

FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

3

Direttori

Alessandro Argiroffi

Università degli Studi di Palermo

Antonio La Spina

Università degli Studi di Palermo

Fabio Massimo Lo Verde

Università degli Studi di Palermo

Luisa Avitabile

Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale

Comitato scientifico

Luigi Alfieri

Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"

Francesco Cavalla

Università degli Studi di Padova

Vincenzo Ferrari

Università degli Studi di Milano

Pio Marconi

"Sapienza" Università di Roma

Eberhard Schockenhoff

Albert-Ludwigs Universität

Friburgo in Bresgovia

FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

I punti di contatto, così come quelli di possibile differenza (e quindi di confronto, a partire dai rispettivi statuti disciplinari) tra filosofia e scienze sociali sono moltissimi. La filosofia analitica e la filosofia del linguaggio lavorano sui concetti, cosa che anche lo scienziato sociale dovrebbe sempre fare, definendo o ridefinendo i concetti che usa, anche quando è proprio quando questi vengono usati dal senso comune. L'epistemologia ha vaste aree di sovrapposizione con le scienze sociali empiriche: il criterio di demarcazione tra scienza e non scienza, le condizioni di accettabilità delle proposizioni scientifiche, in genere i contributi di Popper, Lakatos, Hempel e di tanti altri filosofi della scienza sono essenziali per lo scienziato sociale così come per quello naturale. La filosofia politica e la teoria politica hanno a loro volta aree di contatto o intersezione con la scienza politica, così come la filosofia del diritto e la teoria generale del diritto con la sociologia giuridica.

In tutti i campi suddetti l'interazione tra filosofia e scienze sociali potrebbe e dovrebbe essere feconda e cooperativa, visti gli interessi comuni. Vi sono poi anche casi di competizione, così come casi di incomunicabilità.

Quanto a questi ultimi, ricercatori sociali senza spessore teorico e senza consapevolezza e rigore sul piano metodologico non saranno buoni interlocutori per il filosofo (né per altri). Anche il filosofo corre dei rischi, di segno opposto. Una speculazione orientata prevalentemente alla metafisica, del tutto disancorata dalla vita concreta (e come tale incapace di offrire spunti per leggere le trasformazioni del contemporaneo), porta anch'essa all'incomunicabilità.

Vi può anche essere competizione. Sono fioriti, di recente, contributi a firma di filosofi dedicati al telefonino, all'Ipad, all'Ikea e così via. D'altro canto, si hanno anche contributi di studiosi noti come sociologi, impegnati a interpretare la società contemporanea (moderna o post-moderna che dir si voglia), che tuttavia sono sforniti di ipotesi controllabili e di un'appropriata considerazione di dati empirici. In casi del genere, il sociologo diventa in effetti un filosofo della società, mentre il filosofo pretende di essere un osservatore delle trasformazioni della vita sociale. In entrambe le eventualità, i prodotti possono risultare interessanti dal punto di vista dell'industria culturale, ma difficilmente avranno un alto valore nei rispettivi ambiti disciplinari.

Ecco dunque che sussistono tante ragioni, sia tradizionali sia recenti, in virtù delle quali filosofia e sociologia si incontrano, dialogano, talvolta si scontrano, talvolta si contendono argomenti e *audiences*. Ecco perché può essere utile e stimolante affrontare tali rapporti in questa collana su Filosofia e Sociologia.

Salvatore Italia

Il luogo della verità

Oggettività e intersoggettività nel pensiero di Jürgen Habermas

Prefazione di
Maeve Cooke





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0199-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: aprile 2017

Indice

9 *Prefazione*
di Maeve Cooke

13 *Introduzione*

Parte I

I termini di un dibattito

29 Capitolo I
Realismo e verità

1.1. Realismo, 30 – 1.2. Verità, 52.

Parte II

Realismo e verità nella filosofia di Jürgen Habermas

103 Capitolo I
Origine del realismo debole habermasiano: epistemologia e teoria critica nel primo Habermas

1.1. Le basi del progetto habermasiano, 103 – 1.2. Il risultato dell'autoriflessione dialettica: il contesto, 119 – 1.3. Consenso e fondazione: le basi della svolta comunicativa, 137.

151 Capitolo II
L'approdo alla teoria consensualista della verità

2.1. La terza via alla svolta comunicativa: l'approccio sociologico, 151 – 2.2. Una teoria comunicativa della società, 161 – 2.3. Dalla sociologia alla filosofia del linguaggio: la razionalità, 169 – 2.4. La teoria consensualista della verità, 204.

219 **Capitolo III**

La svolta realista

3.1. Lo scioglimento dell'aut aut tra realismo morale e mondo oggettivo, 220 – 3.2. Come accordare l'intuizione realista al contestualismo epistemico, 225 – 3.3. La teoria "bifonte" della verità, 239.

Parte III

Cosa c'è di implausibile nel realismo pragmatico

251 **Capitolo I**

Alcuni problemi e una possibile via d'uscita

1.1. Un breve resoconto, 251 – 1.2. Una valutazione, 260 – 1.3. Afferrare la complessità, 267 – 1.4. Conclusione, 273.

275 *Bibliografia*

297 *Ringraziamenti*

Prefazione

MAEVE COOKE*

The question of truth in an objective sense is at the heart of Habermas' critical theory of society — a theory concerned to explore the conditions for a society that would be genuinely rational in two dimensions: in both the sphere of material reproduction and in the sphere of symbolically structured and normatively regulated interaction. His postmetaphysical approach to critical social thinking calls for a conception of reason that has been brought down to heaven from earth and embodied in the practices of everyday human life. However, Habermas emphasizes that this conception of reason, though situated in human practices, is resolutely non-relativist, claiming validity across historically specific, socio-cultural contexts. It is the universality of its reach that permits robust, constructive critique of the deficiencies of advanced capitalist forms of social order. Communicative rationality is Habermas' name for his postmetaphysical yet non-defeatist idea of reason. Truth and justice (moral rightness) constitute its core. These ideas of validity, at once constituent parts of our everyday practices and transcendent of these practices, are crucial not only from the point of view of constructive critique of advanced capitalism; they serve, in addition, to maintain a commitment to objective validity in research in the natural, social and human sciences as well as in moral, political and legal deliberation.

Thus, in Habermas' account the validity of truth claims and moral claims (and perhaps also of claims to political legitimacy) is not reducible to the standards of validity prevailing in a given socio-cultural context, but rather context-transcending. Its context-transcending power derives from idealizing suppositions guiding specialized argumentation in the domains of truth and justice (what Habermas calls "discourse"). Specifically, it is connected with the participants' supposition that if certain demanding procedural and epistemic conditions

* Professor of Philosophy at University College Dublin.

were met, its outcome would be accepted by everyone as universally valid — as true or just in an objective sense.

Over the course of the past forty years, since the publication of Habermas' essay "Wahrheitstheorien" (1973), there has been considerable critical discussion of his attempt to ground a context-transcending idea of validity in human practices of argumentation. For the main part this critical discussion has focused on his conception of justice with comparatively little attention to his conception of truth. Salvatore Italia's book *Il luogo della verità. Oggettività e intersoggettività nel pensiero di Jurgen Habermas* helps to rectify this comparative lack of attention.

In the first part of the book Italia sets the scene with a succinct account of the strengths and limitations of the ideas of truth as, respectively, correspondence and coherence that have been dominant in the Western philosophical tradition. In the second part he takes us on a journey through Habermas' writings on truth and objectivity since his 1973 essay. He introduces us to Habermas' most important interlocutors and charts the significant modifications he has made to his account of truth as a result of his engagement with them. The most important of these revisions is his replacement of an initially epistemic conception of truth as rational acceptability under idealized conditions of argumentation with a non-epistemic conception. In the revised conception there is a discursively unbridgeable gap between truth and rational acceptability: an agreement reached as to the validity of an outcome does not constitute truth, no matter how perfect the justificatory conditions. With this revision Habermas acknowledges the force of the realist intuition among scientists (broadly understood) that reality has at least partial independence of human practices: it can surprise us, disappointing or frustrating our efforts to make sense of the world, no matter how argumentatively well justified the observations on which these efforts are based. At the same time the revised conception seeks also to do justice to the everyday practical need to assume that an objective world exists independently of human practices. Habermas distinguishes two components to this everyday realist intuition: first, the assumption that the natural world is the same for all of us and, second, that it is not made entirely by us, since it may resist our attempts to manipulate it. Habermas recognizes that everyday routines and habituated forms of communication work on the basis of certainties that guide our action. These certainties prove their truth by

functioning as expected. When they fail, we experience the resistance of a world that we cannot manipulate at will. When dislodged from the framework of what we take for granted in everyday life, these certainties become questionable assertions, the validity of which must be tested in specialized argumentation. The practical need for a world that is objective, in the sense of the same for all of us, puts pressure on the participants in argumentation to reach conclusions on the basis of the available information and their rational evaluation of it, and to feed these conclusions back into everyday practices as rationally established certainties. Thus truth is Janus-faced: it has two aspects, a pragmatic one, based on practical need, and an argumentative one, based on the need for discursive justification. Habermas asserts that the interplay between these two aspects allows him to capture the sense of objectivity characteristic of the realist idea of truth without commitment to the thesis of a reality independent of human practices.

In the third part Italia probes the cogency of Habermas' Janus-faced concept of truth. While accepting its key features, he criticises Habermas for failing to distinguish adequately between degrees of externality in his account of the relation between argumentative justification of truth claims about the world and truth's independence of such justification. Italia reads this account as ultimately a form of internal realism. It is an internalist version of realism since the idea of unconditional truth, which is necessary for the functioning of everyday practices and which provides scientists with a reason to claim the truth of claims that are merely rationally justified, is described by Habermas as lacking an epistemic index. As Italia reads Habermas, therefore, the objectivity of the world is a mere pragmatic *assumption* — or, in Italia's words, a "pragmatic fiction". Italia argues instead for a more stratified realist position that allows for varying degrees of objectivity, distinguishing between truth claims that depend more on a justification-independent reality and ones that depend more on human practices of justification. This would enable us to conceive of external reality as in certain cases independent of our interpretations, making for a more plausible account of the world's ability to surprise us and to frustrate our attempts to make sense of it. He contends, furthermore, that such a gradualist account of objectivity would be readily compatible with Habermas' commitment to the project of a critical theory of society.

Salvatore Italia's book is a welcome addition to contemporary debates on the question of truth, not only within critical social theory but from the point of view of all theoretical efforts to shed light on the objectivity of facts about the world.

Introduzione

La metafora del luogo per identificare il problema filosofico della verità può sollevare senza dubbio perplessità di vario genere, in apparenza compromessa con una forma di platonismo per cui la verità ha un confinamento in una regione separata dell'“essere”. Tuttavia, come si evincerà nel corso del presente lavoro, tale metafora sembra cogliere pienamente il senso del nesso tra il problema del realismo (definito come l'atteggiamento di considerare alcune entità come “realmente” esistenti) e quello della verità, legame che fa di quest'ultima una categoria di dubbio “posizionamento teoretico”, tra un realismo metafisico che la vuole metafisicamente trascendente e forme più epistemiche di realismo per cui essa è intimamente connessa con le nostre pratiche epistemiche correnti.

Questo è uno studio sulla filosofia di Jürgen Habermas, e in particolare su come le nozioni di realtà e verità sono state intese dal filosofo francofortese durante la sua pluridecennale produzione filosofica. Il lettore può legittimamente chiedersi come mai sia importante scrivere ancora circa il tema del realismo e come mai l'autore abbia deciso di affrontarlo dal punto di vista della filosofia habermasiana. In questa breve introduzione cercherò di mostrare che vi sono ottime ragioni a favore di questa mia doppia scelta.

La questione filosofica che guida lo sviluppo di questo lavoro può essere sintetizzata nella seguente formula: quanto della nostra conoscenza è dovuta al nostro apparato linguistico-culturale e quanto di essa, invece, è dovuto al modo in cui le cose stanno nella realtà? Questo modo di porre la domanda presuppone che la realtà cui si sta facendo riferimento sia in un certo senso indipendente dalla nostra conoscenza di essa. Per rispondere a quella domanda, allora, dovremmo essere in grado di accedere in un modo neutrale ed oggettivo sia il nostro linguaggio che la realtà. Sfortunatamente, però, noi possiamo avere accesso al reale solo attraverso la nostra prospettiva linguistico-culturale che è impossibile oggettivare in una forma completamente neutrale: vi siamo immersi in misura tale che non possiamo liberarcene piena-

mente¹. Il radicamento di ogni conoscenza umana in un contesto in cui essa origina e si sviluppa non può che complicare il percorso verso una risposta alla domanda da cui siamo partiti. Tale contestualismo minaccia talvolta di mettere in dubbio l'esistenza stessa di una realtà indipendente ma soprattutto il suo ruolo di determinante quanto meno parziale delle nostre verità. Sembrerebbe allora che non potendo rispondere in direzione realista, si debba propendere per l'alternativa anti-realista secondo cui nulla, della nostra conoscenza, dipende dal come stanno le cose nel mondo (quanto piuttosto dalle nostre conoscenze e dalla coerenza tra esse). Tuttavia, anche questa risposta sembra troppo semplicistica, facendo del successo empirico delle scienze una circostanza meramente fortuita. Vista l'implausibilità di queste due alternative, sembra allora che il percorso da compiere per rispondere alla questione filosofica del realismo è complesso, trattandosi della ricerca di una via di mezzo tra i due estremi di cui sopra.

Il processo conoscitivo in ogni ambito della ricerca umana mostra che qualche volta "qualcosa" (un "fatto") si rivela essere indipendente da noi, mentre altre volte scopriamo che qualcosa non era poi così indipendente dalla nostra prospettiva come sembrava in un primo momento.

Questo fenomeno è connesso alle nostre vite in più modi. Circa la nostra vita *pratica*, è stato a lungo discusso se bene e male siano realtà oggettive o soggettive e, se oggettive, in che senso lo siano. Si tratta di un'oggettività universale o culturalmente relativa? E, se si sceglie la strada "soggettiva", con che tipo di soggettività si ha qui a che fare? È possibile raggiungere un accordo intersoggettivo a partire da punti di vista meramente soggettivi? Qualcosa di simile accade in campo scientifico (*vita teoretica*), dove tutte le entità cui le scienze si riferiscono sono soggette alla stessa valutazione circa il loro *grado di autonomia* da influenze prospettiche e interpretazioni.

La ragione per cui è importante occuparsi ancora del realismo è da ritrovarsi nel fatto che questo grado di autonomia per ogni tipo di entità che si incontra nella realtà non è stato ancora determinato (e forse non è affatto determinabile). Questo vale specialmente dopo la fine del fondazionalismo metafisico, ovvero la fine di quell'idea di vecchia data (risalente quanto meno a Platone) secondo cui vi è un tipo di conoscenza privilegiata da cui possa derivare una fondazione

1. PARRINI 2015, p. 31.

assoluta delle scienze e delle credenze. Al tramonto di tale idea si associa la ragionevole consapevolezza del fatto che possiamo raggiungere risultati *semplicemente umani*. Le critiche al fondazionalismo si appoggiano all'idea che i risultati delle scienze circa il grado di autonomia delle entità cui si riferiscono sono contingenti e non possono essere assolutamente fondati: l'influenza del contesto si farebbe sentire sia nella genesi di tali giudizi che nell'accettazione della loro validità.

Se le scienze non possono essere concepite come attività capaci di fornirci risposte assolute, questo può renderci inclini a dimenticare la domanda circa il grado di indipendenza degli oggetti che trattiamo quotidianamente sia nella nostra vita teoretica che in quella pratica. Al contrario, mi pare che da questi argomenti la questione del realismo possa trarre nuova linfa, stretta com'è tra lo Scilla del realismo metafisico (in quanto tentativo di trovare nuova basi per il fondazionalismo) e il Cariddi del relativismo post-moderno (che promuove un'interpretazione costruttivista di qualunque concetto umano, secondo cui il grado di autonomia dipenderebbe solo da prospettive e valori). Si può sostenere a ragione che la questione del realismo è un modo di affrontare il problema di una via d'uscita da questa strettoia, senza perdere da un lato la consapevolezza della dipendenza contestuale-prospettica di ogni conoscenza e dall'altro l'intuizione di senso comune circa l'esistenza di una realtà indipendente.

In particolare, un realista può domandarsi dov'è il confine tra ciò che è dipendente e ciò che invece non lo è; egli può chiedersi se si tratta di un confine fissato dalla realtà in sé o da noi. In quest'ultimo caso, egli può ancora domandarsi cosa si intende con "noi". Ci si riferisce a "noi" come abitanti di un particolare contesto socio-culturale o a "noi" come specie umana nella sua totalità? Tali questioni sorgono per via della nostra credenza di senso comune circa un confine definitivo tra noi e il mondo, confine che spiegherebbe il fallibilismo, ovvero l'idea che le nostre conoscenze possono sempre rivelarsi false, anche quando siamo convinti che esse non lo siano. C'è anche un'altra credenza di senso comune che potrebbe aiutare in questo contesto: l'idea che diverse entità abbiano gradi diversi di indipendenza. Quest'idea sta alla base del mio tentativo di risolvere i nodi problematici dell'approccio habermasiano al realismo.

I tentativi di sciogliere l'*aut aut* tra realismo e costruttivismo hanno dato vita a diverse strade teoretiche, alcune delle quali devono fronteg-

giare il grosso problema del relativismo: una volta che si ammette un certo grado di dipendenza, è legittimo chiedersi chi sono gli “autori” di questa relazione di dipendenza; si tratta del soggetto individuale, della società, del suo orizzonte culturale o della specie umana globalmente considerata (per andare dalla forma più estrema a quella più morbida di relativismo)? La via per cui Habermas affronta queste tematiche mi pare esser quella più promettente, cercando di bilanciare il problema del realismo con quello del naturalismo, e cercando di mitigare un naturalismo rigoroso di tipo riduzionista: il confine sembra essere posto da noi — in quanto esseri culturali — ma tenendo conto di confini naturali che non possono essere elusi.

Nelle pagine seguenti procederò in questo modo: dopo aver fornito un quadro teorico generale sulla questione filosofica del realismo, mi concentrerò sulla nozione di verità. Essa è legata al concetto di realtà nella misura in cui noi possiamo parlare di ciò che è reale solo riferendoci a ciò che reputiamo vero. Questo è lo scopo della prima parte: *I termini di un dibattito*. Qui, inizierò con l'introdurre il problema del realismo e le sue due tesi portanti (esistenza e indipendenza); in seguito, esporrò una ricostruzione storica con lo scopo di illustrare le ragioni che mi inducono a trattare il tema della verità, a cui dedico la seconda sezione della prima parte. Qui introdurrò diversi modi di concepire la nozione di verità insieme ai problemi cui ognuno di questo approcci va incontro. Come concepire, dunque, la nozione di verità?

La discussione filosofica su questo tema sembra esser focalizzata, essenzialmente, sulla ricerca del *luogo* della verità (da qui il titolo del presente lavoro). Si è infatti cercato, nel corso della storia della filosofia, un concetto di verità che ponga la stessa su un piano di connessione tra realtà e linguaggio. Questo, per inciso, presuppone l'irriducibilità della realtà al linguaggio senza negare però che l'accesso al mondo è sempre linguisticamente mediato. Le difficoltà nel reperire un tale punto di connessione rendono d'altro canto molto più complicata la via verso una risposta all'*aut aut* che ha caratterizzato fin dall'inizio il mio modo di porre la questione filosofica del realismo, e che ora prende la forma dell'alternativa tra porre la verità o nella realtà o nel linguaggio. Si parla della verità e della realtà, ma allo stesso tempo i nostri discorsi sulla verità sembrano riferirsi in ultima analisi al piano della realtà (una realtà fatta di oggetti ed eventi, e non di mere parole). Optando per uno o l'altro corno dell'*aut aut* si perde la connessione

tra i due piani, che va invece mantenuta insieme al riconoscimento di una certa irriducibilità dell'uno all'altro.

Visti i problemi che ineriscono ambo gli esiti (lo scetticismo nel primo caso; idealismo e costruttivismo nel secondo)², la strategia è quella di riconsiderare una concezione *dialettica* della verità, che unisca i due poli del linguaggio e della realtà senza ridurre l'uno all'altro: la verità è un dispositivo linguistico di apertura al mondo reale che opera per il raggiungimento di sempre maggiori condizioni di verità, ovvero condizioni di accesso a nuovi fatti. Essa è uno strumento concettuale, culturale e antropologico che apre, all'interno di una forma di vita linguistica, uno spazio delle ragioni, della critica e del consenso (sia nei dibattiti tra esperti che nella forma dell'opinione pubblica).

La verità ha allora luogo sul piano del linguaggio, in cui si apre uno spazio di connessione e riferimento al piano della realtà. Tale connessione è fondamentalmente adattativa ed opera attraverso inferenze. La veridicità della conoscenza è un'attribuzione linguistica che pure dipende da un riferimento al piano della realtà e da una rappresentazione corretta della stessa. Tuttavia, da qui non si deve inferire un concetto corrispondente di verità: la verità è qualcosa di ben più ampio e agile di una mera corrispondenza. È vero che è dalla verità (intesa stavolta come correttezza rappresentativa) di una conoscenza che derivano informazioni adattativamente utili (in maniera più o meno diretta). È anche vero che, d'altro canto, la verità si sancisce discorsivamente.

In questo modo si chiude il circolo dialettico della verità, che è sul piano di intersezione tra il gioco dialettico di valido e non valido (piano linguistico) e quello di reale e irreale (piano della realtà)³. La verità non appartiene solo all'ambito linguistico-epistemico (come tenderebbe a interpretarla l'Habermas degli anni '70 e '80) né solo all'ambito della

2. Porre la verità in una realtà indipendente rende potenzialmente inconoscibile il nostro essere nel giusto. In parole povere, se concepiamo la verità (come fa il realista metafisico) come corrispondenza con una realtà indipendente, il confine tra noi e il mondo, tra le nostre giustificazioni e le loro verità, diventa potenzialmente insormontabile e non potremmo mai conoscere quando le nostre giustificazioni sono effettivamente vere. Noi potremmo essere dei cervelli in una vasca ma se la verità di tale credenza risiede nel come le cose stanno, piuttosto che nelle conoscenze a nostra disposizione, allora noi non potremmo mai sapere se siamo veramente cervelli in una vasca. Questa è la nota esposizione putnamiana dello scetticismo (PUTNAM 1981).

3. Ci sono realtà che stanno ancora al di fuori di ciò che è giudicabile come vero o falso, e ci sono verità che poi si rivelano essere false in quanto non reali (e la cui validità viene meno).

realtà (come vorrebbero le posizioni di tipo realista metafisico da cui Habermas prende le distanze). Essa è uno strumento adattativo proprio perché apre quello spazio delle ragioni dal quale derivano ricadute adattative. Qui il conoscere ha la doppia funzione (realista e costruttivista al tempo stesso) di fornire informazioni utili e di fornire così la base per azioni volte a modificare la stessa realtà, qualora reputato utile o giusto.

L'unica via per reperire un luogo della verità che sappia mantenere la connessione tra i due piani (e spiegare così il problema ontologico del naturalismo e quello epistemologico del realismo) è dunque quello di rinunciare ad un concetto sostanziale e ontologico di verità, aprendo piuttosto ad un'interpretazione formale e dialettica della stessa. La verità acquista allora un'importanza sempre maggiore nelle culture moderne occidentali, dove la presenza di un'opinione pubblica potenzialmente critica massimizza le potenzialità adattative date dal concetto di verità. Qui, la democrazia apre al confronto tra opinioni, confronto improntato all'idea di una situazione discorsiva ideale che aumenti le *chances* di ottenere verità adattativamente efficaci (nel doppio senso del conoscere visto sopra).

Ciò ci riporta direttamente alla filosofia habermasiana, a cui ho dedicato la seconda parte del presente lavoro, *Realismo e verità nella filosofia di Jürgen Habermas*. Nella misura in cui egli concepisce la possibilità di associare la "priorità epistemologica" di un approccio linguisticamente articolato al mondo alla "priorità ontologica" di una realtà indipendente, il realismo pragmatico dell'ultimo Habermas sembra uno dei tentativi più affascinanti di salvare il realismo, sebbene non certamente tra quelli di più facile lettura⁴. Vale la pena evidenziare che la recente svolta realista habermasiana copre, a suo stesso dire, una deficienza teoretica che affliggeva la filosofia habermasiana sin dagli anni Settanta. In particolare, Habermas mira a risolvere una volta per tutte il problema della relazione tra l'oggettività del mondo (i fatti naturali) e l'oggettività che proviene dalla nostra esistenza sociale (relazioni e norme). Per far ciò, egli intende irrobustire la prima attraverso una formulazione pragmatica del concetto di verità espressa dalla sua teoria "bifronte"⁵.

La separazione tra un mondo oggettivo di fatti e un mondo sociale di norme e relazioni mostra che noi ci troviamo tra realtà differenti

4. HABERMAS 1999, p. 41, trad. it. p. 36.

5. Ivi, p. 7, trad. it. p. 3.

e ambiti di entità tra loro distinti, ciascuno con il proprio grado di indipendenza. In questo caso, la realtà dei fatti è distinta dalla realtà delle norme. Nel corso dell'opera farò luce sul tentativo habermasiano di fornire una chiara spiegazione del modo in cui una prospettiva meramente umana sul mondo, articolata in una triade ontologica di un mondo oggettivo, sociale e soggettivo, non preclude l'esistenza e l'influenza di una realtà indipendente che sta al di là dell'evoluzione del nostro mondo della vita (definito come una riserva di significati linguistici su cui i soggetti hanno un accordo intuitivo in quanto membri di uno stesso orizzonte culturale). Tale mondo della vita plasma l'identità individuale, le norme sociali e la conoscenza della realtà esterna, dando sostanza rispettivamente al mondo soggettivo, sociale ed oggettivo. Tuttavia, intendo sostenere che non tutti e tre i mondi sono soggetti all'influenza del mondo della vita nello stesso grado: il mondo oggettivo è vincolato, in misura maggiore degli altri, da una realtà esterna che preme dall'esterno (natura) sul mondo della vita (cultura). Questo carattere di "doppio vincolo" fa del mondo oggettivo una realtà con un grado di indipendenza maggiore.

In questo modo mi trovo a prendere le distanze dall'approccio habermasiano alla triade ontologica. Habermas si riferisce alle categorie di oggettivo, sociale e soggettivo come ad atteggiamenti con cui leggere gli stessi eventi o realtà. Uno stesso fenomeno può essere letto dal punto di vista della sua appartenenza ad un mondo oggettivo (cause ed effetti), del suo legame con un mondo sociale di relazioni intersoggettive e norme e con il mondo soggettivo interiore dei parlanti. Altre volte, tuttavia, egli sembra riferirsi ai tre mondi come a tre regni ontologici distinti, piuttosto che come tre prospettive epistemiche. Quando, ad esempio, suggerirà negli anni '90 che il mondo oggettivo e quello sociale godono di un diverso spessore ontologico, e che l'intreccio tra costruzione e scoperta è diverso nei due casi in questione, Habermas sembra aprire ad un concetto almeno parzialmente ontologizzato di mondo, contrariamente ad un approccio prettamente pragmatico che sembra prevalere fino a quel momento. In questo senso un approccio pragmatico ed uno ontologico sembrano essere ugualmente presenti in Habermas.

Queste due prospettive si intersecano senza problemi nella misura in cui si può assumere un atteggiamento oggettivante, normativo o espressivo sia verso il mondo oggettivo che verso quello sociale e

quello soggettivo. Infatti, ci si può riferire alla natura sia nei termini delle scienze naturali (vero/falso, efficace/inefficace), che in quelli normativi di chi intende mutarla alla luce di specifici valori o decisioni (giusto/sbagliato), così come dal punto di vista espressivo del soggetto che vi si rapporta artisticamente (bello/brutto).

Io mi concentrerò prevalentemente sul mondo oggettivo e su un atteggiamento oggettivante nei suoi confronti, caso in cui è centrale il concetto di verità. È qui che una realtà indipendente si fa sentire attraverso i vincoli che essa pone alle buone ragioni pro o contro una determinata interpretazione che è soggetta alla valutazione in base alla sua verità. Tali vincoli sono complementari a quelli che provengono dalle nostre risorse epistemiche contingenti, legate all'orientamento *contingente* del nostro mondo vitale: noi ci troviamo ad ereditare certe conoscenze, piuttosto che altre, per ragioni talvolta puramente casuali, e questo non può che influenzare lo spettro delle nostre verità, in maniera complementare ai vincoli di una realtà esterna nel determinare cosa è vero e cosa no.

Ad esempio, noi abbiamo ereditato alcune conoscenze chimiche per cui l'acqua ha una determinata composizione; queste, insieme alla natura stessa di questa sostanza, fanno sì che la proposizione "la composizione chimica dell'acqua è H₂O" è vera. Contingentemente, non abbiamo sviluppato alcuna conoscenza chimica circa una sostanza XYZ che sta agli estremi del nostro universo e che attraverso un complesso gioco di cause ed effetti può esser la causa stessa della composizione chimica delle sostanze di cui siamo a conoscenza. Si evince, dunque, la centralità del mondo vitale per lo sviluppo delle nostre conoscenze. In quanto orizzonte "trascendentale", il mondo della vita fa sì che il riferimento, il discorso e lo sfruttamento di oggetti siano possibili, dal momento che noi possiamo percepire e concepire oggetti solo attraverso il mondo della vita e le risorse da esso fornite⁶. Tuttavia, alcune parti del mondo della vita sono più soggette di altre ai vincoli che provengono da questa realtà indipendente. Questa è la ragione per cui è necessario concepire il ruolo epistemico del mondo della vita in termini di gradi.

Se fino ad ora ho trattato solo la rilevanza *teoretica* della questione del realismo (cioè delle difficoltà che si incontrano nel rispondere

6. Ivi, pp. 38–39, trad. it. pp. 32–33.

alla nostra domanda di partenza) c'è anche una conseguenza *pratica* che proviene dalla risposta che si dà alla problematica del realismo; è attraverso la filosofia di Habermas che questa conseguenza pratica emerge con sufficiente chiarezza. Il filosofo francofortese inizia la sua ricerca filosofica con un certo sospetto verso ogni forma di realismo, visto come una via verso il fondazionalismo. In particolare, egli è criticamente preoccupato delle conseguenze pratiche che potrebbero derivare da ogni fondazionalismo. Tra esse, egli si concentra sul fenomeno dell'ideologia. Possiamo definire ideologie tutte quelle "teorie" che diffondono attorno a sé un alone di legittimità volto a nascondere un interesse *particolare* per assicurarsi un valore *assoluto*. Il concetto di ideologia si lega allora a quello (tipico del realista metafisico) di uno stato di cose immune da critica, immutabile e che solo un'élite può cogliere pienamente. Da qui, essa fa derivare una pretesa di legittimità autoritaria ed assoluta sul proprio statuto.

È proprio per questa stretta vicinanza dell'ideologia al realismo metafisico che Habermas rifiuta qualunque forma di realismo. Egli sviluppa così una posizione "debolmente" realista durante gli anni Sessanta (capitolo primo della prima parte), che evolve poi in una teoria consensualista della verità, dove la dimensione democratica del consenso è segno di un realismo ancora debole (secondo capitolo della seconda parte)⁷. In particolare, l'idea di un consenso ispirato da una situazione discorsiva *ideale* (dove l'inclusività di persone e argomenti e l'equo rispetto delle opinioni mirano a raggiungere il loro massimo) è visto come la strada per evitare reificazioni di tipo epistemologico (realismo metafisico) e sociale (ideologie) che possono bloccare la dialettica tra vero e falso e tra giusto e ingiusto. Uscendo dalle aporie legate al mancato riconoscimento di una dimensione non-epistemica per il mondo oggettivo (a quel tempo concepito sullo stesso spessore ontologico del mondo sociale) Habermas procede verso una revisione pragmatica il cui fine è restaurare una dimensione non-epistemica ma in maniera pragmatica (capitolo terzo della seconda parte), ovvero come una *pragmatic fiction* di cui abbiamo bisogno nelle nostre attività quotidiane sotto forma di presupposto.

Se c'è qualcosa che può sembrare ancora oscuro, è il significato del concetto di "non-epistemico". Esso si riferisce alla dimensione di

7. HABERMAS 1972.

ciò che non è *ancora* conosciuto o è inconoscibile, ovvero una realtà che è più o meno esterna alla nostra conoscenza corrente. Si tratta anche qui di una categoria graduale e prospettica: ciò che è non-epistemico per noi può essere invece epistemico (conosciuto) per altri o può diventare per noi epistemico in futuro. La mia lettura critica del realismo habermasiano consiste nell'idea che il tipo di realismo sviluppato recentemente da Habermas sembra ancora incapace di considerare adeguatamente il peso del non-epistemico nel determinare le nostre conoscenze.

Questo è il nucleo della mia critica al realismo pragmatico habermasiano che occuperà tutta la terza parte del presente lavoro. Il suo reseconto del *ruolo epistemico di una dimensione non-epistemica* non è ancora sufficientemente bilanciato (primo capitolo della terza parte), dal momento che Habermas polarizza la sua discussione sull'orizzonte trascendentale (il mondo della vita che è la condizione di possibilità di qualunque conoscenza) ma mantenendosi all'interno di esso, non cogliendo cioè l'innestarsi del mondo della vita su una realtà che lo precede e che con ogni probabilità gli sopravviverà. Tale realtà non può che avere una forma di influenza più o meno rigida sullo sviluppo, estensione e determinazione del mondo vitale.

Per questo suo approccio "internista", Habermas concepisce il non-epistemico *solo* come una *pragmatic fiction*, e non come un polo ontologicamente reale con cui le nostre conoscenze si confrontano. Cercherò allora di sviluppare una via d'uscita che consiste nel tentativo di sviluppare una concezione della realtà in una direzione ontologica, piuttosto che pragmatica come quella del Francofortese. Questa revisione dell'impostazione habermasiana è presentata nel secondo capitolo della terza parte. La verità è dunque uno strumento adattativo che dall'interno del mondo della vita si riferisce a diverse tipologie di fatti, ognuna con un diverso livello di oggettività. Da qui si aprono diverse realtà, alcune più indipendenti di altre. La verità, in quanto congegno formale, regolativo e inferenziale, unifica queste differenze anche se il riferimento ultimo è diverso a seconda del tipo specifico di realtà cui si riferisce.

Seguendo le idee di Maeve Cooke ho consolidato la mia convinzione che solo rafforzando il ruolo di una realtà esterna/non-epistemica è davvero possibile spiegare le nozioni di verità, realtà e oggettività e restare aperti, allo stesso tempo, verso la possibilità che il nostro con-

cetto di apprendimento possa essere mantenuto senza dismettere (ma anzi, rinforzare) il progetto di una teoria critica. Con questo termine, ci si riferisce a tutti quei progetti teorico-pratici che mirano a descrivere (teoria) e modificare (prassi) i limiti ideologici della società in vista di un'emanipazione della stessa da manipolazioni ideologiche⁸. La teoria critica mira a identificare il ruolo giocato dagli "interessi" nello sviluppo di sistemi di credenza oggettivi, cercando di mostrare la presenza di una costruzione dove non vi era alcun sospetto di interessi prospettici alla base del costruito, dove qualcosa di costitutivamente sociale è stata mascherata come naturale⁹.

Habermas eredita dalla Scuola di Francoforte questo interesse per la teoria critica che non può mancare di influenzare la sua epistemologia. Infatti, la ragione per cui la teoria critica habermasiana è inizialmente impegnata verso una forma debole di realismo è proprio perché solo concependo la realtà come *costruita* è poi possibile pensare il progetto di uno smascheramento potenzialmente liberatorio delle reificazioni indotte¹⁰. Tuttavia, durante gli anni Settanta, Habermas riconosce che per formulare una vera critica è necessario concepire una realtà oggettiva come base per scardinare l'elemento illegittimo. Egli inizia così a riabilitare il realismo in una forma epistemica: mentire presuppone la verità, e la riuscita di una menzogna dipende proprio dalla sua accettazione come vera. Dal punto di vista della teoria critica, l'interesse principale di Habermas è quindi la comunicazione, come il luogo in cui sia la critica che la manipolazione traggono la propria origine. In particolare, egli intende mostrare come l'uso strategico della comunicazione è *parassitario* rispetto ad un intento comunicativo. Il suo obiettivo è allora quello di preservare lo spazio per una comunicazione autentica, in cui le ideologie possono essere esposte, criticate e superate. Allo stesso tempo, una comunicazione libera (ispirata da una situazione discorsiva ideale) è la via attraverso cui si può dirimere, in epistemologia, il vero dal falso.

Tuttavia, la verità non può essere concepita come una questione meramente comunicativa: a volte le nostre verità si rivelano false, mentre la verità è comunemente concepita come una proprietà (del-

8. COOKE 2006a, p. 9.

9. BOGHOSSIAN 2006, p. 18, trad. it. p. 35.

10. *Ibidem*.

le credenze) che non può essere persa. La verità, in questo senso, è una pretesa di validità *speciale*. Questa è la ragione che ha condotto Habermas ad una svolta pragmatica negli anni Novanta, un nuovo tentativo di spiegare il ruolo del riferimento, dell'azione e della realtà nel nostro concetto di verità, un tempo meramente comunicativo. In questo modo egli cerca di rinvigorire il lato "realista" della verità, ovvero il legame verità-realtà che è complementare a quello verità-giustificazioni. In questo senso la verità è sia separata che legata al piano delle giustificazioni, dal momento che possiamo riconoscere una verità solo avendo delle giustificazioni in suo favore ma le giustificazioni si riferiscono a qualcos'altro.

Habermas è dunque aperto alla possibilità di una concezione realista della verità che sia ancora legata al suo progetto di una teoria critica della società. La sua svolta realista non intacca il suo progetto teorico-critico, essendone piuttosto un utile supporto.

Eppure, Habermas ha un altro problema da fronteggiare: la sua teoria non è sufficientemente realista per essere una spiegazione soddisfacente dell'indipendenza della realtà dal nostro mondo della vita. Habermas è ancora troppo focalizzato sul legame *interno* tra verità e giustificazione (interno al mondo della vita), ed è dunque lontano da un bilanciamento effettivo tra esso e il legame *esterno* tra verità e realtà (realtà che non sempre si risolve internamente al mondo della vita). La via più promettente, come ho già accennato, è allora quella di concepire la verità come epistemica (rafforzando il legame interno); essa tuttavia apre a diversi regni di entità, alcune delle quali sono più determinate di altre da vincoli di matrice non-epistemica.

Ci avviamo verso le considerazioni conclusive. Ho volontariamente lasciato da parte la questione del mondo soggettivo, che per Habermas si trova ad un livello di oggettività inferiore rispetto agli altri due. Le difficoltà di trovare un consenso potenzialmente universale per ciò che riguarda i contenuti del mondo soggettivo di un parlante sono associate al basso grado di universalizzabilità degli stessi. Tali contenuti sono relativi in misura più forte di quanto lo siano quelli del mondo oggettivo e sociale, che sono sì contestuali, ma non relativi in senso forte. Questa relatività fa sì che essi manchino di quella *durezza oggettiva* da cui deriverebbe la possibilità di generare un consenso potenzialmente universale. Trascurerò anche il concetto di mondo sociale: in qualunque modo lo si concepisce, il risultato per la mia

analisi del mondo oggettivo non cambia. Se esso viene concepito in una maniera realista debole — a là Habermas — o se esso viene inteso come sottoposto alla stessa pressione non-epistemica del mondo oggettivo — come suggerisce Maeve Cooke — le mie critiche alla concezione habermasiana del mondo oggettivo restano intatte.

È utile anche fornire al lettore qualche istruzione di carattere pratico. Userò le virgolette per citare parole e frasi e il corsivo per enfatizzarle. Quando quest'ultimo non è accompagnato da virgolette, si tratta di parole che non provengono da citazioni. Inoltre, ho utilizzato sia le edizioni tedesche che le rispettive traduzioni italiane delle opere di Habermas, mentre per tutte le altre opere ho usato talvolta il testo originale e talvolta la traduzione italiana. Il lettore potrà capire facilmente quando è il caso dell'una o dell'altra in base al riferimento bibliografico. A volte si troveranno riferimenti alla verità e alla realtà senza specificazione alcuna; in questo lavoro io farò sempre riferimento ai *concetti* di realtà e verità, e mai al loro essere entità in sé. Infine, ho deciso di descrivere la teoria dell'agire comunicativo di Habermas (1981) prima della teoria consensuale della verità che ne è antecedente (1972). Questo perché mi pare che solo attraverso il chiarimento della sua ontologia debole (sviluppata nel 1981) si capisce più chiaramente lo spirito del concetto epistemico di verità che Habermas sviluppa nel 1972.