

## Conclusione

Nel paragrafo 3.d dell'ultimo capitolo ho iniziato a offrire una risposta al quesito dal quale era scaturita la ricerca presentata in questa tesi<sup>1</sup>. Come si ricorderà, il mio dubbio investiva il legame indissolubile tracciato da Habermas tra funzionamento della razionalità umana, interazione sociale e ricerca dell'intesa: la partecipazione allo scambio linguistico in vista di un *consenso* ottenuto per buone ragioni costituisce nella teoria dell'agire comunicativo sia il contesto nel quale è possibile l'elaborazione del sapere, sia il luogo del coordinamento dell'agire degli individui. Tuttavia c'è da chiedersi, in relazione a una teoria nella quale la validità del sapere nelle sue varie dimensioni è sempre mediata dal raggiungimento di una convergenza sul suo contenuto, quale ruolo possano rivestire quelle controversie - generalmente di natura pratico-normativa - alle quali sono sottese l'ipotesi di *un'unica soluzione corretta* e la consapevolezza che la convergenza su una soluzione simile possa *difficilmente prodursi*. Una teoria dell'agire comunicativo e del discorso sembra costringerci a interpretare dilemmi del genere secondo due alternative parimenti inadeguate: le controversie pratiche intrattabili sembrano presentarsi in base a questa prospettiva o come problemi solubili mediante una prospettiva interpretativa *unificante*, o come *dibattiti tra sordi* nei quali questioni separate vengono indebitamente mescolate<sup>2</sup>. La risposta al dissenso normativo si esaurisce dunque nell'alternativa tra lo scioglimento del conflitto e l'accettazione, sebbene parziale e circoscritta a certi precisi ambiti, del relativismo dei valori<sup>3</sup>?

Dagli anni Settanta del secolo scorso Habermas ha elaborato un quadro della razionalità e dell'agire nel quale si collocano, insieme a molti altri, anche questi temi. Come ho più volte accennato, riflettendo sul significato della «svolta linguistica» in filosofia, egli ha cercato di elaborarne una interpretazione adeguata allo studio della società con finalità critiche<sup>4</sup>. Per questa via ha raggiunto risultati non dissimili da quelli che scaturiscono dalla riflessione dell'altro protagonista di questo lavoro, Hilary Putnam, sebbene il pensiero del filosofo di Harvard sia scaturito da esigenze in gran parte differenti - quelle di un matematico che si occupa di problemi epistemologici e linguistici nell'intento di individuare soluzioni che non neghino, ma anzi chiariscano, il senso comune quotidiano degli scienziati<sup>5</sup>. Tuttavia, proprio come Putnam, Habermas ha visto nel coscientialismo e nel rappresentazionalismo di gran parte del pensiero moderno una «filosofia che lascia fuori gli altri e il mondo» dalla sua ricostruzione della realtà<sup>6</sup>: attraverso la disanima delle intuizioni di Husserl egli ha sottolineato l'impossibilità di giungere alla dimensione dell'alterità a partire dal punto

---

<sup>1</sup> Si veda il sottoparagrafo 3.d del capitolo terzo: *Il dissenso impossibile*.

<sup>2</sup> Si veda l'arco di possibili interpretazioni del discorso pratico nel paragrafo 2. del capitolo terzo.

<sup>3</sup> Si veda l'Introduzione della tesi.

<sup>4</sup> Si veda il paragrafo 1. del capitolo secondo: *Razionalità, società e critica sociale: uno sguardo generale all'approccio di Habermas*.

<sup>5</sup> Si veda il sottoparagrafo 5.c del capitolo primo: *Una teoria realista*.

<sup>6</sup> Si veda p. 64 del capitolo primo.

di vista del soggetto<sup>7</sup>. Una disanima che Putnam ha condotto, secondo il suo peculiare stile filosofico, nei confronti di quello scetticismo che costituisce spesso l'estremo corollario del coscienzialismo<sup>8</sup>.

Allo stesso tempo, sia Putnam che Habermas hanno individuato nell'insegnamento di Wittgenstein un accesso alla dimensione sociale come intrinsecamente linguistica, da una parte, e a una nuova concezione della conoscenza come complesso di pratiche sociali, dall'altra. Allo sforzo dell'autore delle *Ricerche filosofiche*, volto a mettere in crisi l'idea che le nostre descrizioni della realtà possano consistere in copie delle sue componenti - con ciò presupponendo che il «gioco linguistico» della descrizione sia l'unico, o il principale, legame tra i parlanti e il mondo - si rifà Putnam quando critica le teorie «tradizionali» del riferimento<sup>9</sup> e il «realismo metafisico». Ma rivestono lo stesso significato generale anche l'elaborazione di una nozione «fenomenologica» di «mondo» che Habermas presenta in *Teoria dell'agire comunicativo* e l'analisi della dimensione del consenso come «forma di vita», e non come sovrapposizione di rappresentazioni<sup>10</sup>. Da prospettive differenti, il sostenitore del «realismo interno» e quello della «trascendenza dall'interno» colgono il carattere intrinsecamente normativo delle pratiche linguistiche intersoggettive nell'ambito delle quali soltanto il riferimento alla realtà può avere luogo. Se nell'uno i «quadri concettuali» attraverso i quali ci relazioniamo alla realtà non sono slegati dai nostri interessi e valori<sup>11</sup>, nell'altro è il fine di un incontro dotato di valore in assenza di coercizioni a costituire l'intelaiatura fondamentale di ogni agire umano.

Il risultato di questo mutamento di prospettiva che coinvolge parallelamente Putnam e Habermas, sebbene secondo percorsi e con modalità differenti, è una radicale trasformazione del criterio di intelligibilità che ci orienta nel rapportarci, come parlanti, di volta in volta a un «mondo oggettivo», «sociale» o «soggettivo». Non più derivante dalla sovrapposizione o corrispondenza di rappresentazioni della realtà, ma dalla *condivisione* di un comune modo di regolare le nostre azioni gli uni in relazione agli altri e alla realtà, il consenso discorsivo e cognitivo si separa dall'idea che sia necessario creare una *prospettiva unica* dalla quale ogni sapere degno di questo nome possa essere colto. O, almeno, questo è il risultato che emerge nel momento in cui il carattere intrinsecamente plurale e intersoggettivo della «svolta linguistica» viene raccolto all'interno della teoria del discorso di Habermas che, come abbiamo avuto modo di osservare, non sempre conduce fino in fondo il suo progetto di abbandono della filosofia del soggetto.

---

<sup>7</sup> Si veda il sottoparagrafo 2.b del capitolo secondo: *«Una singolare solitudine filosofica»: validità e intersoggettività nella filosofia della coscienza.*

<sup>8</sup> Si veda il sottoparagrafo 6.c del capitolo primo: *Contro il punto di vista dell'«occhio di Dio»: cervelli in una vasca.*

<sup>9</sup> Si veda tutto il paragrafo 5. del capitolo primo: *«Gli altri e il mondo»: la teoria del riferimento diretto in Putnam.*

<sup>10</sup> Si vedano il sottoparagrafo 2.c e 3.b.1 del capitolo secondo: rispettivamente, *I due livelli dell'interazione linguistica: «componente proposizionale» e natura intersoggettiva del «mondo»* e *Una «concordanza non di opinioni»: una lettura del «significato» in Wittgenstein.*

<sup>11</sup> Si veda il sottoparagrafo 6.d del capitolo primo: *Un approccio alternativo: «realismo interno» e verità.*

Gran parte del capitolo terzo è un'analisi di come questa *incompletezza* della «svolta linguistica» di Habermas si rifletta sulla relazione che egli traccia tra le forme del sapere umano. Laddove il realismo viene mantenuto a scapito di una possibile compromissione con la sua versione metafisica, il sapere pratico-normativo viene relegato, come accadeva nella filosofia del soggetto moderna, nell'ambigua condizione di sapere connesso a una modalità *alternativa* di validità<sup>12</sup>. Una scomoda posizione nella quale, in Habermas, finisce per vie differenti il sapere «etico», quando è contrapposto alla «morale».

Come il confronto con McCarthy e Rawls dovrebbe aver in parte messo in luce, proprio questa deriva conduce a fraintendere in maniera considerevole il significato del dissenso cognitivo che caratterizza le attuali società plurali. Ho cercato di approfondire questo punto argomentando che l'intero problema dell'ordinamento politico legittimo all'interno di una società caratterizzata da «pluralismo ragionevole» è comprensibile soltanto qualora non si sottovaluti la natura densamente e profondamente cognitiva delle controversie che caratterizzano tale «pluralismo». Che ci sia qualcosa da sapere -che, per dirla come Putnam, ci siano “fatti in questione” - quando siamo in disaccordo su problemi normativi, è parte della consapevolezza a cui parlanti e cittadini «ragionevoli» sentono di non poter rinunciare.

Tenendo conto di tutte queste osservazioni, posso forse correggere l'ipotesi di partenza. L'intrattabilità del dissenso normativo (che sembra a tratti una conseguenza inevitabile della teoria habermasiana) risulta essere più una conseguenza del residuo di un approccio legato al «punto di vista dell'occhio di Dio», per dirla come Putnam, che un frutto della natura radicalmente intersoggettiva del processo di elaborazione del sapere individuata dalla teoria dell'agire comunicativo. Anche Habermas, come molti altri protagonisti della riflessione filosofica novecentesca, oscilla, secondo Putnam, tra i due opposti verso i quali ci spinge l'atteggiamento oggettivante e riduzionistico che vorrebbe dare conto delle nostre pratiche sociali e conoscitive *dall'esterno*, per individuare criteri fondamentali in base ai quali queste pratiche possano essere *definite e circoscritte*. Il relativismo in cui sfocia questa prospettiva, che pure si dichiara in principio «realista» e promotrice dell'«oggettività», non è che la conseguenza dell'errata impostazione iniziale del problema conoscitivo, anche e soprattutto in materia pratico-normativa. Si rinunci a questa impostazione e, come osserva Wellmer<sup>13</sup>, l'intero problema del relativismo e dell'incommensurabilità tra concezioni del mondo e della vita umana scomparirà, riconsegnandoci forse in maniera più autentica alla realtà, fattuale e normativa insieme, del dissenso.

---

<sup>12</sup> Si vedano i sottoparagrafi 3.a e 3.b del capitolo terzo: rispettivamente, *Ancora sul problema della verità: ritorno al realismo*, e *La natura della correttezza normativa: conferma dell'anti-realismo*.

<sup>13</sup> Si veda la p. 298 del capitolo terzo.