provided by Simon Blackburn, from which it is revealed that even if truth-conditions are contextual, the constraints, even if only contextually accessed, are not contextual *in the same sense* as their access conditions:

---

(bottom line) an evolutionary device.

<sup>653</sup> In a pluralist account of truth (rather than of facts), it becomes difficult to conceptualize of truth as one and as many.

<sup>654</sup> Engel 2015, p. 264.

<sup>655</sup> Parrini 2011, p. 57.

“If you are at one place you see the end of the rainbow in one field, and if I am in a different place I see it in a different field, and neither of us is in the least at fault. For that very reason, there is no one true place for the rainbow”<sup>656</sup>.

Constraints cannot be seen as absolutes anymore (post-metaphysical thinking), but they can be conceived of as transcending our access within the lifeworld because they come (at least partially) from a reality that is *out there* (which makes itself present more or less depending on the accepted domain of facts)<sup>657</sup>. We have the idea of truth conditions as more and more transcendent because the constraints our truth receives from reality (as complementary to those coming from our contingent access conditions to reality) can be grasped also (or even better) from more transcendental positions. Working to grasp such truths means working to reach and create a broader context which would allow, in this case, for the combination of the two points of view, and so locating the rain in a position that transcends both perspectives.

This seems to me to be an effective way of reconciling a realist conception of truth as transcendent and objective with the epistemological objective of critical theory, which sets truth at the core of the dialectical game of validity. Part of the constraints on the facts that truth refers to are not coming from within the lifeworld, even if accessed only through it<sup>658</sup>. Critical theory is necessary if we aim at the progress of our lifeworld (to increase its truths); critical theory is not incompatible with an idea of reality as at least partially Ready-Made. Thus, why should we think that these constraints operate only in the background of subjective life (as transcendental conditions) and not also in the foreground where a concept of truth is constrained in not-merely-epistemic ways? Even if the notion of a constraint needs a reference to a particular perspective (from which the constraint is experienced), given that it is a relational concept, we can easily figure out structures of a non-epistemic reality that are out there even if there would be no lifeworld from which to access or experience them.

---

<sup>656</sup> Blackburn 2005, p. 35.

<sup>657</sup> The available epistemic conditions provided by the lifeworld do not play a “constitutive” role for every truth, playing sometimes a merely “descriptive” one (Searle 1969, p. 34). These two roles are two ideal poles that we never meet in their pure form, dealing instead with their mixed form. Even if we can access facts only from within our own lifeworld’s perspective and resources, sometimes we deal with facts that are more or less dependent on it.

<sup>658</sup> We can conceive of the lifeworld as Janus-faced, that is, as related on the one hand to a reality to which it needs to adapt, and on the other hand to the internal communicative and pragmatic activities that it enables. The lifeworld, as a resource of meanings and tools that are useful in daily practices (among which the search for true knowledge is only one activity), needs to face not only internal coherence but also external adaptation, with the first aiming at the second. This helps in the explanation of the evolution of language’s scope as evolving for both *internal* reasons (learning *within* a lifeworld) and *external* motives (learning *about* the lifeworld).



## Bibliography

### Habermas's Works

- HABERMAS 1958: J. Habermas, *Der befremdliche Mythos: Reduktion oder Evokation?*, «Philosophische Rundschau», 6 (3-4), pp. 215-228
- HABERMAS 1963: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterland, Neuwied-Berlin 1963/78; tr. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969
- HABERMAS 1963a: “Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln”, in HABERMAS 1963, pp. 9-47; tr. it. “La difficile mediazione tra teoria e prassi”, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 29-75
- HABERMAS 1963b: “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”, in HABERMAS 1963, pp. 228-289; tr. it. “Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica”, in *Prassi politica e teoria critica della società*, pp. 301-366
- HABERMAS 1963c: “Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilization”, in HABERMAS 1963, pp. 307-335; tr. it. “Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata”, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, pp. 77-104
- HABERMAS 1964: *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 16 (4), pp. 635-659; tr. it. “Contro la riduzione positivista del razionalismo”, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, pp. 133-161
- HABERMAS 1965: “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno”, in E. Topitsch (hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Kiepenheuer & Witsch, Berlin-Köln pp. 291-311; tr. it. “Epistemologia analitica e dialettica”, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, pp. 105-132
- HABERMAS 1965a: *Erkenntnis und Interesse*, «Merkur», 213 (12), pp. 1139-1153; tr. it. “Conoscenza e interesse”, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, pp. 43-58
- HABERMAS 1968: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 2012
- HABERMAS 1968a: “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jeneser Philosophie des Geistes”, in Id., *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, pp. 9-47; tr. it. *Lavoro e Interazione*, Feltrinelli, Milano 1975

- HABERMAS 1970: “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, in HABERMAS 1984, pp. 11-126; tr. ing. parz. “Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology”, in B. Fultner (ed.), *On the Pragmatics of Social Interaction: preliminary studies in the theory of communicative action*, MIT Press, Cambridge 2001, pp. 3-127
- HABERMAS, LUHMANN 1971: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Etas Kompass, Milano 1973
- HABERMAS 1971a: K. Apel, G. Gadamer, J. Habermas, R. Bubner, (hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brascia 1979
- HABERMAS 1972: “Wahrheitstheorien”, in HABERMAS 1984, pp. 127-186; tr. it. parz. “Discorso e verità”, in *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 319-343
- HABERMAS 1973: “Der Universalität der Hermeneutik”, in Id., *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 120-159; tr. it. “La pretesa di universalità dell'ermeneutica”, in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 281-318
- HABERMAS 1976: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979
- HABERMAS 1976a: “Was heißt Universalpragmatik”, in HABERMAS 1984, pp. 353-440; tr. ing. “What Is Universal Pragmatics?” In COOKE, HABERMAS 1998, pp. 21-104
- HABERMAS 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., I-II; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, I-II, Il Mulino, Bologna 1986
- HABERMAS 1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2009
- HABERMAS 1984: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. parz. *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980
- HABERMAS 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987

- HABERMAS 1988: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 2006
- HABERMAS 1988a: “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität”, in HABERMAS 1988, pp. 187-241; tr. it. “Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead”, in HABERMAS 1988, pp. 184-236
- HABERMAS 1988b: “Zur Kritik der Bedeutungstheorie”, in HABERMAS 1988, pp. 105-135; tr. it. “Per la critica della teoria del significato”, in HABERMAS 1988, pp. 103-133
- HABERMAS 1988c: “Bemerkungen zu J. Searles 'Meaning, Communication, and Representation'”, in HABERMAS 1988, pp. 136-149; tr. it. “Annotazioni su 'meaning, communication and representation' di John Searle”, in HABERMAS 1988, pp. 134-147
- HABERMAS 1988d: “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt”, in HABERMAS 1988, pp. 63-104; tr. it. “Azioni, atti linguistici, interazione mediata linguisticamente e mondo della vita”, in HABERMAS 1988, pp. 59-102
- HABERMAS 1988e: “Metaphysik nach Kant”, in HABERMAS 1988, pp. 18-34; tr. it. “La metafisica dopo Kant”, in HABERMAS 1988, pp. 14-30
- HABERMAS 1988f: “Motive nachmetaphysischen Denkens”, in HABERMAS 1988, pp. 35-60; tr. it. “Motivi del pensiero post-metafisico”, in HABERMAS 1988, pp. 31-55
- HABERMAS 1988g: “Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen”, in HABERMAS 1988, pp. 153-186; tr. it. “L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci”, in HABERMAS 1988, pp. 151-183
- HABERMAS 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996
- HABERMAS 1996: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2013
- HABERMAS 1997: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2009

- HABERMAS 1999: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001
- HABERMAS 2002: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2010
- HABERMAS 2005: “Die intersubjektive Verfassung des normengeleiteten Geistes”, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 15-105; tr. it. *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007
- HABERMAS 2005a: “‘Ich selber bin ja ein Stück Natur’. Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft”, in Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, pp. 187-215; tr. it. “‘Ma sono anch'io un pezzo di natura’. Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità”, in *La condizione intersoggettiva*, pp. 83-110
- HABERMAS 2005b: “Freiheit und Determinismus”, in Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, pp. 155-186; tr. it. “Libertà e determinismo”, in *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari 2008, pp. 53-74
- HABERMAS 2007: *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will. How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*, «Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action», 10 (1), pp. 13-50
- HABERMAS 2012: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Bari 2015.

#### Other Works

- ALBINUS 2013: L. Albinus, *Can Science Cope with More Than One World? A Cross-Reading of Habermas, Popper, and Searle*, «Journal for General Philosophy of Science», 44 (1), pp. 3-20
- BAGHRAMIAN 2005: M. Baghramian, *Relativism*, Routledge & Kegan Paul, London
- BAGHRAMIAN 2008: “From Realism Back to Realism”: Putnam's Long Journey, «Philosophical Topics», 36 (1), pp. 17-35
- BIANCHIN 1995: M. Bianchin, *Ragione e linguaggio. Ermeneutica, epistemologia e teoria critica in Jürgen Habermas*, Guerini, Milano

- BLACKBURN 2005: S. Blackburn, *Truth. A Guide for the Perplexed*, Penguin Books, London
- BOGHOSSIAN 2006: P. Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma
- BRANDOM 2000: R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Basil Blackwell, Oxford
- BRUBAKER 1984: R. Brubaker, *The Limits of Rationality: an Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Allen & Unwin, London; tr. it. *I limiti della razionalità: un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*, Armando, Roma
- BUBNER 1982: R. Bubner, "Habermas's Concept of Critical Theory", in THOMPSON, HELD 1982, pp. 42-56
- CAPUTO 2015: S. Caputo, *Verità*, Laterza, Roma-Bari
- COLIVA 2009: A. Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Bari
- CONIGLIARO 2007: F. Conigliaro, *Proceduralità e trascendenza in J. Habermas. Una tensione contemporanea e il suo significato antropologico, etico e politico*, Giunti, Firenze
- COOKE 1992: M. Cooke, *Habermas, Autonomy and the Identity of the Self*, «Philosophy and Social Criticism», 18 (3–4), 1992, pp. 269–291
- COOKE 1994: *Language and Reason. A study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press, Cambridge
- COOKE, HABERMAS 1998: (ed.) *On the Pragmatics of Communication*, MIT Press, Cambridge
- COOKE 2001a: *Meaning and Truth in Habermas's Pragmatics*, «European Journal of Philosophy», 9 (1), pp. 1-23
- COOKE 2001b: *Socio-Cultural Learning as a 'Transcendental Fact': Habermas's Postmetaphysical Perspective*, «International Journal of Philosophical Studies», 9 (1), pp. 63-83
- COOKE 2002: *Argumentation and Transformation*, «Argumentation», 16 (1), pp. 79-108
- COOKE 2006: *Resurrecting Rationality of Ideology Critique: Reflections on Laclau on Ideology*, «Constellations», 13 (1), pp. 5-20
- COOKE 2006a: *Re-Presenting the Good Society*, MIT Press, Cambridge

- CORCHIA 2010: L. Corchia, *La logica dei processi culturali. Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia*, ECIG, Genova 2010
- COZZO 1989: C. Cozzo, *Realismi: una mappa concettuale*, <http://w3.uniroma1.it/home/real.pdf>.
- C. D. WRIGHT 2012: *Is pluralism about truth inherently insable?*, «Philosophical Studies», 159 (1), pp. 89-105
- D'AGOSTINI 2011: F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino
- DAY, LALAND, ODLING-SMEE 2003: R. L. Day, K. N. Laland, J. Odling-Smee, *Rethinking Adaptation: The Niche-Construction Perspective*, «Perspectives in Biology and Medicine», 46 (1), pp. 80–95
- DAVIDSON 1974: D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 47, pp. 5-20; tr. it. “Sull'idea stessa di schema concettuale”, in Id., *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 263-282
- DE CARO 2009: M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari
- DE CARO, FERRARIS 2011: M. De Caro, M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino
- DE CARO 2011: “La duplicità del realismo”, in DE CARO, FERRARIS 2011, pp. 21-38
- DELL'UTRI 1992: M. Dell'Utri, *Le vie del realismo. Verità, Linguaggio e conoscenza in Hilary Putnam*, FrancoAngeli, Milano
- DELL'UTRI 1996: *Il falso specchio. Teorie della verità nella filosofia analitica*, ETS, Pisa
- DELL'UTRI 2004: *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, Quodlibet Studio, Macerata
- DELL'UTRI 2015: “Ontologia pragmatica”, in LECIS, BUSACCHI, SALIS 2015, pp. 53-64
- DOSTIE PROULX 2012: P. L. Dostie Proulx, *Réalisme et Vérité: le débat entre Habermas et Rorty*, L'Harmattan, Parigi
- EDWARDS 2008: D. Edwards, *How to Solve the Problem of Mixed Conjunctions*, «Analysis», 68 (2), pp. 143-149
- EDWARDS 2012: “Pluralist Theories of Truth”, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/plur-tru/>.

- ENGEL, RORTY 2005: P. Engel, R. Rorty, *À quoi bon la vérité?*, Grasset, Paris 2005; tr. it. *A cosa serve la verità?*, Il Mulino, Bologna 2007
- ENGEL 2015: "Against Truth Pluralism", in LECIS, BUSACCHI, SALIS 2015, pp. 249-266
- FERBER 1994: R. Ferber, *Philosophische Grundbegriffe*, C. H. Beck, Munchen; tr. it. *Concetti fondamentali della filosofia I*, Einaudi, Torino 2009
- FERRETTI 2005: F. Ferretti, "Funzioni e genesi del linguaggio", in GAMBARARA, FERRETTI 2005, pp. 3-33
- GAMBARARA, FERRETTI 2005: D. Gambarara, F. Ferretti (a cura di), *Comunicazione e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari
- GAMBARARA 2005: D. Gambarara, "Comunicazione, cognizione, socialità", in GAMBARARA, FERRETTI 2005, pp. 191-235
- GIOVAGNOLI 2000: R. Giovagnoli, *Habermas: agire comunicativo e Lebenswelt*, Carocci, Roma
- GROVER 2013: D. Grover, "On Describing the World", in PEDERSEN, WRIGH 2013, pp. 263-277
- HELLER 1982: A. Heller, "Habermas and Marxism", in THOMPSON, HELD 1982, pp. 21-41
- HENDLEY 2006: S. Hendley, *Habermas between Metaphysical and Natural Realism*, «International Journal of Philosophical Studies», 14 (4), pp. 521-537
- HESSE 1973: M. Hesse, *In Defence of Objectivity*, «Proceedings of the British Academy», 58, pp. 275-292
- HESSE 1982: "Science ad Objectivity", in THOMPSON, HELD 1982, pp. 98-115
- HINZEN 2013: W. Hinzen, "Naturalizing Pluralism about Truth", in PEDERSEN, WRIGHT 2013, pp. 213-237
- ITALIA 2014: S. Italia, *Un tentativo di salvare il libero arbitrio. Il pragmatismo kantiano di Jürgen Habermas*, «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 5 (2), pp. 221-239
- ITALIA 2015: *L'approccio comunicativo di Jürgen Habermas alla percezione*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 9 (2), pp. 14-28
- IZZO 2005: A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico. I contemporanei*, Il Mulino, Bologna

- LAFONT 1993: C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press, Cambridge
- LANGLOIS 2003: L. Langlois, *Habermas et la question de la vérité*, «Archives de Philosophie», 3 (66), pp. 563-583
- LECIS 2004: P. L. Lecis, *Cultura, mente, società. Habermas, Popper e le strutture dell'universo culturale*, FrancoAngeli, Milano
- LECIS, BUSACCHI, SALIS 2015: Lecis P.L., Busacchi V., Salis P., (a cura di), *Realtà, verità, rappresentazione*, FrancoAngeli, Milano 2015
- LEVINE 2010: S. Levine, *Habermas, Kantian pragmatism, and truth*, «Philosophy and Social Criticism», 36 (6), pp. 677-695
- LEVINE 2011: *Truth and Moral Validity: on Habermas' Domesticated Pragmatism*, «Constellations», 18 (2), pp. 244-259
- LYNCH 2001: M. Lynch, *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge (1998)
- LYNCH 2004: *True to Life. Why Truth Matters*, MIT Press, Cambridge 2004; tr. it. *La verità e i suoi nemici*, Cortina, Milano 2007
- LYNCH 2009: *Truth as One and Many*, Oxford University Press, New York
- LYNCH 2012: *The Many Faces of Truth: A Response to Some Critics*, «International Journal of Philosophical Studies», 20 (02), pp. 255-269
- LYNCH 2013: "Three Questions for Truth Pluralism", in PEDERSEN, WRIGHT 2013, pp. 21-41
- MARCHETTI 2008: G. Marchetti, *Verità e valori, tra pragmatismo e filosofia analitica*, Mimesis, Milano-Udine
- MARCONI 1999: D. Marconi, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Utet, Torino
- MARCONI 2007: *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino
- MARVAN 2012: T. Marvan, *Searle on External Realism and "Privileged Conceptual Scheme"*, «Organon F», 19 (2), pp. 31-39

- MARX 1845: K. Marx, "Thesen über Feuerbach", prima edizione in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888; tr. it. "Tesi su Feuerbach", in *Marx Engels Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V
- MAZZOCCHIO 2011: F. Mazzocchio, *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K. -O. Apel*, Mimesis, Milano-Udine
- MOLLICCHI 2012: S. Mollicchi, *Politica, verità e consenso. Saggio su Habermas e Putnam*, ETS, Pisa
- OTTMANN 1982: H. Ottmann, "Cognitive Interests and Self-Reflection", in THOMPSON, HELD 1982, pp. 79-97
- PAGNINI 1995: A. Pagnini, *Realismo/Antirealismo. Aspetti del dibattito epistemologico contemporaneo*, La Nuova Italia, Scandicci
- PAGNINI 1995a: "Realismi, Antirealismi e Oltre", in PAGNINI 1995, pp. 1-20
- PAGNINI 1995b: *Teoria della conoscenza*, Utet, Torino
- PANDOLFO 2010: A. Pandolfo, *Le regole dell'intesa. Attraverso Habermas, uno studio sulla normatività umana*, ETS, Pisa
- PARRINI 2002: P. Parrini, *Sapere e interpretare. Per una filosofia e un'oggettività senza fondamenti*, Guerini e Associati, Milano
- PARRINI 2011: *Il valore della verità*, Guerini e Associati, Milano
- PARRINI 2015: "Il problema del realismo dal punto di vista del rapporto soggetto/oggetto", in LECIS, BUSACCHI, SALIS 2015, pp. 21-51
- PARRINI 2015A: "Ontologia e epistemologia", in R. Lanfredini (a cura di), *Architettura della conoscenza e ontologia*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 39-77
- PATERNOSTER 2007: A. Paternoster, *Il filosofo e i sensi*, Carocci, Roma
- PEDERSEN, WRIGHT 2013: N. Pedersen, C. D. Wright (eds.), *Truth and Pluralism. Current Debates*, Oxford University Press, New York
- PETRUCCIANI 2000: S. Petrucciani, *Introduzione ad Habermas*, Laterza, Roma-Bari
- PONSETTO 1984: A. Ponsetto, *Emancipazione e mondo della vita. L'influsso della fenomenologia husserliana nel pensiero di Habermas*, «Fenomenologia e società», 7 (2), pp. 90-119

- PRETI 1974: G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», 29 (1), pp. 3-31 e 123-143
- PUTNAM 1962: H. Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, in H. Feigl e G. Maxwell (eds.), *Scientific Explanation, Space, and Time*, in «Minnesota Studies in the Philosophy of Science», University of Minnesota Press, Minneapolis 1962, III, pp. 358-97; tr. it. “L'analitico e il sintetico” in Id., *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 54-90
- PUTNAM 1975: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987
- PUTNAM 1981: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985
- PUTNAM 1982: *Why There isn't a Ready Made World*, «Synthese», 51 (2), pp. 141-167
- PUTNAM 1987: *Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism*, «Dialectica», 41 (1-2), pp. 69-77
- PUTNAM 1990: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge; tr. it., *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995
- PUTNAM 1999: *The Threefold Cord: Mind, Body and World* Columbia University Press, New York; tr. it. *Mente, corpo, mondo*, Il Mulino, Bologna 2003
- PUTNAM 2002: *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Harvard University Press, London; tr. it. *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi, Roma 2004
- PUTNAM 2011: “Realismo e senso comune”, in DE CARO, FERRARIS 2011, pp. 7-20
- RADDER 2012: H. Radder, *The Material Realization of Science. From Habermas to Experimentation and Referential Realism*, Springer, Dordrecht
- RASMUSSEN 1990: D. Rasmussen, *Reading Habermas*, Basil Blackwell, Oxford, 1990; tr. it. *Leggere Habermas. Con una bibliografia di René Grotzen*, Liguori, Napoli 1993
- REHG 2009: W. Rehg, *Cogent science in context. The Science Wars, Argumentation Theory, and Habermas*, MIT Press, Cambridge
- RORTY 1967: R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago University Press, Chicago; tr. it. *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, Milano 1994

- RORTY 1986: "Pragmatism, Davidson and Truth", in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986, pp. 333-368, ristampato in *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 126-150; tr. it. *Scritti filosofici 1*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 169-201
- RORTY 1988: *Representation, Social Practice, and Truth*, «Philosophical Studies», 54 (2), pp. 215-228; tr. it. "Rappresentazione, prassi sociale e verità", in Id., *Scritti filosofici 1*, pp. 203-217
- RORTY 1993: *Putnam and the Relativistic Menace*, «The Journal of Philosophy», 90 (9), pp. 443-461
- ROVANE 2011: C. Rovane, "La separazione del relativismo dall'antirealismo", in DE CARO, FERRARIS 2011, pp. 65-87
- SALIS 2015: P. Salis, "Giustificazionismo e passato: osservazioni su *Truth and The Past* di Michael Dummett", in LECIS, BUSACCHI, SALIS 2015, pp. 227-246
- SANDERS 1997: J. T. Sanders, *An Ontology of Affordances*, «Ecological Psychology», 9 (1), pp. 97-112
- SCHMID 1982: M. Schmid, "Habermas's Theory of Social Evolution", in THOMPSON, HELD 1982, pp. 162-180
- SEARLE 1995: J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York; tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996
- SEEMAN 2004: A. Seeman, *Lifeworld, discourse, and realism. On Jürgen Habermas's Theory of Truth*, «Philosophy and Social Criticism», 30 (4), pp. 503-514
- STRAZZERI 2009: I. Strazzeri, *Verità e menzogna. Sociologie del postmoderno*, Progedit, Bari
- SWINDAL 1999: J. Swindal, *Reflection Revisited. Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth*, Fordham University Press, New York
- THOMPSON, HELD 1982: J. B. Thompson, D. Held, (eds.), *Habermas: Critical Debates*, MacMillan Press, London
- TRIPODI 2009: V. Tripodi, "La svolta linguistica", «Portale Italiano di Filosofia Analitica», 1, (consultato il 24 settembre 2013), <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D0301220274032101727677>
- VALORE 2012: P. Valore, *La sentenza di Isacco. Come dire la verità senza essere realisti*, Mimesis, Milano-Udine

- VASSALLO 2003: N. Vassallo, *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari
- VOLPE 2003: G. Volpe, *Ideal epistemic Situations and the Accessibility of Realist Truth*, «Erkenntnis», 58 (1), 2003, pp. 13-31
- VOLPE 2005: *Teorie della verità*, Guerini, Milano
- VON GLASERFELD 1981: E. von Glaserfeld, “Einführung in der Radikaler Konstruktivismus”, in WATZLAWICK 1981, pp. 16-38; tr. it. “Introduzione al costruttivismo radicale”, in WATZLAWICK 1981, pp. 17-36
- WATZLAWICK 1981: P. Watzlawick, *Die erfundene Wirklichkeit*, Piper & Co., München; tr. it. *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano 2010
- WATZLAWICK 1981a: “Bausteine ideologischer Wirklichkeiten”, in WATZLAWICK 2010, pp. 192-228; tr. it. “Componenti di 'realtà' ideologiche”, in WATZLAWICK 2010, pp. 177-207
- WATZLAWICK 1981b: “Selbsterfüllende Prophezeiungen”, in WATZLAWICK 2010, pp. 91-110; tr. it. “Le profezie che si autodeterminano”, in WATZLAWICK 2010, pp. 87-104
- WELLMER 1993: A. Wellmer, *Truth, Contingency and Modernity*, «Modern Philology», 90 (suppl.), pp. 109-124
- WETZEL 2008: T. Wetzel, “States of Affairs”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/states-of-affairs/>
- WITHAGEN, WERMESKERKEN 2010: R. Withagen, M. v. Wermeskerken, *The Role of Affordances in the Evolutionary Process Reconsidered: A Niche Construction Perspective*, «Theory Psychology», 20 (4), 2010, pp. 489–510
- WUKETITIS 1999: F. M. Wuketitis, “Functional Realism”, in E. Carsetti (ed.), *Functional Models of Cognition*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1999, pp. 27-38
- ZÁMEČNÍK 2012: L. Zámečník, *External Realism as a Non-Epistemic Thesis*, «Organon F», 19 (2), pp. 25-30
- ZUIDERVAART 2012: L. Zuidervaart, *How not to be an anti-realist: Habermas, Truth and Justification*, «Philosophia Reformata», 77 (1), pp. 1-18.

## Other References

- ACTON 1935: H. Acton, *The correspondence theory of truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 35, pp. 177–194
- ADORNO 1962: T. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 14 (1), 1962, pp. 249-263; tr. it. *Sulla logica delle scienze sociali*, in MAUS, FURSTENBERG 1969, pp. 125-143
- ADORNO 1970: *Ästhetischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975
- ALCOFF 1996: L. Alcoff, *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*, Cornell University Press, Ithaca
- ALSTON 1996: W. P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca
- APEL 2003: K.O. Apel, “Wahrheit als regulative Idee”, in D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (hrsg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 171-198
- ARMSTRONG 1997: D. M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge
- AUSTIN 1950: J. L. Austin, *Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 24, 1950, pp. 111-128, ristampato in Id. *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 85-101; tr. it. “La verità”, in Id., *Saggi filosofici*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 113-127
- AUSTIN 1962: *How to do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford; tr. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987
- BARNES, BLOOR 1982: B. Barnes, D. Bloor, “Relativism, rationalism, and the sociology of knowledge”, in M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, MIT Press, Cambridge 1982, pp. 21-47; tr. it. “Relativismo, razionalismo e la sociologia della scienza”, in F. Dei, A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 213-239
- BEALL 2000: Jc. Beall, *On truthmakers for negative truths*, «Australasian Journal of Philosophy», 78 (2), 2000, pp. 264-268
- BOYD 1980: R. Boyd, “Scientific Realism and Naturalistic Epistemology”, in P. D. Asquith, R. Giere (eds.), «PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association», 2, pp. 613-622

- BRADLEY 1907: F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford
- BRANDOM 1979: R. Brandom, *Freedom and Constraint by Norms*, «American Philosophical Quarterly», 16 (3), pp. 187-196
- BRANDOM 1994: *Making it Explicit*, Harvard University Press, Cambridge
- BRENTANO 1874: F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig; tr. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, Reverdito, Gardolo 1989
- BÜHLER 1934: K. Bühler, *Sprachtheorie*, Fischer, Jena; tr. it. *Teoria del linguaggio*, Armando, Roma 1983
- CHOMSKY 1965: N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge; tr. it. “Aspetti della teoria della Sintassi”, in Id., *Saggi Linguistici*, II, Bollati Boringhieri, Torino 1969
- COMTE 1842: A. Comte, *Discours sur l'esprit positif: Ordre et progrès*, Vrin, Paris 1974; tr. it. *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Roma-Bari 1985
- DAVIDSON 1967: D. Davidson, *Truth and Meaning*, «Synthese», 17 (1), pp. 304-323
- DAVIDSON 1969: *True to Facts*, «The Journal of Philosophy», 66 (6), pp. 748-764, ristampato in DAVIDSON 1984, pp. 37-54; tr. it. “Fedeli ai fatti”, in Id., *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 87-108
- DAVIDSON 1983: “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-19
- DAVIDSON 1984: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford; tr. it. *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994
- DAVIDSON 1996: *The Folly of Trying to Define Truth*, «The Journal of Philosophy», 93 (6), pp. 263-278
- DE SAUSSURE 1916: F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Losanna-Paris; tr. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967
- DEVITT 1984: M. Devitt, *Realism and Truth*, Basil Blackwell, Oxford
- D'HOLBACH 1770: P. T. D'Holbach, *System der Natur*, Aufbau, Berlin 1960; tr. it. *Sistema della natura*, Utet, Torino 2003

- DUMMETT 1975: M. Dummett, "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic", in H. E. Rose, J. C. Shepherdson (eds.), *Logic Colloquium '73. Proceedings of Logic Colloquium* (Bristol 1973), in «Studies in Logic and the Foundations of Mathematics», 80, 1975, pp. 5-40, ristampato in M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978, pp. 215-247; tr. it. "La base filosofica della logica intuizionistica", in Id., *La verità e altri enigmi*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 97-130
- DUMMETT 1976: "What is a Theory of Meaning?", in Id., *Truth and Meaning*, Oxford University Press, Oxford, pp. 67-137
- DUMMETT 1993: "Language and Communication", in Id., *The Seas of Language*, Oxford University Press, Oxford, pp. 166-187
- FEYERABEND 1962: P. Feyerabend, "Explanation, Reduction, and Empiricism", in H. Feigl, G. Maxwell (eds.), *Scientific Explanation, Space and Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 28-97
- FIELD 1972: H. Field, *Tarski's Theory of Truth*, «The Journal of Philosophy», 69 (13), pp. 347-375
- FIELD 1982: *Realism and Relativism*, «The Journal of Philosophy», 79 (10), pp. 553-567
- FIELD 1986: "The Deflationary Conception of Truth", in C. Wright, G. MacDonald (eds.), *Fact, Science and Value*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 55-117
- FODOR 1987: J. Fodor, *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge; tr. it. *Psicosemantica*, Il Mulino, Bologna 1991
- FREGE 1918: G. Frege, *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus», 1, 1918-1919, pp. 58-77
- FREGE 1983: "Logik", in H. Hermes-F. Kambartel-F. Kaulback (hrsg.), *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, I, Felix Meiner, Hamburg 1983, pp. 137-163; tr. it. "Logica", in Id., *Scritti postumi*, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 67-75
- FRENCH, LADYMAN 2011: S., French, J. Ladyman, "In Defence of Ontic Structural Realism", in A. Bokulich and P. Bokulich (eds.), *Scientific Structuralism*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 25-42
- GETTIER 1963: E. L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, «Analysis», 23 (6), pp. 121-123; tr. it. "La credenza vera giustificata è conoscenza?", in A. Bottani, C. Penco (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, FrancoAngeli, Milano, 1991, pp. 268-270

- GOLDMAN 1986: A. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge
- GOODMAN 1978: N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis; tr. it. *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Bari 1988
- GOODMAN 1996: “Notes on the Well-Made World”, in *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, Peter McCormick (ed.), MIT Press, Cambridge, pp. 151-160
- HACKING 1999: I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge; tr. it. *La natura sociale della scienza: riflessioni sul costruttivismo*, McGraw-Hill, Milano 2000
- HAMMANN 1784: J. G. Hammann, “Metakritik über den Pluralismus der Vernunft”, in Id., *Schriften zur Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, pp. 219-227
- HEGEL 1803: G. W. F. Hegel, *Jeaner Systementwürfe. Das System der Spekulativen Philosophie*, I, Meiner, Hamburg 1986
- HORGAN 2001: T. Horgan, “Contextual semantics and metaphysical realism: Truth as indirect correspondence,” in M. Lynch (ed.), *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Readings*, MIT Press, Cambridge 2001, pp. 67–95
- HORWICH 1990: P. Horwich, *Truth*, Basil Blackwell, Oxford; tr. it. *Verità*, Laterza, Roma-Bari 1994
- HUME 1739: D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40); tr. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, I, Laterza, Bari 2008
- HUSSERL 1936: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1954; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1968
- JAMES 1907: W. James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Greens, & Co., New York; tr. it. *Pragmatismo: un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, Il Saggiatore, Milano 1994
- JAMES 1912: *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge 1976; tr. it. *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterza, Bari 1971
- JARDINE 1986: N. Jardine, *The Fortunes of Inquiry*, Clarendon Press, Oxford
- JONES, LAWTON, SHACHAK 1994: C. G. Jones, J. H. Lawton, M. Shachak, *Organisms as ecosystems engineers*, «Oikos», 69 (3), pp. 373-386

- KANT 1784: I. Kant, "Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung" (1784), in *Werke*. Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964; tr. it. *Che cos'è l'illuminismo? Riflessione filosofica e pratica*, Editori Riuniti, Roma 1987
- KIRKHAM 1992: R. L. Kirkham, *Theories of Truth. A critical Introduction*, MIT Press, Cambridge
- KUHN 1962: T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *La Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche*, Einaudi, Torino 1969
- KÜNNE 2003: W. Künne, *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford
- LADYMAN 2014: J. Ladyman, "Structural Realism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/structural-realism/>
- LAUDAN 1981: L. Laudan, *A Confutation of Convergent Realism*, «Philosophy of Science», 48, (1), pp. 19-49
- LLOYD 1997: B. Lloyd, *Left Out: Pragmatism, Exceptionalism, and the Poverty of American Marxism 1890-1922*, Johns Hopkins University Press, Baltimore
- LUCKMANN, SCHÜTZ 1979: T. Luckmann, A. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- LYNCH 2000: *Alethic pluralism and the functionalist theory of truth*, «Acta Analytica», 15 (24), pp. 195–214
- LYNCH 2006: *ReWrighting Pluralism*, «The Monist», 89 (1), pp. 63–84
- LYOTARD 1979: J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris; tr. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981
- MACFARLANE 2003: J. MacFarlane, *Future Contingents and Relative Truth*, «The Philosophical Quarterly», 53 (212), pp. 321–336
- MACFARLANE 2005: *Making Sense of Relative Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 105 (3), 2003
- MACH 1905: E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig; tr. it. *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino 1982
- MAUS, FURSTENBERG 1969: H. Maus, F. Furstenberg, (hrsg.) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Berlin; tr. it. *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972

- MCDOWELL 1994: J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge; tr. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999
- MEAD 1934: G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1955; tr. it. *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966
- MEINONG 1904: A. Meinong, “Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung”, in Id., *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig, pp. 1-50
- MOORE 1911: G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1953
- NAGEL 1935: E. Nagel, *The Logic of Reduction in the Sciences*, «Erkenntnis», 5 (1), pp. 46-51
- NAGEL 1986: T. Nagel, *The View From Nowhere*, Clarendon Press, Oxford; tr. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988
- NEALE 2001: S. Neale, *Facing Facts*, Clarendon Press, Oxford
- PEDERSEN, EDWARDS 2011: N. Pedersen, D. Edwards, *Truth as One(s) and Many: On Lynch's Alethic Functionalism*, «Analytic Philosophy», 52 (3), pp. 213-30
- PEIRCE 1878: C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», 12, pp. 286-302; tr. it. “Come rendere chiare le nostre idee”, in *Opere*, Bompiani, Milano 2003, pp. 377-393
- PIAGET 1950: J. Piaget, *The Principles of Genetic Epistemology*, Basic Books, New York 1972; tr. it. *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari 1971
- PITCHER 1964: G. Pitcher, *Truth*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs
- POINCARÉ 1902: J. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris 1968; tr. it. *La scienza e l'ipotesi*, Bompiani, Milano 2003
- POPPER 1959: K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London; tr. it. *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970
- POPPER 1963: “What is Dialectics?”, in Id., *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 312-335; tr. it. in Id., *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, II, 1972, pp. 532-570
- POPPER 1972: *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford; tr. it. *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1975
- PRICE 2011: H. Price, *Naturalism without mirrors*, Oxford University Press, Oxford

- PUTNAM 1975a: H. Putnam, *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers*, I, Cambridge University Press, Cambridge
- PUTNAM 1978: *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London; tr. it. *Verità ed etica*, Il Saggiatore, Milano 1982
- PUTNAM 1983: *Realism and Reason. Philosophical Papers*, III, Cambridge University Press, Cambridge
- QUINE 1951: W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, «Philosophical Review», 60 (1), pp. 20–43, ristampato in Id., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1953, pp. 20-46; tr. it. “Due dogmi dell'empirismo”, in Id., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Cortina, Milano 2004, pp. 35-65
- QUINE 1960: *Word and Object*, MIT Press, Cambridge; tr. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970
- QUINE 1970: *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs; tr. it. *Logica e grammatica*, Il Saggiatore, Milano 1981
- QUINE 1981: *Theories and Things*, Harvard Belknap Press, Cambridge
- QUINE 1990: *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge
- QUINE 1995: *From stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge
- RAMSEY 1927: F. P. Ramsey, *On Facts and Propositions*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 7 (1), pp. 153-170, ristampato in R. B. Braithwaite (ed.), *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Routledge & Kegan Paul, London 1931, pp. 138-155; tr. it. “Fatti e proposizioni”, in Id., *I fondamenti della matematica e altri scritti di logica*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 155-172
- REICHER 2014: M. Reicher, “Nonexistent Objects”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/nonexistent-objects/>
- RORTY 1979: R. Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton; tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986
- RORTY 1982: *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis; tr. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986

- RORTY 1984: “The Priority of Democracy to Philosophy”, in Id., *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 51-75; tr. it. “La priorità della democrazia sulla filosofia”, in Id., *Scritti filosofici, 1*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 237-264
- RORTY 1991: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, 1*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *Scritti filosofici, 1*, Laterza, Roma-Bari 1994
- RUSSELL 1903: B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *I principi della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2011
- RUSSELL 1912: *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 1959
- RUSSELL 1940: *An Inquiry into Meaning and Truth*, Norton, New York
- RYLE 1946: G. Ryle, *Knowing How and Knowing That*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 46, pp. 1-16
- RYTINA, LOOMIS 1970: J. H. Rytina, C. P. Loomis, *Marxist Dialectic and Pragmatism: Power as Knowledge*, «American Sociological Review», 35 (2), pp. 308-318
- SACKS 1997: M. Sacks, *Transcendental Constraints and Transcendental Features*, «International Journal of Philosophical Studies», 5 (2), pp. 164-186
- SEARLE 1969: J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *Atti linguistici*, Bollati Boringhieri, Torino 1976
- SEARLE 1979: *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano 1985
- SELLARS 1956: W. F. Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, in H. Feigl, M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 1: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, pp. 253-329, ristampato in W. F. Sellars, *Science, Perception, and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, pp. 127-196; tr. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004
- SHAPIRO 2011: S. Shapiro, *Truth, function and paradox*, «Analysis», 71 (1), pp. 38-44
- SHER 1998: G. Sher, *On the possibility of a substantive theory of truth*, «Synthèse», 117 (1), pp. 133-172
- SKJERVHEIM 1959: H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Universitetsforlaget, Oslo

- SMART 1986: J. J. C. Smart, *Realism v. Idealism*, «Philosophy», 61 (237), pp. 295-312
- SOSA 1991: E. Sosa, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge
- TAPPOLET 1997: C. Tappolet, *Mixed Inferences: A Problem for Pluralism about Truth Predicates*, «Analysis», 57 (1), pp. 209-10
- TARSKI 1933: A. Tarski, “The Concept of Truth in Formalised Languages”, in Id., *Logic, Semantics and Metamathematics*, Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 152-278; tr. it. “Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati”, in F. Rivetti-Barbò (a cura di), *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 1961, pp. 391-677
- TARSKI 1936: “The Establishment of Scientific Semantics”, in A. Tarski, J. Corcoran (eds.), *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, Hackett, Indianapolis 1958, pp. 401-408; tr. it. “La fondazione della semantica scientifica”, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973, pp. 425-432
- TARSKI 1944: *The semantic conception of truth*, «Philosophy and Phenomenological Research», 4 (3), pp. 341-376
- TOULMIN 1958: S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, London; tr. it. *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975
- VALICELLA 2000: W. F. Valicella, *Three Conceptions of State of Affairs*, «Noûs», 34 (2), pp. 237–259
- VAN FRAASSEN 1980: B. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. *L'immagine scientifica*, Clueb, Bologna 1985
- VAN FRAASSEN 2003: “From a View of Science to a New Empiricism”, in B. Monton (ed.), *Images of Empiricism: Essays on Science and Stances, with a Reply from Bas C. van Fraassen*, Oxford University Press, Oxford, pp. 337-383
- VON HUMBOLDT 1830: W. F. Von Humboldt, “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachhaus”, in *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1981, vol. III
- WEBER 1905: M. Weber, *Die Protestantische Ethik*, Siebensten, Hamburg 1972; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, pp. 17-194
- WEBER 1922: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen; tr. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 2003

- WEBER 1922a: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Kiepenheuer und Witsch, Köln 1964; tr. it. *Economia e società*, Comunità, Milano 1968
- WHITE 1957: A. White, *Truth as Appraisal*, «Mind» 66 (263), pp. 318-330
- WILLIAMSON 1994: T. Williamson, *Review of C. J. G Wright*, Truth and Objectivity, «International Journal of Philosophical Studies», 2 (1), pp. 130-144
- WILSHIRE 1971: B. Wilshire (ed.), *William James: The Essential Writings*, Harper Torchbooks, New York
- WITTGENSTEIN 1921: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus (Logisch-philosophische Abhandlung)*, Routledge & Kegan Paul, London 1961; tr. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964
- WITTGENSTEIN 1953: *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1995
- WORRALL 1989: J. Worrall, *Structural Realism: the Best of Both Worlds*, «Dialectica», 43 (1-2), pp. 99-124
- WRIGHT 1986: C. Wright, *Realism, Meaning, and Truth*, Basil Blackwell, Oxford
- WRIGHT 1992: *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge
- ZANET 2009: G. Zanet, *Naturalizzazione, mente e conoscenza*, «Rivista di storia della filosofia», 1, pp. 151-186.

### Acknowledgements

I had the opportunity to learn more about Habermas's philosophy during my time as a Visiting Student at the Department of Philosophy of the University College of Dublin. There Maeve Cooke taught me a lot and made my position stronger than before. Special thanks is extended to Pier Luigi Lecis and Maeve Cooke for their stimulating and constructive criticism, and for Vinicio Busacchi, Steven Levine, Massimo Dell'Utri, and Pietro Salis, whose opinions made me think about these issues in a lot depth throughout these years. Last, but not least come my friends with their firm support.