

## Capitolo Secondo

# Significato e validità: la pragmatica universale di Jürgen Habermas

### in questo capitolo

1. Razionalità, società e critica sociale: uno sguardo generale all'approccio di Habermas	91-100
2. L'altro irraggiungibile: scienze sociali e filosofia della coscienza	
2.a Ricerca sociale e comprensione del «significato»	100-104
2.b «Una singolare solitudine filosofica»	105-112
2.c Una «concordanza non di opinioni»: una lettura del «significato» in Wittgenstein	112-122
3. Agire sociale attraverso il linguaggio: il progetto di una pragmatica universale	
3.a «Competenza» e teoria: la proposta di una «scienza ricostruttiva»	123-127
3.b La «peculiare riflessività» del linguaggio	127-129
3.b.1 I due livelli dell'interazione linguistica: parte prima	129-140
3.b.2 I due livelli dell'interazione linguistica: parte seconda	141-150
3.b.3 Le riflessioni habermasiane sul «significato»	151-173
4. Una «teoria consensuale» della verità?	173-174
4.a L'inadeguatezza della nozione di verità come corrispondenza e delle teorie tarskiane	174-177
4.b Discorso e «situazione discorsiva ideale»	177-183

## 1. Razionalità, società e critica sociale: uno sguardo generale all'approccio di Habermas

1. Per la sua ricostruzione delle radici del pensiero sociologico in *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas sceglie di partire da Max Weber. Egli ha colto con grande lucidità, secondo Habermas, il carattere distintivo dei fenomeni sociali, dischiudendo l'orizzonte all'interno del quale la sociologia e la critica sociale hanno acquisito il loro ruolo. Mi riferisco alla centralità dell'indagine del «significato»<sup>1</sup> per l'analisi dei

---

<sup>1</sup> Per la prima sezione di questo capitolo utilizzerò il termine «significato» [generalmente «*Sinn*» nell'originale habermasiano, ma a volte anche «*Bedeutung*»], laddove la comune traduzione italiana dei testi che utilizzo parla di «senso».

Nella maggior parte dei suoi saggi sociologici, soprattutto degli anni Settanta, Habermas utilizza i termini «*Sinn*» (più frequente) e «*Bedeutung*» in maniera un po' ambigua. Da una parte infatti intende quasi senza eccezioni una nozione di natura linguistica: «considero come paradigma di «senso» il significato [*Bedeutung*] di una parola o di una frase. Perciò assumo che non esistano intenzioni pure o a priori del parlante; il senso ha o trova sempre un'espressione simbolica; per ottenere chiarezza le intenzioni devono sempre essere in grado di assumere una forma simbolica e di essere espresse» (J. HABERMAS, *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/71)* in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, trad. ingl. di B. Fultner, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology: The Christian Gauss Lectures (Princeton University, February-March 1971)* nella trad. ingl. (parziale) di *Vorstudien und Ergänzungen*: J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Social Interaction. Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2001, pp. 3-4). D'altra parte, negli stessi testi, Habermas utilizza «*Sinn*» e «*Bedeutung*» come se fossero intercambiabili, perché non segue la distinzione fregeana su cui si basa quasi tutta la filosofia analitica del linguaggio: egli si affaccia allo studio del linguaggio a partire dalle necessità della teoria sociale, e quindi, come osserva Barbara Fultner (J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., nota 1 [della traduttrice], p. 172), parte dalla nozione di «*Sinn*» utilizzata in questo ambito per fare riferimento alle teorie che considerano la natura simbolica, cioè

rapporti e degli ordinamenti sociali. Habermas introduce questo punto di vista richiamando i due poli tra i quali, secondo la sua lettura di Weber, si muovono le relazioni tra esseri umani in società: da una parte essi hanno bisogno di perseguire in maniera efficace determinati «*interessi*»; dall'altra, non possono farlo senza che le modalità di tale perseguimento, e le pratiche quotidiane in generale, assumano ai loro occhi una qualche *giustificazione*. Gli esseri umani tendono a relazionarsi alla realtà nelle sue varie dimensioni come un insieme di elementi ai quali si può dare un ordine, o, secondo il resoconto di Weber, come un contesto a proposito del quale sono possibili interpretazioni secondo «*idee*». È l'intreccio tra queste due differenti esigenze a dischiudere di volta in volta lo spazio per comportamenti individuali e sociali che possono essere giudicati come *corretti*:

gli ordinamenti vitali possono venir considerati da due lati. Da un lato essi regolano l'appropriazione di beni, ovvero il soddisfacimento di interessi materiali e ideali; dall'altro realizzano idee o valori. Dunque stanno in rapporto di reciproca dipendenza. Gli interessi possono essere soddisfatti sul lungo periodo attraverso le norme dello scambio sociale soltanto se si uniscono alle idee che servono a *fondarli*; e le idee d'altro canto possono affermarsi empiricamente soltanto se si legano agli interessi che conferiscono ad esse *forza*<sup>2</sup>.

L'effettivo dispiegarsi dei rapporti sociali, nella loro concreta realtà storica, è già da sempre percorso da un riferimento interno a valori, esigenze di giustificazione e meccanismi volti alla soddisfazione di queste esigenze. L'accettazione fattuale della

---

legata a dinamiche di *interpretazione e organizzazione in base a valori*, delle istituzioni e dei rapporti sociali. Questo dà tra l'altro ragione della comune traduzione italiana: «senso» è generalmente il termine della nostra lingua usato per fare riferimento a questa nozione sociologica. Questa ambivalenza è problematica per varie ragioni, ma mi sembra ineliminabile: sotto un certo punto di vista, come vedremo, l'intero pensiero di Habermas può essere letto come il tentativo di gettare un ponte tra le due dimensioni, di illuminare l'una attraverso l'approfondimento dell'altra.

Per ragioni di continuità con i capitoli precedenti, ma soprattutto in quanto il presente lavoro verte sul confronto della posizione di Habermas con alcune teorie analitiche del linguaggio, ho preferito continuare a utilizzare anche nel suo caso il termine «significato» per i testi nei quali è in oggetto la nozione simbolica in senso generale, e le due espressioni «senso» e «riferimento» quando Habermas *utilizza esplicitamente* la distinzione fregeana. Occorre inoltre fare attenzione al fatto che, in connessione con la direzione generale del pensiero habermasiano appena accennata, la pragmatica formale si basa sull'idea che alle due dimensioni tradizionalmente indagate dalla semantica debba aggiungersi la forza illocutoria propria dell'atto linguistico *come componente ulteriore* del «significato». Perciò, dopo aver introdotto la pragmatica di Habermas, mi riferirò alla concezione più diffusa, e di ispirazione fregeana, del «significato» con espressioni come «significato *in senso tradizionalmente/propriamente semantico*», e specificherò quando sto invece utilizzando il termine nell'accezione ampliata introdotta da Habermas. Una eccezione dovrà infine essere fatta per i cenni iniziali a Weber, che non può facilmente essere messo in relazione con la tradizione analitica: nel suo caso ho preferito mantenere la tradizionale traduzione «senso». Sfortunatamente, in conclusione, sono costretta per questo paragrafo a far parlare Habermas di «significato» ogni volta che Weber parla di «senso».

<sup>2</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, trad. it. di P. Rinaudo, a cura di G. E. Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1997<sup>2</sup>, p. 281; Cfr. anche M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922 (edizione critica di J. Winckelmann, 1956), trad. it. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Chiodi, E. Fubini, G. Giordano, P. Rossi, a cura di P. Rossi, *Economia e società*, vol. I, Comunità, Milano 1968<sup>2</sup>, p. 240.

validità di una norma o azione è essa stessa *collegata a ragioni*: i giudizi di valore operano sul mondo dei fatti attraverso la forza di convincimento che esercitano sui soggetti.

Per questo, come Habermas spiega in relazione alle prime pagine di *Economia e società*, un insieme di modalità di interazione prevedibili non può reggersi esclusivamente su situazioni di interesse o sulla semplice abitudine dei soggetti coinvolti. Gli interessi possono essere perseguiti soltanto qualora sia possibile per gli attori sociali comprendere come *sensato* tale perseguimento, e le istituzioni sociali si presentano come un concretizzarsi dell'indispensabile rapporto tra i due poli. Weber osserva che

di fatto l'orientamento dell'agire in vista di un ordinamento ha luogo, da parte di coloro che vi partecipano, per motivi assai differenti. Ma la circostanza che, *accanto* ad altri motivi, una parte almeno degli individui che agiscono abbia dinanzi come modello o come obbligo – e quindi come qualcosa *che deve valere* – anche l'ordinamento, accresce naturalmente la possibilità che l'agire sia orientato in vista di esso, e sovente in misura molto rilevante. Un ordinamento mantenuto *soltanto* sulla base di motivi razionali rispetto allo scopo è, in generale, di gran lunga più labile di un orientamento che sia semplicemente fondato sul costume, mediante un atteggiamento acquisito – che è la specie più frequente di condotta interna. Ma questo orientamento è ancora più labile di un altro che si presenti fornito del prestigio di esemplarità o di obbligatorietà, cioè del prestigio della *legittimità*<sup>3</sup>.

In base al riconoscimento di questa dimensione, Habermas, sulla scorta di Weber, si propone di leggere le dinamiche della società come internamente connesse a richieste di *validità*, e ai molteplici e più o meno articolati tentativi di soddisfacimento di queste richieste. La tematica della «razionalità», che costituisce in generale il cuore della ricerca filosofica cosiddetta *occidentale*<sup>4</sup>, si presenta agli occhi di Habermas innanzitutto sotto forma della continua esigenza di giustificazione che gli agenti sociali, individuali e collettivi, manifestano nei confronti delle relazioni in cui si trovano a vivere: sotto forma della richiesta, rivolta in genere implicitamente alle istituzioni, di *dimostrare la loro razionalità*<sup>5</sup>. Come il riconoscimento della presunzione di legittimità avanzata dalle istituzioni possa costruirsi, trasformarsi o cessare è l'oggetto più proprio della ricerca sociologica.

Ora, Habermas è convinto che le letture più tradizionali di Weber, incoraggiate in questo anche dagli esiti ultimi della sua riflessione, non colgano le conseguenze più importanti di questo approccio generale. Da una parte è innegabile che il sociologo di Erfurt abbia denunciato con grande decisione il genere di confusione nella quale incorrono quanti confondono i giudizi riguardanti la legittimità di determinate consuetudini sociali con quelli circa le effettive opinioni dei soggetti in esse coinvolti riguardo a tale legittimità. Se i primi sono *giudizi di valore* dai quali lo studioso

---

<sup>3</sup> M. WEBER, *Economia e società*, vol. I, cit., p. 29.

<sup>4</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 53-54.

<sup>5</sup> Cfr. Ad esempio J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 105-112.

dovrebbe astenersi, i secondi possono essere indagati come *fatti empirici*<sup>6</sup>. Ma ciò non deve far dimenticare come Weber riconosca che

il fatto che gli intellettuali si occupino dei sistemi di interpretazione culturale genera di regola processi di apprendimento che lo scienziato sociale è in grado di *comprendere* e di *giudicare*, a seconda che assuma la medesima disposizione performativa che è propria degli intellettuali stessi operanti nell'ambito oggettuale. In tale ricostruzione razionale dei processi della razionalizzazione culturale (e sociale) lo scienziato può appunto *non* limitarsi a descrivere rappresentazioni fattuali; può comprendere la forza persuasiva empirica di idee nuove nonché il deprezzamento, la decrescente forza persuasiva di idee vecchie nella misura in cui *tiene presenti*, nel contesto tradizionale dato, *le ragioni* con le quali le idee nuove si sono affermate<sup>7</sup>.

Proprio perché i processi sociali si costruiscono già in quanto tali, nel prodursi di eventi storici, riferendosi alla dimensione della validità, misurare l'efficacia empirica di una idea implica una almeno parziale comprensione della sua *forza di giustificazione*. Della forza, cioè, controfattuale ma non per questo non operativa, delle ragioni portate (o semplicemente presupposte) a suo sostegno. Perciò il sociologo e lo studioso della società può non prendere *direttamente* posizione sulle credenze dei gruppi sociali dei quali si occupa, o non condividerle, ma deve nondimeno saper illuminare la loro adesione ad esse con l'individuazione di ragioni che potrebbero eventualmente – cioè almeno a certe condizioni, che magari in effetti non si danno - *convincere anche lui/lei*. È innanzitutto in questa accezione non direttamente legata al linguaggio e allo scambio linguistico che la nozione di «significato» compare nella ricerca sociale: in termini generali, *comprendere il significato* di un processo sociale, individuare il suo funzionamento effettivo, consiste anche sempre nel cogliere il *valore* che esso assume agli occhi di coloro che lo riproducono e che in esso si riconoscono. Secondo Habermas, un'analisi scientifica della società che comprenda questo aspetto ha una lezione da trarre riguardo al proprio ruolo. Le azioni sociali possono infatti sollevare la pretesa di essere riconosciute come valide soltanto esponendosi contemporaneamente al rischio della critica, formulata a partire da ragioni egualmente accessibili al punto di vista di tutti gli interessati. Allo stesso modo, il sociologo è in grado di analizzare le azioni in relazione alle ragioni che le giustificano e individuare quanto, in base a queste stesse ragioni, *poteva ma non è stato realizzato*. Lo studioso può, cioè, cogliere le potenzialità insite nei processi sociali anche, e soprattutto, nella misura in cui esse *non* sono state sviluppate. Questo è quanto Habermas crede di poter trarre come risultato necessario, per quanto mai riconosciuto da Weber, dell'indirizzo che egli ha dato alla sociologia nel suo nascere. Habermas ha in mente probabilmente passi come quello seguente (che cito nella sua interezza perché estremamente rivelatore, se non della posizione effettiva di Weber, di un punto essenziale per quella di Habermas):

---

<sup>6</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, vol. I, cit., pp. 324-325.

<sup>7</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 285-286.

prima di volgerci ora a trattare di questa religiosità [cioè delle forme di religiosità indiane], sarà forse opportuno illustrare brevemente, in una costruzione schematica e teorica, da quali motivi e in quali direzioni siano sorte e si sviluppino in generale le etiche religiose, cioè quale possa essere il loro “senso” possibile [*welches also ihr möglicher “Sinn” sein konnte*].

Lo schema da noi costruito ha naturalmente soltanto lo scopo di costituire un *mezzo di orientamento* tipico-ideale, non già di insegnare una propria filosofia. I tipi di conflitto tra gli “ordinamenti della vita”, costruiti concettualmente, vogliono semplicemente significare che questi determinati conflitti interiori sono *possibili* e “adeguati” in certi punti – non già che non esista alcun punto di vista dal quale essi possano essere ritenuti “risolti” [...]. In quanto tale, la costruzione è dunque semplicemente un ausilio tecnico allo scopo di agevolare lo sguardo d’insieme e la formulazione terminologica. Ma oltre a ciò, potrebbe in certe circostanze essere pure qualcosa di più. Anche ciò che è razionale – inteso nel senso della “coerenza” logica o teleologica di una presa di posizione teorico-intellettuale o etico-pratica – esercita un suo potere sugli uomini (e lo ha sempre esercitato), per quanto limitata e labile questa potenza sia stata ovunque, e sia tuttora, rispetto alle altre potenze della vita storica. E proprio le interpretazioni religiose del mondo e le etiche religiose intenzionalmente razionali, create da intellettuali, erano particolarmente esposte all’imperativo della coerenza [...]. Già per questo motivo oggettivo speriamo di render più facile la rappresentazione della molteplicità dei fenomeni, che altrimenti sarebbe infinita, mediante tipi razionali costruiti in modo opportuno, formulando così astrattamente le forme internamente più “coerenti” di un atteggiamento pratico che si può derivare partendo da presupposti dati. Infine, un tentativo di sociologia della religione di questo genere deve e vuol essere soprattutto, nel medesimo tempo, un contributo alla tipologia e alla sociologia anche del razionalismo stesso. Perciò esso muove dalle forme più razionali che la realtà *può* rivestire, cercando di determinare in quale misura siano state tratte, nella realtà, certe conseguenze razionali che possiamo enunciare teoricamente, ed eventualmente perché non lo siano state<sup>8</sup>.

Trarre dall’analisi dei processi sociali osservabili quella *razionalità possibile* a cui essi potrebbero o avrebbero potuto dare spazio, e – al contrario, ovviamente, di quanto Weber avrebbe ammesso – basare su queste possibilità non sviluppate la valutazione della società esistente: questo è l’obiettivo di fondo della teoria critica di Habermas.

In quest’ottica è possibile comprendere perché egli assegni alla sociologia il compito di sostanziare la sua critica della società moderna e contemporanea. Tale disciplina è nata infatti nella parte finale della modernità come risposta a una precisa esigenza storica: comprendere i «mutamenti dell’integrazione sociale» causati all’interno delle comunità europee tradizionali nel momento in cui l’antica configurazione socio-politica feudale lasciava il posto da una parte allo Stato moderno e dall’altra al sistema economico capitalistico. In questo contesto la sociologia è «la scienza della crisi per eccellenza»<sup>9</sup>, che indaga i processi di conferimento di significato alle istituzioni sociali nel momento cruciale in cui proprio la percezione della loro ragionevolezza viene a mancare. Nella diagnosi weberiana, secondo Habermas solo apparentemente *avalutativa*, della modernità come contesto del conflitto tra valori e della soppressione

---

<sup>8</sup> M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920, trad. it. di M. Benedikter, C. Donolo, C. Gallino, G. Giordano, H. Grünhoff, A. Seidel, a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, vol. I, pp. 525-526. Habermas fa cenno a questo passo in J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, cit., p. 287; si vedano anche, sempre nel testo di Habermas, le pp. 318-319.

<sup>9</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, cit., p. 57.

della libertà individuale ad opera del sistema economico e dell'apparato burocratico<sup>10</sup>, si rifletterebbe la vocazione critica della scienza che ricerca le basi della «legittimità» e le ragioni della sua crisi<sup>11</sup> – al contrario di discipline sociali quali la scienza politica e l'economia politica<sup>12</sup>.

2. La teoria di Habermas si propone in quest'ottica come una ripresa radicalmente rinnovata della tradizione di critica della modernità sviluppata dalla Scuola di Francoforte, e dell'intreccio, operato da quest'ultima, tra la denuncia marxiana dell'assoggettamento dell'uomo ai processi di produzione capitalistica e lo spunto weberiano della disintegrazione delle tradizioni culturali e religiose. Ma le ricostruzioni della modernità tracciate da Marx, Weber, Adorno, Horkheimer e Lukacs presentano, secondo Habermas, un peculiare paradosso. In primo luogo contribuiscono infatti, al di là delle molteplici differenze che le separano, a tracciare il quadro di un processo storico e sociale nel quale si dispiega un agire umano volto al raggiungimento di fini determinati da parte di singoli individui. L'espansione di questo comportamento si concretizza da una parte nella pericolosa strumentalizzazione del mondo naturale, ridotto nella contemporaneità a *esteriorità* tanto controllabile e fruibile quanto ormai estranea al soggetto umano; dall'altra, si trasforma nell'auto-oggettivazione distruttiva di quest'ultimo, attraverso la repressione auto-imposta delle spinte pulsionali e delle esigenze dell'interiorità, e la sclerotizzazione di relazioni sociali e culturali organizzate ormai secondo i meccanismi di riproduzione dei beni economici e del controllo amministrativo<sup>13</sup>.

Questa analisi drammatica della modernità e della contemporaneità dovrebbe essere sviluppata, secondo il modello proposto da Habermas, come forma deteriorata e decaduta di una socialità *integra*, di rapporti umani che potrebbero organizzarsi secondo criteri differenti, se l'aggressione della razionalità strumentale non reprimesse questo potenziale. La critica, riflette in sostanza Habermas, è possibile laddove emerge l'aspirazione a un ordine alternativo. E in effetti,

Marx, Weber, Horkheimer e Adorno [...] hanno in mente, nel concetto dell'associazione di produttori liberi, nei modelli storici di una condotta di vita eticamente razionale oppure nell'idea di un rapporto

---

<sup>10</sup> Per le espressioni classiche della «diagnosi» weberiana, si vedano M. WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920, trad. it. di A. M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1997<sup>3</sup>, p. 240 e M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917), in Id., *Gesamtausgabe*, Mohr, Tübingen 1992, trad. it. di P. Rossi, *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, p. 34.

<sup>11</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 60-61.

<sup>12</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 56-57.

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947 (ed. tedesca: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt am Main 1967), trad. it. di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000; M. HORKHEIMER- T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, con una introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 2010, pp. 11-50 (*Concetto di illuminismo*).

fraterno con la natura riabilitata, una *razionalità sociale comprensiva* alla quale si commisura la portata relativa dei processi di razionalizzazione descritti empiricamente<sup>14</sup>.

Le teorie degli intellettuali che hanno preceduto Habermas colgono la richiesta di giustificazione, di legittimazione *in base a ragioni* delle istituzioni sociali che emerge nel contesto storico in cui operano. L'impossibilità della sopravvivenza di un ordine che sia ancora *sociale* in un contesto umano nel quale la dimensione del «*significato*» sia totalmente soppressa traspare anche nelle loro analisi. Ma non è chiaro quale modello queste teorie utilizzino per far emergere le manchevolezze del mondo attuale, né quale progetto e quali proposte per la sua realizzazione esse abbiano da offrire. Sarebbe necessario che la logica interna delle richieste di giustificazione venisse analizzata:

questo concetto più comprensivo di razionalità dovrebbe [...] essere mostrato sullo stesso piano delle forze produttive, dei sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo, dei veicoli totalitari della ragione strumentale. Questo non avviene<sup>15</sup>.

Il prezzo che la tradizione della teoria critica paga per questa mancanza è elevatissimo: non solo ne risente la lucidità dell'analisi dei fenomeni sociali, ma ne esce praticamente azzerata la capacità di proposta, piegata sotto il peso di una diagnosi senza speranza per il futuro del progetto moderno.

Ma l'elemento più interessante della riflessione di Habermas sui suoi maestri non consiste tanto nella chiarificazione delle difficoltà insite nelle loro posizioni, quanto nel suo resoconto delle origini di tali difficoltà – e, ancora più, nel suo tentativo di porvi rimedio. Secondo questa lettura, la filosofia moderna ha infatti costruito la sua analisi della realtà a partire da un modello di soggetto individuale concluso in se stesso, prima e indipendentemente dalla relazione con gli altri e con l'ambiente. Ciò con cui tale soggetto entra in relazione gli si mostra di fronte in primo luogo come *oggetto* di rappresentazione per la sua coscienza. Ogni interazione, sia essa pratica, artistica, o d'altro genere, deve prendere inizio dal rapporto conoscitivo che ha sede nella coscienza: l'agire è, in caso, il secondo passo dopo l'avvio della rappresentazione originaria.

Habermas coglie in Weber la tematica del «*significato*»/«*senso*», ma sottolinea il modo caratteristico nel quale il sociologo la declina concretamente:

«Per agire si deve intendere un atteggiamento umano (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno), se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un senso soggettivo [*wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjective Sinn verbinden*]». Qui Weber non ha alle spalle una teoria del significato, ma una teoria intenzionalistica della coscienza<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 231.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 387; Habermas sta citando da M. WEBER, *Economia e società*, cit., p. 4.

Il soggetto umano entra in rapporto con il mondo e con i suoi simili attraverso l'ordine che la sua coscienza attribuisce ad essi, attraverso i suoi piani d'azione, le sue valutazioni e i suoi scopi. I valori in base ai quali egli legge la realtà, in base ai quali il mondo costituisce per lui un complesso comprensibile, interessante e nel quale è possibile orientarsi, sono nient'altro che atteggiamenti che egli *unisce* all'esperienza del mondo stesso. Le sue stesse decisioni e motivazioni sono tali che egli può comprenderle, per così dire, in proprio, rivolgendosi a se stesso con le stesse modalità con cui si rivolge alla realtà esterna: come se egli potesse *guardare dentro di sé* e *vedersi* l'origine delle sue azioni per quello che sono.

Un soggetto di questo tipo entra in rapporto con gli altri, ma soltanto a partire da questo punto di vista iniziale. Quando parla con qualcuno, ad esempio, agisce *su* di lui o lei in modo tale da far sì che comprenda il significato delle sue affermazioni. Egli non si rivolge ad un altro parlante, ma *gli dà da intendere* il contenuto delle sue espressioni linguistiche. Analogamente, quando mette in relazione le sue azioni con quelle degli altri, lo fa *immaginando* che gli altri si comportino nel modo in cui si comporta lui/lei e *prevedendo* il risultato dell'interazione tra il suo comportamento e quello altrui.

Un punto di vista come questo<sup>17</sup> può far luce soltanto su uno specifico genere di razionalità, quella di cui può far uso – e che si può attribuire – a un soggetto che cerchi i mezzi migliori per raggiungere un certo fine. Nel giudicare del valore dell'azione possiamo tutt'al più registrare in che misura il fine sia stato realizzato, in che misura cioè i mezzi fossero quelli migliori e le conoscenze riguardo alle circostanze fossero corrette. Secondo Habermas, i filosofi politici e sociologi moderni avrebbero dunque tentato, in maniera paradossale, di opporsi alle dinamiche strumentalizzanti dei processi sociali servendosi allo stesso tempo esattamente del punto di vista su cui tali dinamiche si basano<sup>18</sup>. Il punto di vista, cioè, che riconosce soltanto la «razionalità rispetto allo scopo»:

il modello di *agire razionale rispetto allo scopo* prende le mosse dal fatto che l'attore è orientato in prima linea a conseguire un fine sufficientemente determinato da obiettivi precisi, sceglie mezzi che gli

---

<sup>17</sup> In realtà, come Habermas non manca di osservare, la riflessione di Weber (come quella degli altri critici del moderno a cui *Teoria dell'agire comunicativo* fa riferimento) sull'agire umano è molto più complessa e sfaccettata, e presenta forme abbozzate di modelli alternativi rispetto a quello predominante – gli sarebbe impossibile, altrimenti, mantenere il suo approccio sociologico comunque volto alla «comprensione del senso». Habermas evidenzia questo punto, sempre in *Teoria dell'agire comunicativo*, alle pagine 388, 391-394.

<sup>18</sup> Posso notare soltanto di passaggio che, per l'Habermas di *Teoria dell'agire comunicativo*, all'inconveniente legato all'approccio coscienzialista della filosofia moderna si unisce la «confusione tra concetti-base della teoria dell'azione e quella sistemica: la razionalizzazione degli orientamenti di azione e delle strutture del mondo vitale non è la medesima realtà dell'aumento di complessità dei sistemi di azione» (p. 231). Questa convinzione conduce Habermas a incorporare nella sua teoria un approccio sistemico sviluppato sulla scorta di Talcott Parsons: si vedano i capitoli VI-VII-VIII del secondo tomo di *Teoria dell'agire comunicativo*.

sembrano adeguati nella situazione data e calcola altre conseguenze prevedibili dell'azione in quanto condizioni concomitanti del successo<sup>19</sup>.

Già in questa descrizione emergono gli aspetti più significativi del modello dell'agire razionale rispetto allo scopo. In primo luogo, il fatto che esso fa uso dello stesso punto di vista per la conoscenza degli oggetti del mondo così come per l'analisi delle azioni di soggetti umani. In entrambi i casi quel che conta è la previsione dei movimenti di entità che sono in grado di influenzare l'azione e le sue conseguenze. L'agire rivolto allo scopo non fa inoltre differenza tra *generi* di fini: questi possono corrispondere a interessi personali in senso genericamente utilitaristico, alla realizzazione di beni come la *salvezza* in senso religioso, la *bellezza* in senso estetico, il valore etico della *solidarietà universale*, e via discorrendo. Ciascun bene, a prescindere dalle sue caratteristiche specifiche, viene individuato dall'agente e perseguito mediante i mezzi che lui/lei considera più opportuni<sup>20</sup>.

3. Finora ho tracciato da una parte uno schizzo della natura della ricerca sociale secondo Habermas, e dell'altra della sua critica ai concetti dei quali si sono serviti gli studiosi della società moderna per portare avanti questa ricerca nel loro contesto. In realtà i due argomenti sono strettamente connessi. L'idea di Habermas in proposito è che alla base delle difficoltà nelle quali si sono imbattuti i suoi predecessori si trovi un fraintendimento macroscopico dell'oggetto dei loro studi, e di conseguenza del compito che si sono assunti. In pratica, adottare la filosofia della coscienza moderna per ricostruire le dinamiche della richiesta e del riconoscimento di giustificazione su cui si modellano le istituzioni sociali non è solo infruttuoso per la formulazione di una loro critica. Il problema non è tanto che una prospettiva solipsistica non può che produrre analisi e concretizzazioni distorte delle relazioni *intersoggettive*. Piuttosto, questa prospettiva risulta, ad un livello più profondo, una ricostruzione teorica inadeguata delle nozioni stesse di *razionalità* e della *validità* a cui essa si orienta, sia in materia di relazioni intersoggettive che di qualsiasi altra cosa. Per questa ragione, come si vedrà, se la sociologia è la disciplina più adeguata a raccogliere l'esigenza di una critica della società, lo studio di quest'ultima dovrà comunque basarsi su una indagine *filosofica a tutto tondo*. Ma vediamo innanzitutto a quale livello si situa l'errore che può invalidare – come è accaduto in passato – l'intero progetto.

---

<sup>19</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 393. Secondo la ricostruzione di Habermas, poi, è possibile distinguere tra un uso specificamente «strumentale» dell'agire razionale rispetto allo scopo, qualora gli aspetti rilevanti siano l'efficacia dell'intervento in un contesto esterno secondo regole tecniche, e un suo uso «strategico», quando le variabili principali di tale contesto sono costituite dalle «decisioni di un antagonista razionale» (*ibidem*). Per una prima introduzione dell'agire razionale rispetto allo scopo, si veda, sempre nello stesso testo, p. 65.

<sup>20</sup> Per la possibilità di ridurre ogni genere di agire nello schema weberiano al modello razionale rispetto allo scopo, si veda la lettura che Habermas fornisce di M. WEBER, *Economia e società*, cit., p. 21 in *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 388-390; si veda anche W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tübingen 1979, trad. it. di S. Cremaschi, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 237-242.

## 2. L' *altro* irraggiungibile: scienze sociali e filosofia della coscienza

### 2.a Ricerca sociale e comprensione del «significato»

1. All'inizio delle *Gauss Lectures*<sup>21</sup>, tenute a Princeton nel 1971, Habermas si interroga su quello che chiama approccio «costitutivo»<sup>22</sup>, o basato sul «modello del soggetto conoscente o “giudicante”»<sup>23</sup>, all'indagine sociologica. In sostanza, si tratta di una significativa derivazione, nell'ambito delle scienze sociali, della filosofia moderna del soggetto. Per comprendere in cosa consista l'approccio «costitutivo», seguiamo le distinzioni attraverso le quali Habermas stesso lo introduce.

Nel momento in cui decidiamo di impostare una teoria della società, ci troviamo di fronte a un'importante scelta «metateorica»<sup>24</sup>. Dobbiamo decidere se «ammettere o rifiutare il “significato” [*Sinn*] come termine primitivo»<sup>25</sup>, cioè, se riconoscere come carattere irrinunciabile la costituzione simbolico-linguistica del mondo sociale. Se rispondiamo in maniera affermativa a tale quesito, le interazioni umane dovranno apparirci d'ora innanzi non soltanto come l'*oggetto* del linguaggio che viene utilizzato dagli (o da noi come) studiosi del fenomeno sociale; dovremo piuttosto riconoscere che esse *vengono al mondo*, si modificano e si ricostruiscono attraverso scambi linguistici. In contrasto con quanto presupposto dalle teorie comportamentiste della società,

il linguaggio è costitutivo dell'ambito di studio se la sua [dell'ambito di studio] configurazione categoriale è tale che forme significativamente strutturate (come persone, espressioni e istituzioni) possono apparire in esso come fenomeni che richiedono una spiegazione. Il “significato” ha lo status di un termine primitivo nelle scienze sociali se lo utilizziamo per caratterizzare la configurazione dell'ambito di studio stesso, piuttosto che soltanto elementi individuali al suo interno<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Raccolte sotto il titolo di *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/71)* in J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., e, come *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology: The Christian Gauss Lectures (Princeton University, February-March 1971)* nella trad. ingl. parziale J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Social Interaction*, cit.

<sup>22</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 18.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>24</sup> Cioè relativa al modo in cui le teorie possono differenziarsi in base alla «scelta della struttura categoriale e in relazione al modo in cui concettualizzano il loro oggetto – cioè, in relazione al modo in cui definiscono cos'è che stanno effettivamente studiando» (J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 3). Si veda anche J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 59-60.

<sup>25</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 3; si veda anche la n. 1 di questo capitolo, dove si sottolinea che Habermas intende qui per «significato» proprio ciò che è caratteristico del linguaggio. Si noti per il momento che l'intera citazione alla nota 1 costituisce già l'enucleazione dell'assunto centrale per ogni «svolta linguistica», la cui necessità per la teoria critica (secondo Habermas) emergerà soltanto nel seguito delle *Gauss Lectures*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 4.

Questa scelta, spiega Habermas, comporta che concepiamo innanzitutto le mosse degli individui in società come forme di «agire», e non di «comportamento»: le azioni degli esseri umani vengono generalmente considerate «*intenzionali*», cioè come processi che «non accadono come eventi»<sup>27</sup> ma sono «riconosciuti» da più individui come *compiuti* secondo regole. Ciò li distingue da forme «regolari» di comportamento: queste ultime possono essere ricondotte ad una regola elaborata dallo studioso (un etologo, generalmente), ma non sono *intese* da chi le mette in atto come «dirette da regole».

In secondo luogo, l'approccio legato al «significato» adotta una modalità conoscitiva differente rispetto a quelli che lo escludono, e quindi l'agire e il comportamento sono fenomeni che richiedono atteggiamenti differenti da parte dello studioso. L'agire, in particolare, non può soltanto essere «osservato», ma deve essere «compreso»<sup>28</sup>, interpretato come il concretizzarsi di un modello che costituisce la sua guida. Habermas utilizza l'esempio dei due giudizi percettivi «vedo una mosca che sbatte contro la finestra» e «vedo Giovanni che torna dal lavoro». Entrambi i giudizi riportano il contenuto di una esperienza che un osservatore può ricevere attraverso i sensi, e che si compone di eventi determinati. Tuttavia nel caso di Giovanni il comportamento è letto alla luce di pratiche diffuse e richieste all'interno della società: nel camminare in una certa direzione, nel suonare il campanello di un edificio, nell'aprire la porta, Giovanni sta realizzando un compito («ogni giorno feriale, dopo un certo numero di ore e dopo aver svolto una serie di incarichi, uno *normalmente* torna dal lavoro»)<sup>29</sup>.

Infine, e questo è forse il punto più rilevante del ragionamento di Habermas, le teorie dell'azione sociale presentano un peculiare «carattere essenzialistico»<sup>30</sup>. Supponiamo, propone Habermas, di ricostruire il «significato» dell'azione di una persona in base alle regole che egli sta seguendo (o meno) nel compierla. Lo studioso lavora in questo caso cercando di capire cosa l'agente stesso considera nel porre in atto una certa condotta: deve cogliere le caratteristiche del compito che l'agente in prima persona si propone. Leggendo in questo modo lo svolgimento della ricerca, uno potrebbe pensare alle mosse osservabili dell'agente come a una serie di eventi che, in quanto tali, accadono, come fenomeni naturali (o comportamenti animali, in analogia con il modello behaviorista). Si può pensare inoltre al compito che l'agente sta svolgendo come una sorta di struttura profonda che sorregge le sue mosse: la regola può essere vista come una sorta di legge naturale sottesa ai fenomeni<sup>31</sup>. Ma questo paragone,

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>28</sup> Per alcune riflessioni significative su questa distinzione nella filosofia delle scienze sociali novecentesca, si veda Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 186, 190-193, 202-203, e soprattutto P. WINCH, *The idea of a social science*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1958, trad. it. di M. Mondadori e M. Terni, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il saggiatore, Milano 1972.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 9.

superficialmente plausibile, mostra presto i suoi limiti. Le *regole* seguite dai fenomeni naturali sono infatti «convenzionali»: non nel senso che le loro caratteristiche sono state *fabbricate*, ma nel senso che la loro individuazione non è *costitutiva* per l'accadere dei fenomeni. In effetti, esse *non sono regole*, perché *non c'è alcun bisogno* che qualcuno le segua.

Per le azioni la situazione è diversa: capire quale regolarità sta *al di sotto* del comportamento di un agente è tutt'uno con il sapere da quale regola egli *si fa guidare*. Per questo il sapere acquisito dallo studioso di teoria dell'azione non è qualitativamente differente da quello dell'agente che è oggetto dello studio:

l'aspetto essenzialistico consiste nel fatto che le ricostruzioni ipotetiche, se vere, corrispondono non a strutture di una realtà oggettivata, ma all'implicito *know-how* di soggetti competenti capaci di giudizio. Ciò che deve essere spiegato da queste ricostruzioni sono le stesse regole effettivamente operanti<sup>32</sup>.

Lo studioso di teoria dell'azione è obbligato a partire da una forma di conoscenza non del tutto consapevole, che ha sviluppato vivendo nella stessa maniera irriflessa nella quale continua a vivere l'agente che costituisce l'oggetto del suo studio. Questo dipende dal fatto che ciò che viene studiato è accessibile non come una procedura che uno può seguire o non seguire, ma come un criterio di validità per un comportamento che può *già da sempre* risultare riuscito o fallire.

L'elemento ulteriore che emerge da questa analisi è che, se lo studioso non può uscire dall'atteggiamento pre-scientifico dell'oggetto del suo studio, questa sua limitazione non è che la conseguenza della natura radicalmente (perché fin dal suo inizio) aperta alla riflessione dell'agire dell'*oggetto*. Lo sguardo oggettivante della disciplina scientifica mostra la sua dipendenza dal contesto del mondo quotidiano non ancora penetrato dalla ricerca in quanto proprio questo mondo è *condizione di possibilità* di quella ricerca.

2. L'approccio «costitutivo»<sup>33</sup>, basato sul «modello del soggetto conoscente o "giudicante"», è una delle forme<sup>34</sup> assunte dalla sociologia nel momento in cui riconosce il «significato» come elemento primitivo della sua ricerca. Questo approccio declina i tre punti appena accennati seguendo uno schema, come suggerisce la denominazione conferitagli da Habermas, di ascendenza kantiana. Simmel, ad esempio, si chiede se sia possibile concepire la ricerca delle condizioni alle

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>33</sup> Per la presente trattazione non è indispensabile scendere nei particolari delle specifiche teorie sviluppate secondo questo approccio. Habermas ha in mente (e cita), comunque, soprattutto le formulazioni della sociologia fenomenologica. Si vedano in particolare A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehenden Soziologie*, Springer, Vienna 1932 e Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, trad. it. di F. Bassani, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il mulino, Bologna 1974; L. BERGER- T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City (NY) 1966, trad. it. di M. Sofri Innocenti, *La realtà come costruzione sociale*, a cura di A. Sofri Peretto, Il mulino, Bologna 1997.

<sup>34</sup> Accanto alle «teorie sistemiche» e a quella che Habermas considera lo sviluppo più coerente dell'approccio legato al significativo, quello delle «teorie comunicative» (J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 16-18).

quali si costituisce e si riproduce l'ordine sociale in maniera simile allo studio delle condizioni di possibilità dell'esperienza umana tracciato da Kant nella *Critica della Ragion Pura*. L'idea generale è che sia possibile immaginare i singoli individui come «elementi separati» tra di loro così come lo sarebbero le percezioni sensibili del soggetto conoscente senza l'intervento dell'attività unificatrice delle categorie: come esiste un processo legato alla coscienza attraverso il quale la conoscenza sensibile in quanto tale diviene accessibile, così forse esiste un processo nel corso del quale la vita in comune della società diviene tale per le persone<sup>35</sup>. Qui il «carattere essenzialistico» del momento sociale, e quindi la natura solo parzialmente utile della similitudine indicata da Simmel, si ripresenta significativamente come contrasto tra la riflessione sulla *conoscenza* del mondo naturale – il genere di attività in cui Kant è appunto impegnato – e la riflessione sulla «società in quanto tale»<sup>36</sup> – che è invece necessariamente il compito dello studioso sociale. Come abbiamo già notato,

la “natura” può essere definita come oggetto della conoscenza solo in relazione con l'attività sintetica del soggetto conoscente, che crea l'unità nella molteplicità dell'intuizione. Ma il soggetto conoscente incontra la società come un'unità già costituita – come costituita dai soggetti empirici stessi. La questione relativa a come la natura sia costituita si riferisce al problema della *conoscenza* della natura; quello di come la società sia costituita si riferisce al problema di come la società sia possibile. Il processo della vita sociale si verifica al livello delle attività costitutive e non, come il processo degli eventi naturale, al livello di ciò che è già costituito<sup>37</sup>.

Le relazioni tra singoli come agenti che scelgono come comportarsi in relazione agli altri, e giudicano il proprio comportamento e quello altrui, sono già da sempre strutturate secondo ciò che gli agenti stessi fanno (più o meno esplicitamente). Perciò l'oggetto dell'attività dello studioso come soggetto conoscente è costituito, per così dire, in proprio: la conoscibilità della natura è forse dischiusa dall'attività conoscitiva, ma la società è già *in quanto tale* un complesso di *forme di sapere*. Essa viene alla luce direttamente come realtà che richiede comprensione, senza che il soggetto che la studia sul piano teorico debba imporre ad esso alcuna regola esterna<sup>38</sup>.

Il ragionamento di Simmel ci permette di intuire le conseguenze ultime della scelta della scienza sociale come studio del «significato». In primo luogo, una teoria sul «modello del soggetto conoscente o “giudicante”» viene incontro all'esigenza di comprendere l'elemento di *validità* a cui fa riferimento l'ordine sociale, ovvero la sua

---

<sup>35</sup> Cfr. G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die formen der vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig/Berlino 1983 (prima edizione 1908), trad. it. di G. Giordano, *Sociologia*, con una introduzione di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Torino 1998, p. 27.

<sup>36</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 19.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>38</sup> Cfr. G. SIMMEL, *Sociologia*, cit., pp. 27-28. Per una trattazione ulteriore di questo tema, si veda J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 187-189, sui «due livelli di interpretazione» propri delle scienze sociali e sul recupero in chiave rinnovata, da parte di Anthony Giddens, della distinzione ottocentesca tra scienze naturali e scienze dello spirito. Cfr. A. GIDDENS, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Hutchinson, Londra 1976, trad. it. di M. Corsale, *Nuove regole del metodo sociologico*, Il mulino, Bologna 1979, pp. 185-219.

*razionalità*. Cercare di adattare un approccio finalizzato allo studio di processi epistemici, come quello trascendentale di Kant, allo studio di eventi sociali – e quindi non immediatamente e necessariamente interpretabili come processi di conoscenza – ha proprio la funzione di mettere in risalto la dipendenza dei rapporti sociali stessi da processi di giustificazione: ogni conoscenza richiede, almeno implicitamente, di essere giudicata come più o meno corretta. E' vero che dobbiamo aver presente, come spiega Simmel, che

la formazione che deriva [dalle condizioni dei processi di socializzazione] e che è regolata dalle loro forme, non consiste in conoscenze, bensì in processi e stati esistenziali pratici. Ma ciò che qui intendo, e che dev'essere esaminato dal punto di vista delle sue condizioni come il concetto generali di associazione, è qualcosa di conoscitivo: la coscienza di associarsi o di essere associati. Forse la si definirebbe meglio un sapere [*Wissen*] che non un conoscere [*Erkenntnis*]. Infatti il soggetto non sta qui di fronte a un oggetto di cui esso acquisti gradualmente un'immagine teorica [...]<sup>39</sup>.

D'altra parte, queste ultime considerazioni fanno emergere un secondo aspetto della questione, e si tratta di un aspetto problematico per quegli studi del «significato» sociale che prendano il via dalla filosofia del soggetto moderna. L'approccio «costitutivo» mantiene infatti la struttura coscienziale, e quindi monologica, del suo bagaglio di derivazione kantiana: come la sorgente dell'esperienza sensibile è da rintracciarsi nell'unità di un soggetto conoscente, così la comune appartenenza alla stessa società è rappresentata come una sorta di *coscienza unificante*, per quanto collettiva, della quale partecipano i singoli. Ma il fatto che la possibilità dell'*esistenza stessa* della società racchiuda un'istanza genericamente cognitiva può essere letto anche in direzione opposta: il genere di conoscenza legato all'essere in società racchiude il riferimento a *pratiche di vita* alle quali i soggetti prendono parte. Il riferimento, in sostanza, a situazioni delle quali non si ha in primo luogo una «rappresentazione teoretica». D'altra parte, la partecipazione a forme di agire orientate da regole da parte di singoli individui mette ancora più in risalto il carattere più palese dell'appartenenza alla società: il suo essere propria di individui *molteplici*, e che restano comunque tali. Il modello di una «coscienza», per quanto comune, non sembra adattarsi a questa esperienza. Habermas è convinto che questi problemi emergano già nel pensiero di Husserl, dal quale prendono avvio le teorie fenomenologiche in sociologia. Attraverso il confronto con il padre della fenomenologia, Habermas traccia il suo definitivo distacco dalla filosofia del soggetto.

---

<sup>39</sup> G. SIMMEL, *Sociologia*, cit., pp. 29-30.

## 2.b «Una singolare solitudine filosofica»<sup>40</sup>: validità e intersoggettività nella filosofia della coscienza

1. Nella seconda delle *Gauss Lectures*, seguendo il filo della trattazione precedente, Habermas individua in Husserl una elaborazione del rapporto tra soggetto e realtà particolarmente illuminante per la comprensione del «significato» a livello sociale. La nozione di «intenzionalità» è interpretata da Habermas come un resoconto della conoscenza nei termini della capacità del soggetto di relazionarsi all'oggetto secondo modalità differenti, e allo stesso tempo di problematizzare l'adeguatezza di tale relazione. L'oggetto si fa presente al soggetto *come un qualcosa*, cioè mostrando determinate caratteristiche piuttosto che altre, soltanto all'interno della relazione istituita dalla coscienza. Perciò l'«intenzionalità»

richiede la possibilità della presenza virtuale di oggetti che potrebbero anche essere effettivamente presenti. Altrimenti non saremmo in grado di assumere atteggiamenti intenzionali abbastanza differenziati verso lo stesso oggetto. La struttura intenzionale della nostra coscienza richiede la possibilità di una differenza tra la datità meramente mediata e quella immediata di oggetti<sup>41</sup>.

In pratica, le dinamiche della coscienza intenzionale dovrebbero dare ragione della differenza tra conoscenza adeguata e non della realtà attraverso la distinzione tra due stadi: quello della «anticipazione»<sup>42</sup> secondo una certa modalità, da parte della coscienza, del darsi dell'oggetto; e quello del darsi in quanto tale dell'oggetto in questione. La coscienza intenzionale «pone» un oggetto in un certo modo, come *un certo* qualcosa: senza tale atto non si dà conoscenza, vera o falsa che sia. In seguito essa riceve – o non riceve, questo è il punto, l'*adempimento* del suo atto di anticipazione. Questa schema, nel contesto della filosofia della coscienza in cui Husserl si colloca, non può che essere declinato attraverso il concetto di «intuizione»: la differenza tra il primo e il secondo stadio altro non è che l'*apparire* dell'oggetto alla coscienza, ovvero il suo farsi *evidente*. Siamo appunto ancora all'interno della concezione della «verità come evidenza»<sup>43</sup>, venuta alla ribalta nel corso della modernità.

Ora, Habermas dichiara che «il merito di Husserl sta nell'aver delucidato la natura strettamente intenzionale della nostra coscienza e nell'aver dimostrato la relazione immanente con la verità delle esperienze intenzionali»<sup>44</sup>. Non è difficile comprendere cosa intenda con questa affermazione, se leggiamo la spiegazione in termini di analisi

---

<sup>40</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, L'Aja 1954, trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 210.

<sup>41</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 27. Si veda E. HUSSERL, *Erstes Kapitel. Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung* (Sesta ricerca) in *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1922<sup>3</sup> (prima edizione 1900-1901), trad. it. di G. Piana, *I. Intenzione significativa e riempimento di significato (Sezione prima, sesta ricerca)*, in Id., *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 27.

del linguaggio che egli dà – per il momento solo a scopo illustrativo<sup>45</sup> – del procedimento di Husserl. La nozione di coscienza intenzionale, spiega Habermas, è modellata sul paradigma dell'orientamento a un certo oggetto o a uno stato di cose proprio di determinati atteggiamenti umani (denominati appunto, in genere, *intenzionali*): si «crede» una certa opinione, «ci si aspetta», «si desidera» che accada qualcosa, si «odia» qualcosa o qualcuno, e via discorrendo. Il linguaggio esprime situazioni del genere attraverso frasi come «io credo che *p*», laddove *p* è una proposizione indicante un certo insieme di fatti; «lei odia *x*», laddove *x* è una cosa, un essere vivente o una azione. Il senso della struttura intenzionale della coscienza è che l'oggetto che essa conosce, o con il quale entra in relazioni non strettamente conoscitive, si presenta *sempre* come elemento *dipendente* dall'atto con cui la coscienza stessa lo pone: esattamente come il complemento oggetto *x* o la proposizione subordinata *p* dipendono dalle proposizioni principali «io credo», «lei odia», eccetera<sup>46</sup>.

L'atto intenzionale pone inoltre l'oggetto *in quanto qualcosa*, cioè gli attribuisce determinate qualità e caratteristiche attraverso le quali *anticipa* il suo effettivo presentarsi. Habermas sostiene che questa funzione è rappresentata nel linguaggio attraverso la distinzione tra soggetto e predicato: il primo è concepito come una espressione che si riferisce direttamente a un certo oggetto nel mondo, mentre il secondo rappresenta le caratteristiche che vengono attribuite all'oggetto. Così, se io utilizzo un enunciato del tipo «io credo che Espero sia la stella che sorge per prima alla sera», la mia coscienza sta *ponendo* l'oggetto «Espero» in quanto «stella che sorge per prima alla sera»: «Espero» non è un qualcosa a cui posso accedere a prescindere dal fatto che la mia coscienza si rivolga ad essa rendendosela presente in qualche modo – in questo caso, in quanto «stella che sorge per prima alla sera»<sup>47</sup>.

Ora siamo in grado di cogliere in che senso Husserl stabilisca, secondo Habermas, un rapporto ineliminabile tra esperienza intenzionale e verità: l'intenzione *pone* l'oggetto *secondo una certa modalità* (stabilisce una credenza, una previsione, un timore, eccetera), cioè presenta l'essere *così e così* dell'oggetto, per così dire, come una parere di un certo tipo. L'oggetto può divenire accessibile soltanto sotto un certo insieme di aspetti, ma quest'ultimo viene a sua volta *dischiuso* da un atto della coscienza. Habermas spiega che

ogni intenzione è in genere connessa con un "porre", per mezzo del quale l'atto della coscienza va oltre l'oggetto inteso e anticipa la sua datità fattuale. Il carattere essenziale del porre consiste nell'anticipare l'adempimento intuitivo dell'intenzione. L'atto non adempiuto pone l'oggetto intenzionale *come esistente*. Nel far questo, associa con ciò la *pretesa* che se l'oggetto dovesse giungere allo

---

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 27;

<sup>47</sup> Ovviamente sto utilizzando questo esempio per sottolineare l'analogia tra la lettura habermasiana di Husserl e la fondamentale distinzione tra «*Sinn*» e «*Bedeutung*» di Frege: si vedano le pp. 8-12 del capitolo primo.

stato di auto-dati, esso apparirebbe proprio così come è inteso, e non altrimenti. Una tale pretesa è o legittima o illegittima<sup>48</sup>.

In pratica, nel porre l'oggetto («Espero») come proprio correlato, la coscienza ne ipotizza secondo una certa modalità («come oggetto esistente», ovvero come oggetto che può essere descritto, ad esempio, da una teoria scientifica) l'accessibilità *nelle vesti* di un certo qualcosa («la stella che sorge per prima alla sera»). L'atto intenzionale si presta ad essere interpretato come una ipotesi che si vuole confermabile, come una «pretesa» che si pensa possa dimostrarsi fondata. A livello linguistico, questa pretesa è rappresentata dalla proposizione principale di un'espressione come «io credo/mi aspetto/temo che *p*»: nella prima parte dell'enunciato, la proposizione *p* viene presentata come un credenza/previsione/timore che dovrebbe risultare *legittima*.

La vera difficoltà che affligge la teoria, perciò, secondo Habermas, non consiste nella sua impostazione generale, ma nella soluzione che offre per il *soddisfacimento* della pretesa di validità implicita nell'atto intenzionale. Il problema, in breve, è la nozione di «verità come evidenza». Almeno due aspetti segnalano la sua inadeguatezza. Da una parte, per ogni genere di oggetto passibile di darsi immediatamente alla coscienza, è necessario escogitare una tipologia di intuizione. Perciò occorre individuare una tipologia di *esperienza dell'evidenza* anche per oggetti non sensibili, quali ad esempio relazioni matematiche<sup>49</sup>. È il problema che Husserl tenta di risolvere, senza riuscirci, mediante la nozione di «intuizione categoriale»<sup>50</sup>.

D'altra parte, sembra che la spiegazione della conferma delle ipotesi di conoscenza ritagliata sul modello dell'intuizione celi nel suo nucleo una inadeguatezza fondamentale. Perché una riflessione sulle modalità della percezione sensibile rivela come la nozione di evidenza non getti luce *nemmeno su questo* tipo di rapporto tra soggetto e mondo. Il fatto è che, osserva Habermas,

il concetto di “auto-dati” di un oggetto poggia sull'assunto che l'esperienza dei sensi ci dia un accesso intuitivo a qualcosa che è immediatamente ed evidentemente dato. Questo assunto è difficile da difendere, come alcune delle stesse analisi di Husserl indicano (si veda, per esempio, *Erfahrung und Urteil*). Ogni intuizione, non importa quanto originaria, include determinazioni categoriali; ogni percezione, non importa quanto pre-predicativa, contiene elementi ipotetici che vanno oltre qualsiasi cosa sia effettivamente data [...]. Anche le percezioni dipendono da uno schema interpretativo<sup>51</sup>.

Habermas riconosce, sulla scia di analisi già da tempo sviluppate<sup>52</sup> – e non solo in relazione al pensiero di Husserl –, che la nozione di verità come evidenza, per sua

---

<sup>48</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 29, corsivi miei.

<sup>49</sup> Cfr. *Ivi*, p. 33.

<sup>50</sup> Cfr. E. HUSSERL, nella *Sesta Ricerca, Sechstes Kapitel. Sinnliche und Kategoriale Anschauungen*, trad. it. VI. *Intuizioni sensibili e intuizioni categoriali*, in Id., *Ricerche logiche*, cit.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

<sup>52</sup> Cfr. T.W. ADORNO, *Zur metakritik der Erkenntnistheorie. Studien uüber Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, trad. it. di A. Burger Cori, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, con un saggio introduttivo di F. Riccio, Mimesis, Milano 2004<sup>2</sup>, pp. 147 e seguenti.

stessa natura, ignora il carattere perennemente *mediato* del rapporto umano con il mondo. Il tentativo di risalire a una esperienza del reale *purificata* da qualsiasi influsso concettuale si scontra con la scoperta che

anche proposizioni singolari (i cosiddetti giudizi percettivi) contengono almeno una espressione universale (cioè uno dei predicati di disposizione, misurazione, relazione, o sensazione autorizzati all'interno di linguaggi di osservazione). Il contenuto semantico di tali termini generali non può essere esaurito da un numero finito di osservazioni particolari<sup>53</sup>.

Per quanto possiamo sforzarci di mettere da parte qualsiasi schema introdotto dal soggetto conoscente nella ricostruzione dell'oggetto conosciuto, ciò che incontriamo sono determinazioni potenzialmente inesauribili degli elementi della realtà, e tutto ciò che possiamo fare è passare, in un processo idealmente senza fine, da una caratterizzazione del mondo all'altra.

2. L'approccio fenomenologico di Husserl, se offre una ricostruzione poco convincente della nozione di validità connessa al rapporto tra uomo e mondo, mostra tuttavia i suoi limiti più significativi nell'occuparsi del rapporto dei soggetti conoscenti tra di loro. Gli strumenti della filosofia della coscienza sono radicalmente inadeguati alla chiarificazione delle dinamiche dell'intersoggettività, e questo è il motivo principale per cui lo studio della società deve rompere con questa tradizione. Notoriamente, Husserl tenta di dare ragione del rapporto tra i singoli soggetti conoscenti nella quinta delle sue *Meditazioni Cartesiane*<sup>54</sup>. Habermas evidenzia come egli si confronti in questo passaggio con il problema dell'«oggettività del mondo»<sup>55</sup>: la realtà che la coscienza intenzionale del singolo soggetto dischiude come oggetto della sua esperienza deve infine risultare la stessa che la coscienza di ciascun altro dischiude a lui o a lei. Husserl può porsi (per quanto non possa risolvere) il problema dell'intersoggettività perché comprende allo stesso tempo lo scarto e la connessione che intercorre tra un «mondo oggettivo» e un «mondo intersoggettivo»<sup>56</sup>. Affinché il mio mondo sia per davvero «oggettivo» per me, infatti, è necessario che, ad un contesto di elementi in cui posso imbattermi come oggetti, si aggiunga l'incontro con *altri* che siano in relazione con gli *stessi* oggetti con i quali sono in relazione io. Anzi, il fatto che gli oggetti in questione siano gli stessi per me e per gli altri è proprio il

---

<sup>53</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 88.

<sup>54</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, L'Aja 1950, trad. it. e introduzione di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, in *Meditazione cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960, pp. 139-141.

<sup>55</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 36.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 36-37. Cfr. anche E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 141: «Intrecciati quindi in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti *psico-fisici*, gli *altri* sono *nel* mondo. D'altro lato io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, di esso che è lo stesso mondo che io esperisco e che hanno esperienza per ciò di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno».

*fondamento* del loro essere oggetti(vi) per me<sup>57</sup>. Ma una volta che questa intuizione sia stata introdotta, per quanto implicitamente, non c'è modo in cui la filosofia della coscienza possa darne ragione.

Husserl, e chiunque assuma un approccio simile al suo, deve partire dalla relazione del singolo soggetto con il mondo come questo viene posto soltanto dalla sua propria coscienza – e quindi con un mondo che non è ancora «oggettivo»<sup>58</sup>. Rispetto agli elementi che compaiono in questo peculiare mondo, il soggetto distingue, spiega Habermas, il proprio corpo come quel particolare elemento *attraverso il quale* passano le percezioni del mondo esterno ed egli compie delle attività<sup>59</sup>. Nel momento in cui incontra un altro soggetto, il primo *individua* nel corpo dell'altro un *analogo* al proprio, cioè come un elemento capace di percezione e di azione come il suo proprio corpo<sup>60</sup>. Husserl chiama «appresentazione»<sup>61</sup> il genere di esperienza attraverso la quale l'analogia viene formulata dal primo soggetto, indicando il fatto che la relazione tra l'altro e il suo corpo come corpo proprio «si fa presente pur non essendo data»<sup>62</sup>. Il corpo dell'altro funziona come un *tramite* attraverso il quale ciò che non è immediatamente presente per la mia coscienza – perché essa coglie soltanto oggetti, e in quella peculiare forma che essi assumono prima di diventare realmente tali – diviene in qualche modo accessibile per me. In un certo senso, è come se il corpo dell'altro funzionasse per me come un *segno* della sua vita interiore.

In un secondo passaggio, secondo il ragionamento di Husserl, giungiamo a una *prospettiva comune* con l'altro: siccome abbiamo colto l'analogia del suo organismo con il nostro, e comprendiamo ora come egli disponga a sua volta di una coscienza che intenziona oggetti così come fa la nostra, possiamo operare, per così dire, uno *scambio* di prospettive. Il mondo oggettivo è il risultato della mossa che compiamo nel chiederci come intenzioneremmo gli oggetti con i quali siamo in relazione se, invece che a partire dalla nostra coscienza, partissimo da quella dell'altro. La metafora utilizzata da Husserl è quella del *porsi nel luogo* dal quale l'altro si mette in relazione con il mondo:

in verità io appercepisco gli altri non semplicemente come un duplicato di me stesso, in quanto cioè io possiedo la mia sfera originale ed una ad essa simile e perciò i miei modi di apparizione spaziale che mi son propri in base al mio “esser qui”; ma piuttosto (a veder la cosa più da vicino) in quanto io ho

---

<sup>57</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 142: «l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quella che sembra a prima vista, in quanto essa pone anche insieme *il fondamento della teoria trascendentale del mondo oggettivo* [...] al senso-d'essere che ha il mondo [...] appartiene l'esserci-per-ognuno».

<sup>58</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Meditazione cartesiana*, cit., p. 142-155, sull'emergere del «mondo primordiale».

<sup>59</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 38. Si tratta della distinzione tra «mero corpo fisico [Körper]» e «corpo proprio [Leib]»: «il mio corpo è la sola cosa in cui io dispongo e impero immediatamente e comando singolarmente in ciascuno dei suoi organi» (E. HUSSERL, *Meditazione cartesiana*, cit., pp. 146-147).

<sup>60</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Meditazione cartesiana*, cit., p. 164.

<sup>61</sup> Cfr. *Ivi*, p. 159.

<sup>62</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 38.

dei fenomeni tali come avrei potuto parimente averli autenticamente, quando avessi raggiunto la posizione del “là” e mi ci trovassi<sup>63</sup>.

Ma questa, osserva presto Habermas, non può che *rimanere* una metafora. Le *Gauss Lectures* si concentrano infatti su due tra le obiezioni che è possibile avanzare contro la strategia husserliana. In primo luogo, è poco plausibile che il soggetto in rapporto esclusivamente con i contenuti della sua propria coscienza riesca a distinguere, tra tutti questi contenuti, proprio i corpi di altri organismi viventi. La relazione di analogia dipende infatti dalla possibilità di istituire una relazione tra due entità che si trovano sullo stesso piano rispetto alla coscienza. Ma gli elementi del mondo oggettivo non esistono ancora come tali per il soggetto in questione, e questi ha quindi *a sua disposizione* soltanto ciò che è intenzionato dalla sua coscienza da una parte e l'esperienza di cosa significa avere un corpo proprio dall'altra. Il corpo che il soggetto *vive* non può minimamente essere a sua volta concepito da lui *come un contenuto* da paragonare ad altri. E infatti Husserl cerca di dare ragione della riconduzione del corpo altrui ad un organismo descrivendola come l'individuazione della «coerenza» del suo comportamento<sup>64</sup>. Ma quando si cerca di comprendere in cosa consista tale «armonia», si incontra un problema non nuovo:

se, come presupposto, soltanto i movimenti osservabili di altri corpi fisici mi sono dati, allora quel che risulta sono tutt'al più regolarità nella successione di stati fisici, il che è vero di tutti i corpi nel mio ambiente. Non posso derivare da questo un criterio per distinguere corpi viventi potenziali<sup>65</sup>.

Ai corpi fisici possiamo forse attribuire un «comportamento regolare», ma quello che stiamo cercando è un «agire retto da regole».

In un certo senso, secondo il ragionamento di Habermas, Husserl è arrivato tanto vicino al nucleo del problema quanto è possibile farlo con una teoria della coscienza. Husserl sta presupponendo, osserva Habermas<sup>66</sup>, quello che dovrebbe dimostrare, cioè quella capacità di comprensione che già nei precedenti cenni alle scienze sociali veniva presupposta tra studioso e appartenenti al mondo sociale oggetto dello studio. Chi sa riconoscere i movimenti del corpo altrui come una forma di agire retto da regole, sa già leggerle come espressioni simboliche a cui occorre dare un «significato». Ma qui Husserl ci suggerisce esattamente *in cosa consista* il «significato»: esso è accessibile per chi sappia cogliere le espressioni altrui così come coglie le proprie. Il «significato» è tale nella *comunanza* a cui accedono coloro che lo comprendono attraverso un *scambio di prospettive*.

---

<sup>63</sup> E. HUSSERL, *Meditazione cartesiana*, cit., p. 168.

<sup>64</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 140. Husserl afferma che «il corpo estraneo esperito si annunzia in un processo reale come corpo proprio ma solo nel suo “comportamento” mutevole e pur sempre coerente [*nur in seinem wechselnden, aber immer fort zusammenstimmenden Gebaren*], in maniera tale che esso abbia il suo lato fisico che indica lo psichico in una appresentazione» (*Meditazioni cartesiane*, cit., p. 165).

<sup>65</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 40.

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, p. 41.

La questione è resa ancora più chiara dalla seconda obiezione a cui Habermas fa riferimento. Se anche il soggetto riuscisse a cogliere in qualche modo il corpo dell'altro come organismo, cioè a comprendere come l'altro sia in grado di intenzionare oggetti come fa lui, la loro prospettiva non diventerebbe con ciò *comune*. Ciò a cui egli arriverebbe sarebbe un *mondo* (che a questo punto, però, non sarebbe veramente tale) nel quale egli pone per sé, come oggetti tra gli altri, cose *particolari* che a loro volta pongono un mondo per se stesse – cioè lo pongono così come il primo soggetto a sua volta pone che esse lo facciano – e così via, senza fine. Habermas conclude che «anche in base ai presupposti di Husserl, una comunità trascendentale può essere costituita *soltanto in maniera assurda*: che ci sono comunità per me e comunità per altri, che non necessariamente coincidono»<sup>67</sup>. Husserl è costretto a chiedersi come si possano costituire il mondo e gli altri all'interno di esso, e tuttavia incontrare gli altri *proprio come tali* in quel mondo<sup>68</sup>. Ma la domanda stessa suggerisce l'assenza di una risposta.

E' in questo senso che l'immagine del «qui» e «là» funziona soltanto «in maniera metaforica»<sup>69</sup>: spostarsi al posto che l'altro occupa nel mondo che *io* intenziono significa proprio letteralmente venire a sapere «cosa vedrei *io* da lì», non cosa vede/vedrebbe *lui* (o lei). Il punto di vista dell'altro, per dirla in maniera un po' approssimativa, non è un luogo dove si possa andare, e nemmeno ciò che si vedrebbe indossando il suo *paio di occhiali*: è una posizione nello «spazio sociale», non in quello «fisico»<sup>70</sup>. Anche in questo caso, comunque, Habermas pensa che Husserl abbia avuto l'intuizione giusta, nel momento in cui ha suggerito che la relazione con l'altro implicasse un «intreccio reciproco di prospettive»<sup>71</sup>. La filosofia della coscienza cerca invano il processo grazie al quale i singoli riescono a comprendere il mondo *in comune*, perché concepisce l'unico correlato possibile del soggetto come ciò che per definizione non può diventare soggetto a sua volta. La metafora husserliana del «mettersi al posto dell'altro» evidenzia il passaggio mancante: «la possibilità che gli altri costituiti da e per me possano avere con me esattamente la stessa relazione che io ho con loro come miei oggetti intenzionali»<sup>72</sup>. La *reciprocità*, intesa non come contemporanea oggettivazione di ciascun soggetto da parte dell'altro, ma come contesto nel quale ciascuno *si rivolge* all'altro è il fine dell'analisi dell'agire sociale.

---

<sup>67</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 42. Da un altro punto di vista, forse, questo discorso ci conduce all'idea di visioni del mondo che possono «coincidere perfettamente», senza essere mai *la stessa* visione.

<sup>68</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 155: «come può un essere reale ed effettivo che è per me (e appunto in quanto tale) esser non solo qualcosa di intenzionato da me, ma proprio qualcosa che, verificandosi in me con la sua coerenza propria, venga tuttavia ad essere altro dal punto d'intersezione, per così dire, delle mie sintesi cognitive? È dunque, quest'essere, una mia proprietà dalla quale non si può concretamente separare?». Si veda anche A. SCHÜTZ, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in Id., *Collected Papers*, vol. 3, a cura di I. Schütz, Nijhoff, L'Aja 1966.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 43.

3. A questo punto Habermas ha in mano gli spunti che cercherà di sviluppare attraverso la sua lettura della svolta linguistica, sia in relazione al pensiero filosofico europeo che a quello anglo-sassone nel Novecento – anche se sono in grado di occuparmi qui soltanto del suo rapporto con quest'ultimo, e in maniera molto schematica. In primo luogo, l'inadeguatezza della nozione di *verità* come *rappresentazione* della *realtà esterna* suggerisce la necessità di ripensare il modello del rapporto tra individuo e mondo. La metafora dello sguardo del soggetto che si posa su ciò che ha di fronte ha perso il proprio smalto: Habermas coglie in Husserl l'intuizione capitale circa la «relazione immanente con la verità delle esperienze intenzionali», cioè, dal suo punto di vista, l'orientamento del soggetto conoscente alla produzione di una esperienza *dotata di valore*, orientamento che solo rende possibile un rapporto *con le cose*. Nel momento in cui il linguaggio non viene più percepito come strumento di trasmissione di pensieri pre-costituiti, o di informazioni già formate in precedenza, può emergere il suo ruolo nel plasmare in base a valori e interessi umani ciò che può diventare oggetto di esperienza. Il linguaggio si candida come contesto grazie al quale il mondo può apparire *ordinato, dotato di valore* – o di «senso», nel linguaggio della sociologia ottocentesca.

Ma mettere il linguaggio al centro dell'indagine filosofica comporta anche un mutamento rilevante per i risvolti di analisi sociale di questa indagine: il linguaggio pone prima di tutto e in maniera non facilmente evitabile il dilemma della natura *intersoggettiva* delle esperienze che rende possibili. Ogni filosofia che parta dal linguaggio incontra il «significato» innanzitutto come ciò che è per propria natura *comune*, come elemento che non può non prevedere l'accessibilità da parte di più individui. Habermas mette in risalto l'idea husserliana che la comprensione si basi su una qualche forma di *scambio di prospettive*, che il rapporto mediato da strutture simboliche preveda una qualche reciprocità – *vedere quella stessa cosa, ma come la vede un altro*. L'analisi del linguaggio dalla quale Habermas pensa di partire, per costruire una teoria dell'agire sociale basata – questa volta *letteralmente* – sul «significato», è quella di Wittgenstein.

## **2.c Una «concordanza non di opinioni»: una lettura del «significato» in Wittgenstein**

1. Nel corso della sua trattazione degli approcci sociologici che cercano di dare conto del «significato» all'interno del mondo sociale, Habermas ha più volte suggerito che le azioni umane possono essere interpretate come *esecuzioni di compiti*. La distinzione tra agire e comportamento, e tra i due atteggiamenti da adottare nello studio dell'uno e dell'altro, si basava esattamente su questo aspetto: l'agire è internamente costituito dal riferimento a *criteri* che stabiliscono come un certo comportamento debba aver luogo, nel soddisfare i quali si può in ogni momento riuscire o fallire. È questa intuizione a motivare la scelta, da parte di Habermas, di compiere attraverso il cosiddetto «secondo» Wittgenstein il passaggio da un

approccio sociologico volto in generale al «significato» a uno che considera quest'ultimo esclusivamente come significato *linguistico*. Secondo la lettura di Habermas, infatti, Wittgenstein costruisce nelle sue *Ricerche filosofiche*<sup>73</sup> un resoconto del significato linguistico, e quindi del funzionamento del linguaggio in generale, proprio sul modello di una pratica guidata da regole che più persone svolgono in comune. Il suo argomento sull'impossibilità per il singolo di seguire una regola *in proprio*, senza l'interazione con i suoi simili, giunge direttamente a escludere la possibilità dell'uso *privato*, cioè *monologico*, sul modello della filosofia moderna della coscienza, del linguaggio. Grazie a questo passaggio, la riflessione sul linguaggio diviene la via maestra attraverso la quale Habermas, in maniera analoga alla maggioranza dei filosofi del Novecento, può allontanarsi dal coscientialismo.

Habermas legge il ragionamento di Wittgenstein sul presunto «paradosso»<sup>74</sup> legato al seguire una regola come una riflessione sul fatto che «l'uso della parola "regola" è intrecciato con l'uso della parola "stesso"»<sup>75</sup>. Credo che Habermas si stia riferendo al fatto che la nozione di «significato», così come quella di «concetto», viene generalmente utilizzata nella tradizione filosofica con la precisa funzione di dare ragione dell'*identità* degli oggetti della conoscenza; ciò sia quando si tratta della *conservazione* di un oggetto come tale nella realtà – e della conseguente possibilità per i soggetti di riconoscerlo attraverso diversi contesti spazio-temporali e diverse percezioni –, sia nel caso del problema, strettamente connesso al primo, della *conservazione* del modo in cui i parlanti si relazionano a una espressione linguistica – al problema della permanenza del suo «significato» –, in genere posta a fondamento della nostra capacità di usarla per indicare di volta in volta lo *stesso* oggetto. Wittgenstein, sostiene Habermas, ci mostra un modo differente di concepire la nozione di identità.

Attraverso il percorso che conduce alla stesura delle *Ricerche Filosofiche*, Wittgenstein costruisce gradualmente una nozione di «significato» delle espressioni linguistiche come ruolo che tali espressioni rivestono nel contesto di interazioni umane, di pratiche sociali organizzate. I due bersagli della sua critica sono due visioni tradizionali, strettamente intrecciate, del fenomeno linguistico: quella che connette attraverso una relazione biunivoca parola e oggetto, presentando il sistema linguistico come un insieme di segni associati a una collezione di oggetti del mondo<sup>76</sup>; e quella secondo la quale il significato coinciderebbe con un oggetto situato nella mente (o con il quale la mente potrebbe connettersi in qualche modo), o con un evento che accade nella mente stessa, il quale avrebbe in ogni caso il compito di connettere il

---

<sup>73</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999<sup>3</sup> (i numeri di pagina che riporterò si riferiscono a questa edizione italiana).

<sup>74</sup> Cfr. *Ivi*, parte I, § 201, p. 108.

<sup>75</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 50.

<sup>76</sup> Si veda il noto inizio delle *Ricerche filosofiche*, con la citazione di Agostino (*Confessioni*, I, 8) come esempio della riduzione del linguaggio (e del suo apprendimento) alla funzione di denominazione di oggetti (parte I, § 1, p. 9).

segno linguistico con l'oggetto da esso denominato<sup>77</sup>. A questi due modelli, Wittgenstein contrappone quello secondo il quale il significato di ciascuna espressione linguistica consiste nell'uso che è possibile farne per compiere azioni che influenzino altri parlanti<sup>78</sup>: come le azioni sono delle forme più varie<sup>79</sup> e i contesti nelle quali esse si collocano sono molteplici, così anche gli usi, e quindi i significati, sono di varia natura. La connessione di una espressione linguistica ad un dato oggetto, lungi dall'essere il modello sul quale ogni singolo significato può essere spiegato, è a sua volta un tipo di azione che uno può mettere in atto servendosi di quella espressione<sup>80</sup>.

Secondo Wittgenstein, ogni tipologia di interazione che può essere intrapresa mediante il linguaggio segue un certo *schema*, costituisce un processo nel quale le azioni degli individui si dispongono in maniera ordinata. In questo senso uno può paragonarla allo svolgimento di un gioco da tavola al quale più persone partecipano (soltanto) in quanto seguono le regole che lo definiscono: per saper giocare a scacchi e farlo effettivamente, uno deve conoscere le varie regole secondo le quali è possibile *fare uso* dei pezzi della scacchiera, cioè mettersi in relazione con l'avversario attraverso tale uso. Questo è solo un esempio del modello wittgensteiniano del «gioco linguistico», cioè della metafora che egli usa sia per presentare il funzionamento del linguaggio, sia per costruire esempi semplificati di pratiche linguistiche attraverso le quali tale funzionamento possa essere indagato<sup>81</sup>. Habermas spiega che

sullo sfondo diffuso del linguaggio e dell'agire quotidiano, il paragone tra regole grammaticali con le regole dei giochi evidenzia schemi stereotipi, ricorrenti: questi sono ciò che Wittgenstein chiama giochi linguistici<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, § 6: «prima di tutto si pensa che quando il bambino ode una certa parola gli si presenti alla mente l'immagine di una certa cosa [...]. (Pronunciare una parola è come toccare un tasto sul pianoforte delle rappresentazioni)»; cfr. anche, per altri esempi, parte I, §§ 20, 36.

<sup>78</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, trad. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976. Qui Wittgenstein osserva: «una parola ha significato soltanto nella connessione proposizionale: cioè, come se si dicesse che un bastone è una leva soltanto nell'uso. Soltanto l'applicazione ne fa una leva». Per lo stesso esempio, L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, conclusione del § 6, p. 12.

<sup>79</sup> Cfr. ad esempio L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, §§ 11, 12, 17, e soprattutto 23 (p. 21).

<sup>80</sup> *Ivi*, parte I, § 43, p. 33.

<sup>81</sup> Habermas individua tre tipi di casi di studio ed esempi che Wittgenstein utilizza e che possono essere considerati «giochi linguistici»: «il primo gruppo di esempi consiste in semplici calcoli che possono essere messi in atto con l'aiuto di segni e regole d'uso per combinare segni. Un gruppo ulteriore di esempi consiste nei giochi dei bambini, che hanno il vantaggio di coordinare le attività di vari partecipanti. Il terzo gruppo di esempi consiste in giochi da festa, giochi di strategia come gli scacchi, i giochi di carte, e così via» (J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 52-53).

<sup>82</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 53. Si noti tuttavia che il termine «schema», se deve essere utilizzato per la teoria di Wittgenstein, *non deve* essere inteso come una *struttura definita* che sta alla base di una serie di pratiche costituenti un gioco: si veda Wittgenstein

Perciò conoscere il significato di espressioni linguistiche, cioè *saperle* utilizzare all'interno di un gioco linguistico, consiste in buona sostanza nel sapere *seguire una regola*. Ma in cosa consiste questa capacità?

Wittgenstein esamina l'esempio di un gioco linguistico molto semplice, nel quale un insegnante ordina a un allievo di scrivere una sequenza di segni secondo una determinata regola. Ciò che ci interessa è il modo nel quale l'allievo *comprende il significato della regola*, cioè impara a seguirla. Possiamo cercare di capire in quale preciso istante egli *la afferra*: magari ci sono delle caratteristiche delle sequenze di segni che egli scrive che possono rivelarci se *ha capito* oppure no. Wittgenstein ci chiede:

“se ora va avanti di cento posti nella successione ha capito il sistema?”; oppure – se nel nostro gioco linguistico primitivo non vogliamo parlare di “comprendere”: Se scrive correttamente la successione fino a *quel punto*, possiede il sistema? – Qui forse dirai: il possedere un sistema (o anche, il comprenderlo) non può consistere nel fatto che si vada avanti a scrivere la successione fino a *questo* o fino a *quel* numero; *questa* è soltanto l'applicazione del comprendere. Il comprendere stesso è uno stato, *da cui* ha origine l'impiego corretto<sup>83</sup>.

Se escludiamo che la produzione di un certo segno, o di un certo insieme di segni sia di per sé la *comprensione* della regola, possiamo essere tentati, ipotizza Wittgenstein, di credere che essa consista nel pensare qualcosa (in un certo «stato» mentale). Ma egli risponde:

in che cosa consiste questo sapere? Lasciami chiedere: *Quando* conosci questa applicazione? Sempre? Giorno e notte? O soltanto nei momenti in cui pensi appunto alla legge della successione? Cioè, la sai come sai l'alfabeto e la tavola pitagorica, o chiami “sapere” uno stato di coscienza o un processo – per esempio, un pensare-a-qualcosa, o cose del genere<sup>84</sup>?

Wittgenstein sta chiaramente sfidando la concezione coscienzialista, tipica della filosofia del soggetto moderna, della *comprensione*: se anche quest'ultima *fosse accompagnata* dalla *comparsa* di una rappresentazione nella mente del soggetto, dal *farsi presente* di una immagine, essa non consisterebbe di per sé in questo accadimento. In realtà

“B comprende il sistema della successione” non significa semplicemente: a B viene in mente la formula “ $a_n = \dots$ ”! Infatti si può benissimo pensare che gli venga in mente la formula *e tuttavia non la comprenda*<sup>85</sup>.

La ragione per cui la comprensione non può consistere nel *fatto* che a uno viene in mente qualcosa diviene più chiara se si considera un caso un po' particolare, che

---

sulle «somiglianze di famiglia» che caratterizzano i giochi linguistici (L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, §§ 66-67, pp. 46-47) e la trattazione del problema delle regole nelle prossime pagine.

<sup>83</sup> L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, § 146, pp. 79-80.

<sup>84</sup> *Ivi*, parte I, § 148, p. 80.

<sup>85</sup> *Ivi*, parte I, § 152, p. 82, corsivo mio.

sembra portarci a una conclusione estremamente controintuitiva. Supponiamo che la regola che l'allievo deve imparare a utilizzare per scrivere correttamente i segni sia quella a cui si riferisce il comando: «aggiungi 2». Così l'allievo scrive «2, 4, 6, 8» e così via, ma quando arriva al 1000 prosegue: «1004, 1008, 1012...» e così via. L'insegnante lo rimprovera:

“Guarda che cosa fai!” – Non ci comprende. Diciamo: “Dovevi aggiungere sempre *due*; guarda come hai cominciato la successione!” – Risponde: “Sì. Ma non è giusto? Pensavo di *dover fare così*”<sup>86</sup>.

Supponiamo che l'incomprensione tra i due continui: l'insegnante ripete la successione «2, 4, 6, ...» e l'allievo risponde che lui «ha proseguito proprio allo *stesso modo*» anche dopo 1000. A un certo punto l'insegnante formula questa ipotesi:

quest'uomo è portato per natura a comprendere il nostro ordine, con le relative spiegazioni, come se fosse stato formulato così: “Aggiungi sempre 2 fino a 1000, 4 da 1000 a 2000, 6 da 2000 a 3000, ecc.”<sup>87</sup>.

Ora, si può arrivare a credere che l'allievo stia seguendo la regola in una versione *differente*: non ne sta dando la *stessa* interpretazione. Per lui/lei, applicare «aggiungi 2» *significa* «Aggiungi sempre 2 fino a 1000, 4 da 1000 a 2000, 6 da 2000 a 3000, ecc.»<sup>88</sup>. Sembra che ci troviamo di fronte ad un paradosso: se l'allievo dovesse stabilire se sta seguendo la regola che gli viene proposta oppure no, egli non avrebbe criteri per decidere. In un certo senso, la sua interpretazione, ma anche qualsiasi altra che potesse venirgli in mente, conterebbe come una *derivazione* corretta dell'agire dalla regola:

questo vuol dire che la parola “derivare” non ha propriamente alcun significato, perché, quando cerchiamo di approfondirlo, questo sembra dissolversi nel nulla? [...] “Ma come può una regola insegnarmi che cosa devo fare a questo punto? Qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione”<sup>89</sup>.

Il sapore paradossale della riflessione è dato dal fatto che le regole sono intuitivamente definite come *comandi* ai quali si può rispondere in maniera errata, come *compiti* che uno può tentare di svolgere, ma talvolta senza successo. Se qualsiasi azione fosse compatibile con una certa regola, quest'ultima diverrebbe inconsistente: non sarebbe più possibile riconoscerla di volta in volta come la *stessa* regola – ecco a cosa si riferisce il cenno di Habermas. Ma il paradosso è illusorio, secondo Wittgenstein: la regola sembra svanire perché stiamo postulando che essa debba poter essere utilizzata da un singolo *in isolamento*, senza che egli consideri l'interazione

---

<sup>86</sup> *Ivi*, parte I, § 185, p. 100.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Cfr. anche L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, §§ 162-163, pp. 88-89.

<sup>89</sup> *Ivi*, parte I, §§ 163, 198, pp. 89, 107.

con altri. E il problema dipende dalla supposizione, non dal fatto che le regole *non esistono*<sup>90</sup>. Perciò Wittgenstein può concludere che

“seguire una regola” è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola “*privatim*”: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola<sup>91</sup>.

Habermas interpreta questo ragionamento come una differente interpretazione del termine «stesso», in quanto, secondo il suo parere, Wittgenstein ci sta mostrando come l'*identità* di un significato consista non nella *permanenza* che uno potrebbe attribuire a un oggetto da qualche parte nel mondo, ma nell'*esser lo stesso di qualcosa* di cui fanno esperienza almeno due parlanti che *si mettono d'accordo* su quel qualcosa. Tale accordo non dipende dal fatto che i parlanti usino lo stesso *criterio* nello stabilire che la cosa in questione è sempre la stessa: è piuttosto il *consenso*, la convergenza che possono raggiungere, a permettere loro di decidere criteri in base ai quali essere in accordo o in disaccordo («in effetti la tua interpretazione è una variante della regola», oppure «tu non hai capito di quale regola stiamo parlando»). Il punto è che

io da solo non posso essere sicuro del fatto di star seguendo una regola a meno che non ci sia un contesto nel quale posso *sottoporre il mio comportamento alla critica di un altro* e possiamo arrivare ad un *consenso* [...] senza la possibilità di raggiungere un'intesa reciproca a proposito della regola in relazione alla quale entrambi i soggetti orientano il loro comportamento seguendola, non potremmo neanche parlare de “la stessa” regola. In effetti, senza la possibilità di un rispetto-delle-regole intersoggettivo, un soggetto solitario non potrebbe avere nemmeno il concetto di regola. Wittgenstein usa l'analisi del concetto dell’ “obbedire a una regola” per mostrare che comprendere l'identità di significato presuppone concettualmente l'abilità di ingaggiare una pratica pubblica con almeno un altro soggetto [...]<sup>92</sup>.

Habermas interpreta il rifiuto del coscienzialismo da parte dell'autore delle *Ricerche* secondo lo schema di una comunicazione tra individui che interagiscono tenendo conto di regole, e che pretendono che la conformità del loro comportamento ad esse venga riconosciuta dai propri partner. Al contrario di Husserl, Wittgenstein

tratta i contenuti intenzionali indipendentemente dalle esperienze intenzionali [...]. E' nel linguaggio in quanto tale che le intenzioni entrano in contatto con il loro compimento [...]. Da una frase imperativa deriviamo l'azione che può essere considerata come ciò che realizza l'imperativo, e da una frase dichiarativa possiamo derivare il fatto che la rende vera<sup>93</sup>.

Husserl pensava alla *conferma* dell'atto del «porre» da parte della coscienza intenzionale come al prodursi di un evento. Habermas, attraverso la sua interpretazione di

---

<sup>90</sup> Per quanto, in effetti, sotto un certo punto di vista, è vero che le regole *non esistono*: esse non sono *cose esistenti*, così come non lo è la loro comprensione: «anche ammettendo che avessi trovato qualcosa che interviene in tutti quei casi del comprendere, - perché il comprendere dovrebbe essere *questo qualcosa?*» (L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, §153, p. 82).

<sup>91</sup> L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, §202, p. 109.

<sup>92</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 50-51.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 52.

Wittgenstein, sostituisce il metaforico «porre» iniziale con una *proposta* effettiva: quella di un parlante che, mentre agisce, si presenta contemporaneamente come qualcuno che sta seguendo una certa regola; d'altra parte, la *conferma* non è altro che l'accettazione della *proposta* iniziale che può essere data da qualcun altro:

ciò che è anticipato in questi atti del porre [...] non è la possibilità del compimento intuitivo di una intenzione, ma la giustificabilità: cioè, la possibilità di un consenso [...] sulla legittimità della pretesa in questione<sup>94</sup>.

2. Il modello wittgensteiniano del «gioco linguistico» è particolarmente apprezzato da Habermas perché restituisce con chiarezza caratteristiche importanti dell'interazione comunicativa. Nel metterle in evidenza, egli traccia, scendendo via via sempre più in profondità, uno schizzo di quella che diventerà la sua nozione di «agire comunicativo».

Innanzitutto, il «gioco linguistico» permette di chiarire di quale genere di sapere disponga chi sa partecipare a uno scambio linguistico. Habermas, riferendosi al modello dell'agire sociale e citando Simmel, ha accennato alla natura generalmente non esplicita della conoscenza in grado di guidare l'azione degli agenti sociali. Saper seguire una regola, in maniera simile, consiste in un «*know-how*», e non in un «*know-that*». Occorre comprendere bene cosa egli intenda in questo punto. Il fatto non è tanto che uno non possa, o possa solo con molta difficoltà, arrivare ad *essere consapevole* di una regola o di cosa significhi seguirla. Non è che una regola sia una cosa estremamente «complicata» o «nascosta» che uno può non trovare. Il punto è proprio che, in linea di principio, una regola *non* è l'oggetto di una consapevolezza, almeno secondo l'idea che la tradizione filosofica ci ha presentato della condizione di *consapevolezza*: «le regole di un gioco, certamente, possono essere descritte; ma una descrizione non cattura veramente quello che la regola fa»<sup>95</sup>. Nel seguire una regola io *faccio* qualcosa, e la mia competenza relativa a quella regola è, per così dire, qualcosa che può essere *messo in moto*, più che qualcosa che può essere rappresentato – per quanto uno possa anche rappresentarla, e anzi *in molti modi diversi*. La padronanza di una regola è una «capacità generativa»<sup>96</sup>, ovvero un sapere legato alla *produzione* di azioni nuove, alla loro realizzazione.

Ciò determina il particolare genere di *trascendenza* propria delle regole. Il significato di ciascuna di esse, spiega Habermas, è un qualcosa di «universale», nel senso che vale per un numero illimitato di casi che non abbiamo sotto gli occhi al momento, e che forse non vedremo mai. E infatti la regola è intrinsecamente al di là della possibilità che abbiamo di constatarla: essa non consiste nella *somiglianza* che uno può verificare tra eventi osservandone un numero molto elevato, ma piuttosto nella fonte di questa somiglianza. Una regola è di certo qualcosa che «posso spiegare [...] a qualcun altro soltanto attraverso un addestramento ostensivo». Ma

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

spiegare qualcosa di universale per mezzo di esempi [...] non è indurlo a generalizzare induttivamente da un numero finito di casi. Piuttosto, uno studente ha afferrato l'universale se e soltanto se ha imparato a vedere nelle cose che vengono mostrate soltanto esempi di qualcosa che può essere visto in esse. Anche un esempio solo può bastare per questo: «così è la regola che governa un esempio a renderlo un esempio». Gli oggetti o azioni che servono come esempi non sono mai in sé e per sé esempi della regola<sup>97</sup>.

Il fatto che seguire una regola sia soprattutto una questione di *performance* è radicato, secondo Habermas, nel riferimento interno di questa pratica al *consenso* tra chi la svolge. Il sapere in questione è capacità di agire in quanto deriva a sua volta dal prodursi di un *intreccio* di azioni, da un avvenimento accessibile soltanto dal punto di vista di chi ad esso partecipa. E' questo incontro a sancire la condivisione del significato:

la partecipazione *riuscita* è l'unico criterio per accertare l'adeguatezza della comprensione [di qualcuno]. Se la sua ipotesi era falsa, il consenso tacito che accompagna l'azione *si spezza*. L'esperienza che un gioco linguistico "non funziona come pensavo" è l'esperienza di un *consenso interrotto*: «non è una concordanza [Übereinstimmung] delle opinioni, ma della forma di vita»<sup>98</sup>.

Il punto di vista comune al quale arrivano (quando ci riescono) i parlanti consiste prima di tutto nell'esperienza che essi fanno del rapporto che si stabilisce tra di loro. Il «consenso» a cui fa cenno Habermas non deve essere immaginato nella forma del sovrapporsi di opinioni e rappresentazioni, né sul modello dell'accadere di un evento: la comprensione non è un fenomeno nel mondo né un fatto mentale, anche se possiamo rappresentarcela come tale. Ma anche, e in primo luogo, in questo caso, una rappresentazione non «cattura quello che [il consenso] fa». Il modo più adeguato per dare ragione di questa nozione è sottolineare il suo carattere «obbligante»<sup>99</sup>. È grazie al suo riferimento all'«*intesa*» che la regola può presentarsi come quel qualcosa che è caratterizzato dal fatto di *dover essere seguito*: essa non è tanto ciò che conferisce ordine alle nostre interazioni, ma ciò per cui passa e si riproduce un modo *dotato di valore* di vivere in comune.

Per il momento osservo solo di passaggio che, come emerge dal confronto tra questa iniziale definizione di «*intesa*» e la funzione della teoria di Wittgenstein – cioè il fatto che essa cerchi di dare ragione del *significato* delle espressioni linguistiche, la nozione in questione non fa distinzione tra due aspetti in linea di principio separabili, e generalmente mantenuti distinti. Maeve Cooke spiega, nel commentare la traduzione inglese di «*Verständigung*» («*understanding*») che

---

<sup>97</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 54. Habermas sta a sua volta citando L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Grammatik* (1932-34), a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1969, trad. it. di M. Trinchero, *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 231.

<sup>98</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 56, corsivi miei. Habermas sta citando L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte I, §241, p. 117.

<sup>99</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 56.

come Habermas riconosce, questo termine è ambiguo anche in tedesco<sup>100</sup>. Per quanto abbracci la comprensione linguistica (*Verstehen*), va ancora oltre per riferirsi al processo del raggiungere l'intesa [*reaching understanding*], nel senso di raggiungere un accordo con un'altra persona o altre persone<sup>101</sup>.

Secondo la spiegazione di Habermas<sup>102</sup>, il termine si riferisce sia alla condivisione del significato di espressioni linguistiche tra più soggetti – laddove essi, per così dire, associano alle loro parole quantomeno lo stesso «riferimento», sia al raggiungimento di un accordo sulla validità di quanto viene detto a proposito di ciò di cui si sta parlando.

Il terzo aspetto che il modello dei «giochi linguistici» mette in evidenza definisce in maniera ancora più significativa, per quanto ancora indiretta, la nozione di «intesa». Uno dei caratteri peculiari dei giochi, cioè delle pratiche associate tradizionalmente a questo termine (giochi da tavola e giochi per bambini, per esempio), è che essi non servono a niente, cioè non vengono progettati per il raggiungimento di obiettivi esterni: i giochi non hanno *finalità strumentali*. In questo senso, il fatto che saper partecipare a un gioco sia una tecnica, cioè un insieme di azioni che possono prodursi, non deve essere confuso con l'accezione per cui il termine «tecnica» indica una procedura volta a creare qualcosa nel mondo. Secondo Habermas,

è proprio del concetto di gioco che, nonostante potrebbe trattarsi di un gioco noioso o eccitante, un gioco di fortuna o di abilità, o un gioco per uno o molti giocatori, il suo fine possa consistere soltanto nell'essere un gioco. Né le regole grammaticali né le regole dei giochi sono regole tecniche che possono essere determinate dall'appello a un fine che deve essere realizzato con il loro aiuto<sup>103</sup>.

Come ogni «gioco», l'interazione linguistica è dotata di una logica interna che la definisce: non, ovviamente, nel senso che stabilisce tutti i passi che un partecipante deve compiere per produrla, ma in quanto è la sua struttura interna a stabilire sia a

---

<sup>100</sup> Si noti come lo è anche nella traduzione italiana («intesa»).

<sup>101</sup> M. COOKE, *Introduzione* a J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, a cura di M. Cooke, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998, n. 1, p. 19. Cooke osserva anche, di seguito al punto citato, che Habermas utilizza ora i due termini «*Verständigung*» e «*Einverständnis*», in passato interscambiabili nei suoi testi, per riferirsi alle due nozioni, rispettivamente, del «comprendere ciò che uno sta dicendo» e dell'«essere d'accordo con il parere di qualcuno» (J. HABERMAS, *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 50, (1996), 1-2, poi in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, trad. it. di M. Carpitella, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001; si veda comunque già J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 707, e soprattutto 419). Mi sembra in realtà che questa chiarificazione dell'ultimo Habermas non sia semplicemente la specificazione di un punto rimasto *implicito* in passato: il saggio del 1996 costituisce un mutamento rilevante nel nucleo della teoria della pragmatica formale habermasiana. Tornerò su questo punto nel prossimo capitolo.

<sup>102</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Was heißt Universalpragmatik?*, in K.-O. APEL (Hrsg.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, trad. ingl. di M. Cooke, *What is Universal Pragmatics?*, in J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit., p. 23.

<sup>103</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 56.

che gioco stiamo giocando, sia cosa uno deve fare per giocarlo bene. E questa *buona riuscita* è tutto ciò che il gioco richiede.

L'«essenzialismo» delle scienze sociali cui Habermas ha fatto riferimento in precedenza è il riflesso di questo aspetto delle nozioni di regola e di gioco. Le pratiche che si svolgono secondo una regola non sarebbero giochi se la regola non esistesse, e la regola non è qualcosa che si impone ad esse dall'esterno. Habermas sottolinea che le regole dei giochi sono «arbitrarie»<sup>104</sup>, ma ciò che vuole mettere in evidenza con questa affermazione è che esse possono essere scelte a piacere *prima* dell'invenzione del gioco, e se non stiamo affatto giocando, ma diventano assolutamente necessarie per l'*identità* del gioco una volta che esso sia stato costruito. Questo non valeva, se si ricorda, per le *leggi* sottostanti a fenomeni naturali, che non possono certo essere inventate dagli scienziati, ma nemmeno cambiano il modo in cui i fenomeni effettivamente *sono* una volta che siano state introdotte per mezzo di una teoria.

3. Per quanto fruttuoso, il modello dei giochi linguistici presenta, secondo Habermas, anche due importanti limiti – peraltro strettamente correlati. Proprio la caratteristica di arbitrarietà dei giochi rivela il punto oltre il quale l'analogia non è più utilizzabile.

In primo luogo, lo schema dell'interazione linguistica non è «esterno»<sup>105</sup> rispetto ai parlanti così come lo sono le regole dei giochi, e il suo rapporto con l'interazione stessa non è a senso unico. La comunicazione è infatti un gioco decisamente poco ortodosso che prevede che le competenze dei giocatori e le regole cambino nel corso di ogni partita. Sebbene il gioco in senso tradizionale si appoggi necessariamente sulle capacità dei giocatori, e ne permetta lo sviluppo e il perfezionamento, esso non costituisce la fonte delle capacità *in quanto tali*. La personalità del giocatore che sa giocare a scacchi o a nascondino non è a sua volta costituita da una serie di competenze: il sapersi relazionare a se stessi, per esempio, non è un altro genere di gioco. Ma la personalità del parlante *si forma* come insieme di nessi simbolici e in quanto polo (insieme ad altri) della comunicazione. Le regole dell'uso linguistico, in quanto mediano lo stabilirsi di rapporti interpersonali, plasmano la personalità di coloro che le seguono. Una teoria dell'«agire comunicativo» dovrà in questo senso dare ragione dell'identità degli individui umani come ciò che *viene alla luce* soltanto attraverso il confronto linguistico con altri, e quindi dell'idea che «la personalità interamente strutturata in maniera simbolica dei parlanti è *parte della struttura* della comunicazione linguistica»<sup>106</sup>.

Allo stesso tempo, in quanto la conformazione dei rapporti stabiliti attraverso il linguaggio influenza – anzi, è il fattore che influenza maggiormente – la *validità* della «forma di vita» riprodotta attraverso le interazioni, queste ultime si volgono spesso a modificare le regole di partenza. Secondo Habermas, la natura vincolante dell'intesa

---

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 58.

fa sì che, ogni volta che la comunanza dell'accesso alla realtà da parte degli agenti viene messa in dubbio, intervenga una modifica dello schema di comunicazione. Laddove l'interpretazione della regola viene percepita come non più comune, è possibile che la specificazione della stessa, necessaria per il recupero del consenso, consista nella vera e propria introduzione di una regola *nuova*.

Entrambi i processi accennati, quelli che interessano la personalità degli agenti così come quelli che riguardano la struttura della comunicazione, sono resi possibili dal fatto che, al contrario di quanto accade con i giochi tradizionali, quello linguistico può diventare «allo stesso tempo ciò *di cui* il gioco si occupa»<sup>107</sup>. Il linguaggio, come Habermas si soffermerà a spiegare più avanti, è dotato di una particolare «struttura riflessiva»: è possibile utilizzarlo allo scopo di mutare la sua stessa conformazione. Questa intuizione è racchiusa nell'idea, tipica della filosofia della coscienza moderna, che sia possibile per il soggetto farsi oggetto per se stesso, e raggiungere una conoscenza del proprio modo di pensare e di conoscere. Una teoria dell'«agire comunicativo» dovrà farsi carico di dare di questa idea una versione adeguata.

La seconda manchevolezza che Habermas crede di poter individuare nel modello del gioco linguistico ci conduce allo stesso risultato, seppure per una via differente. Come ho accennato più volte, il perno delle pratiche condotte in base a regole – secondo la particolare curvatura impressa da Habermas al pensiero di Wittgenstein – è, più ancora che l'intesa in quanto tale, la *validità* che qualifica il suo raggiungimento. Il valore orientativo della regola, che coincide con il suo riferimento all'intesa, è presente sotto forma dell'idea che *deve essere possibile mettersi d'accordo* sul suo uso. E il termine «possibile» si riferisce al fatto che l'intesa si presenta sempre come *fondata*: è in questo senso che accordarsi sulla regola equivale anche sempre a *venire a sapere* se uno la sta seguendo oppure no. Questa, mi sembra, è l'esigenza a cui dà voce la comune convinzione che il linguaggio umano faccia riferimento al mondo:

il significato attribuito alla mossa in un gioco non significa niente al di fuori del contesto del gioco. Il linguaggio, però, si riferisce agli oggetti del mondo. Noi parliamo di qualcosa che non è nel linguaggio ma nel mondo. Nel contesto di un gioco non c'è nulla che possiamo fare che non sia parte del gioco. Al contrario delle frasi, i giochi non possono rappresentare alcunché. Ecco perché le regole grammaticali sono costitutive in un senso differente rispetto al modo in cui lo sono le regole dei giochi: esse costituiscono la possibilità dell'esperienza. Per quanto siano precedenti rispetto a questa possibile esperienza, esse non sono comunque indipendenti rispetto alle restrizioni associate sia con le caratteristiche invarianti della nostra costituzione biologica che con le costanti del nostro ambiente naturale<sup>108</sup>.

Esiste una dimensione fondamentalmente *cognitiva* della comunicazione: l'intesa produce informazioni, interpretazioni riguardanti una qualche realtà al di fuori del linguaggio, alla quale esso inevitabilmente si connette. L'«agire comunicativo» dovrà dare ragione anche di questo *contenuto* del confronto linguistico.

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 57, corsivo mio.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 58.

### 3. Agire sociale attraverso il linguaggio: il progetto di una pragmatica universale

#### 3.a «Competenza» e teoria: la proposta di una «scienza ricostruttiva»

1. La mancanza di una analisi, nel resoconto wittgensteiniano dei giochi linguistici, della dimensione di auto-riferimento e di collegamento con la realtà proprie dell'uso del linguaggio si iscrive nella rinuncia, da parte dell'autore delle *Ricerche*, a costruire una «teoria» dei fenomeni studiati. Habermas ritiene invece di poter tentare la via di quella che chiama inizialmente «pragmatica universale»<sup>109</sup>, ovvero dello studio della «base di validità universale dello scambio linguistico»<sup>110</sup>. In proposito, occorre evidenziare che la sua proposta si muove in direzione opposta rispetto alle teorie tradizionali in pragmatica linguistica, ovvero in quella componente della linguistica che studia l'uso che i parlanti fanno degli enunciati per interagire gli uni con gli altri<sup>111</sup>. Generalmente questa disciplina compie ricerche empiriche sulle regole che stabiliscono l'uso appropriato di enunciati in contesti sociali specifici: in questo ambito, la linguistica si salda con scienze come la psicologia e l'antropologia, per analizzare relazioni interpersonali mediate dal linguaggio tipiche di una certa cultura<sup>112</sup>. Questo modo di concepire la pragmatica è conforme al presupposto della linguistica contemporanea secondo il quale lo studio del linguaggio non deve essere confuso con quello della «parole»<sup>113</sup>: nel primo caso consideriamo un «sistema di

---

<sup>109</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 68 e J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit. In una importante nota aggiunta alla traduzione inglese di quest'ultimo saggio, Habermas dichiara di «non essere più soddisfatto» dell'aggettivo «universale», e di volerlo sostituire con il più adeguato «formale» (n. 1, p. 92). Si veda più avanti nota 118.

<sup>110</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 22.

<sup>111</sup> Si veda ad esempio la voce: A. FRIGERIO, *Pragmatica*, in *Enciclopedia Filosofica*, Vol. 9, Bompiani, Milano 2006: «alla luce della tripartizione semiotica di Morris, la pragmatica è definita, in filosofia e in linguistica, come lo studio del linguaggio in rapporto al contesto comunicativo e, più in generale, alla comunicazione linguistica» (p. 8867). Il riferimento è alla definizione classica in C. MORRIS, *Foundation of the Theory of Signs*, in O. NEURATH- R. CARNAP- C.W. MORRIS (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago University Press, Chicago 1938, trad. it. di F. Rossi-Landi, *Lineamenti di una teoria dei segni*, a cura di S. Petrilli, Pensa Multimedia, Lecce 2009, pp. 18-20.

<sup>112</sup> Cfr. J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 54.

<sup>113</sup> Si tratta della distinzione classica, introdotta da Saussure e centrale per la linguistica, tra «langue» e «parole»: «se potessimo abbracciare la somma delle immagini verbali immagazzinate in tutti gli individui, toccheremmo il legame sociale che costituisce la lingua [*langue*]. Questa è un tesoro depositato dalla pratica della *parole* nei soggetti appartenenti a una stessa comunità, un sistema grammaticale esistente virtualmente in ciascun cervello o, più esattamente, nel cervello d'un insieme di individui, dato che la lingua non è completa in nessun singolo individuo, ma esiste perfettamente soltanto nella massa. Separando la lingua dalla *parole*, si separa a un solo tempo: 1. ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2. Ciò che è essenziale da ciò che è accessorio, o più o meno accidentale» (F. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, a cura di C. Bally e A. Sechehaye, Payot, Parigi 1961 (prima edizione 1916), trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, introduzione di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 23-24).

regole» che guidano la produzione di espressioni da considerarsi *corrette*; nel secondo abbiamo di fronte semplicemente il «processo» costituito dalla produzione *effettiva*, alla quale assistiamo quotidianamente, di espressioni linguistiche, valide o meno sotto vari punti di vista. Habermas condivide in pieno l'esigenza di questa linea di demarcazione<sup>114</sup>, ma è insoddisfatto del luogo nel quale questa viene generalmente tracciata: l'analisi *formale* delle strutture che ordinano il linguaggio viene riservata alle condizioni nelle quali un parlante è in grado di formare *proposizioni* grammaticalmente corrette (oggetto della linguistica propriamente detta, suddivisa nelle sottodiscipline della fonetica, della sintassi e della semantica)<sup>115</sup>; lo studio degli *enunciati* – delle espressioni utilizzate cioè nell'interazione tra parlanti –, si concentra invece sull'aspetto meramente convenzionale del loro impiego. Ma in questo modo, afferma Habermas, va perduto esattamente quel carattere «costitutivo» delle regole del gioco linguistico a cui abbiamo fatto cenno in precedenza attraverso Wittgenstein. Da una parte, infatti,

la linguistica si limita alle espressioni linguistiche e non tiene conto dei contesti del loro possibile uso. La teoria dei codici linguistici, che concerne le differenti modalità dell'uso del linguaggio, presuppone d'altra parte che i contesti nei quali la comprensione reciproca è possibile siano già stati prodotti<sup>116</sup>.

Se la linguistica si *ferma prima* di analizzare la comunicazione tra parlanti, la pragmatica tradizionale dà semplicemente per scontata questa comunicazione. Ma le condizioni pragmatiche non agganciano le espressioni linguistiche già «bell'e fatte» al mondo sociale plasmato da accordi interpersonali e tradizioni: esse modellano piuttosto dall'interno il linguaggio inteso come «sistema». Certamente

uno può dire che la grammatica dei giochi linguistici consiste nelle regole per l'uso appropriato di espressioni simboliche. Ma le regole in questione sono regole costitutive, ed è attraverso queste stesse regole che i contesti in cui è possibile l'uso di espressioni linguistiche vengono prodotti<sup>117</sup>.

Se l'uso di espressioni linguistiche è necessariamente situato in configurazioni di interazioni tra agenti, queste svolgono un ruolo centrale nello stabilire le modalità di formazione e funzionamento delle espressioni linguistiche stesse. A questo principio Habermas aggiunge, andando oltre il punto di vista di Wittgenstein, che la riuscita dell'uso linguistico deve essere in qualche modo *giudicabile*: la pragmatica universale individua la condizione di tale giudicabilità in una forma intrinseca alle interazioni che dovrebbe risultare valida per tutti i contesti culturali. È in linea con questo approccio che, tra le discipline che definiscono l'uso umano del linguaggio, Habermas cerca di inserire, in una posizione mediana rispetto allo studio astratto dalla società della «competenza grammaticale» – la capacità del parlante di produrre *proposizioni* ben formate –, e quello *sul campo* della «competenza pragmatica», la ricostruzione di una

---

<sup>114</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 26.

<sup>115</sup> Cfr. *ivi*, pp. 53-54, e J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 383-384.

<sup>116</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 72.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 67.

«competenza comunicativa»<sup>118</sup>. Quest'ultima espressione indica, per ora in maniera preliminare, la capacità che permette agli individui di *comprendere* gli uni gli *enunciati* degli altri.

2. Nello svolgere il suo programma, Habermas decide di utilizzare un preciso approccio metodologico: quello «ricostruttivo». Per comprendere la natura di questa scelta si devono tenere presenti ovviamente le considerazioni habermasiane, riportate in precedenza, sul modo di procedere delle scienze sociali. Come naturale sviluppo della sua riflessione sull'importanza della distinzione tra «comprensione» e «osservazione»<sup>119</sup> nel contesto di un approccio scientifico attento al «significato», Habermas individua nell'orientamento ricostruttivo innanzitutto modalità di studio che «non sono caratteristiche delle scienze che sviluppano ipotesi nomologiche su oggetti osservabili ed eventi»<sup>120</sup>. La pragmatica universale, rivolta alle condizioni di possibilità dell'uso di espressioni simboliche in quanto tali, dovrà tenere conto della propria possibilità di accedere al mondo sociale come contesto già da sempre *costituito* attraverso l'elaborazione di sapere. Una simile analisi del linguaggio non potrà dimenticare il proprio status di elaborazione *di secondo livello* di una conoscenza già da sempre propria nei parlanti. Pertanto, come Habermas ha già accennato riguardo allo studio della società in generale, le teorie sviluppate dalla pragmatica non si porranno su un piano ulteriore rispetto al sapere disponibile per i partecipanti all'interazione. La «competenza comunicativa» sarà ricercata innanzitutto a partire da abilità che lo studioso padroneggia in conseguenza della sua provenienza da contesti analoghi a quelli che cerca di studiare.

In connessione con il punto precedente, e più specificamente in quanto ispirata all'indagine wittgensteiniana sulla capacità di seguire regole, la pragmatica universale seguirà procedure «caratteristiche di quelle scienze *che ricostruiscono in modo sistematico la conoscenza intuitiva di soggetti competenti*»<sup>121</sup>. Sotto questo aspetto, essa segue l'esempio della «grammatica generativa» di Chomsky, laddove questa pone al proprio centro la capacità del parlante di produrre un numero indefinito di proposizioni corrette come esemplificazioni di una singola regola linguistica – e di giudicare della correttezza di proposizioni create da altri<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> Si veda il prospetto steso da Habermas in *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 55, la spiegazione del rapporto tra la teoria degli atti linguistici e la linguistica alle pp. 47-49, e soprattutto lo schema in J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 75. In effetti, come cercherò di far emergere, Habermas diverrà sempre più consapevole nel corso del tempo (ma si veda già la conclusione del primo paragrafo di p. 54, in *What is Universal Pragmatics?*) del fatto che la pragmatica universale debba inglobare una porzione di analisi linguistica finora ritenuta autonoma: la «semantica formale» (Cfr. sempre J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 383). Questa è tra l'altro una delle ragioni per cui Habermas preferisce ora l'espressione «pragmatica formale» (Cfr. M. COOKE, *Introduction*, in J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit., pp. 1-2).

<sup>119</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., pp. 29- 31, 35-36.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 29, 37.

<sup>122</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 68.

In conclusione, la «competenza comunicativa» si presenta allo studioso come *know-how* già disponibile a lui come alle persone il cui comportamento egli intende studiare. Habermas si serve della nozione di «know-how» così come è stata elaborata da Gilbert Ryle:

possiamo distinguere tra *know-how*, l'abilità di un soggetto competente che comprende come produrre o realizzare qualcosa, e *know-that*, l'esplicita conoscenza di com'è che è capace di farlo<sup>123</sup>.

Il ricercatore è in grado di comprendere in primo luogo il *contenuto*<sup>124</sup>, per così dire, degli enunciati avanzati dai parlanti. Questa comprensione consiste in un *know-that* iniziale reso possibile dalla sua capacità di fare uso di regole linguistiche implicite: il suo obiettivo è a questo punto trasformare il *know-how* legato a queste regole in un *know-that* di secondo livello che enunci i caratteri delle stesse. Ora, Habermas sta affiancando qui alla nozione strettamente wittgensteiniana della competenza nel seguire regole un processo di esplicitazione dotato di un importante valore conoscitivo. La descrizione dell'abilità dell'attore sociale, per quanto non colga il valore più specifico di questa abilità – cioè il suo carattere propriamente operativo –, viene *rivalutata* da Habermas come nucleo di un sapere teorico. Mi sembra tuttavia importante sottolineare il punto nel quale la pragmatica habermasiana cerca di collocarsi in continuità con la teoria dei giochi linguistici: il *know-that* al quale tende la ricostruzione teorica dovrebbe risultare intrinsecamente correlato al momento del sapere implicito dei parlanti interagenti all'interno di una «forma di vita». Il programma habermasiano assume il compito almeno a prima vista paradossale di dare conto di quella forma di sapere implicito la cui caratteristica più tipica consiste in una tendenza all'esplicitazione. Anche in questo momento la strategia di Habermas si caratterizza come il tentativo di superare il modello dei giochi linguistici per approfondire e chiarificare un tema che era centrale nel modello stesso: l'«*attitudine valutativa*». In questo senso

le proposte ricostruttive si rivolgono ad ambiti di *sapere* pre-teorico, cioè, non soltanto a qualsiasi opinione implicita, ma ad una preconsocenza intuitiva provata. La coscienza delle regole di parlanti competenti funziona come una corte di valutazione, per esempio riguardo alla grammaticalità di proposizioni<sup>125</sup>.

L'obiettivo di Habermas è mostrare come questo aspetto fortemente normativo sia in continuità con il presupposto, proprio dell'approccio ricostruttivo, secondo il quale il sapere di cui dispone lo studioso è fondamentalmente analogo a quello di chi diviene

---

<sup>123</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 33. Si veda anche G. RYLE, *The Concept of Mind*, con una introduzione di D. Dennett, University of Chicago Press, Chicago 2002 (prima edizione Hutchinson's University Library, Londra 1949), trad. it. di G. Pellegrino, *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 23-27.

<sup>124</sup> Questa espressione è estremamente approssimativa: nella trattazione seguente della pragmatica universale di Habermas dovrebbe emergere con maggiore chiarezza la nozione a cui sto facendo riferimento.

<sup>125</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 34.

oggetto del suo studio. In particolare, si tratta del sapere proprio di chi assume un punto di vista da vero e proprio *partecipante* all'interazione sociale. Vediamo in che senso.

### 3.b La «peculiare riflessività» del linguaggio

Finora le interazioni sociali umane, soprattutto qualora mediate dal linguaggio, sono state definite in maniera caratteristicamente biface. Da una parte esse si presentano sotto forma di *operazioni*, distinte dalla loro possibile rappresentazione in resoconti teorici; dall'altra, mostrano una intrinseca tendenza alla *problematizzazione* che rimanda a una elaborazione cognitiva del loro funzionamento. Ritroviamo tracce di entrambi gli aspetti al centro della teoria degli «atti linguistici» di John Austin<sup>126</sup>, incentrata sul fatto che, generalmente, nell'enunciare proposizioni, compiamo delle vere e proprie azioni: *facciamo* promesse, *avanziamo* asserzioni, *diamo* consigli, e così via<sup>127</sup>. Ma ogni volta che enunciamo una proposizione di fronte a qualcuno, come Habermas sottolinea nel riprendere la riflessione austriana, oltre a compiere una azione, forniamo informazioni che altri potrebbero eventualmente utilizzare per darne un resoconto. Consideriamo ad esempio un atto linguistico molto semplice: «Ti prometto che verrò domani»<sup>128</sup>. Chi pronuncia questa espressione *compie* un certo atto – fa un promessa –, e allo stesso tempo *suggerisce l'idea* di stare facendo una promessa. Habermas aveva notato, sulla scorta della sua lettura di Wittgenstein, che un atto di questo tipo può essere descritto, ma *non consiste* in quanto tale in una descrizione – è la descrizione, piuttosto, a costituire un atto ulteriore. Ogni volta che prometto qualcosa, non descrivo l'atto del mio promettere, né dichiaro che sto facendo una promessa: la faccio e basta, per così dire. Eppure il linguaggio presenta, sotto questo punto di vista, un aspetto «che lascia perplessi»:

[il linguaggio] parla per se stesso. Nel vedermi fare qualsiasi cosa io stia facendo, per esempio sparare al centro di un bersaglio, tu potresti non sapere cosa sto facendo. Ma se mi senti dire qualcosa capirai subito cos'è che intendo dire<sup>129</sup>.

Nell'analizzare la natura delle scienze sociali, Habermas ha colto nell'orientamento a regole la differenza tra «agire» propriamente detto e semplice «comportamento». Ora compare una differenziazione interna alla prima delle due nozioni: tra tutte le forme di agire, solo quello linguistico sembra richiamare in qualche modo la regola che chi parla sta seguendo nel metterlo in atto. Per questo la comprensione che il mio

---

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, p. 56 e J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, a cura di J.O. Urmson, Oxford University Press, Oxford 1962. Sulla seconda edizione del 1975, a cura di J.O. Urmson e M. Sbisà, è condotta la trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova-Milano 1987, pp. 7-14.

<sup>127</sup> Austin definisce appunto «atto illocutorio» un atto linguistico grazie al quale compiamo una azione nel dire qualcosa: cfr. J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., pp. 74-75.

<sup>128</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 73.

<sup>129</sup> D.S. SCHWAYDER, *The Stratification of Behavior*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1965, p. 288. Habermas lo cita sempre in *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 73.

interlocutore ha di quanto sto dicendo è tutt'uno con la sua comprensione dell'azione che compio nel parlare. D'altra parte, ciò che egli comprende non è affatto quello che *gli do da intendere*, ciò che desidero comunicargli: nel nostro esempio, il parlante vuole soltanto che sappiamo di poterci attendere il suo arrivo domani. Così

nel fare una domanda, non dichiaro anche che sto facendo una domanda; né quando faccio una dichiarazione, dichiaro di star facendo una dichiarazione [...]. Il mio atto non consiste nel dire cosa intendo fare, ma piuttosto il mio atto [...] deve *mostrare* cosa intendo fare. Questo, penso, è parte di quanto sta alla base del detto di Wittgenstein che l'asserzione *mostra* il suo senso, e *dice che* le cose stanno così<sup>130</sup>.

L'agire sociale in quanto tale si connetteva con regole sul cui rispetto era possibile porsi domande, *riflettere*. Ora constatiamo nelle porzioni più elementari dello scambio linguistico la singolare capacità riflessiva di un fenomeno che sembra *parlare di sé e porci domande su se stesso*. Ma la metafora del ripiegamento su se stesso di un soggetto è la più adeguata a chiarire questo processo? La risposta di Habermas – che considero allo stesso tempo il nucleo più essenziale della sua teoria dell'agire comunicativo – è negativa.

Nelle parti seguenti del paragrafo svilupperò questo spunto per mezzo di *due* percorsi attraverso i principali testi di Habermas sulla pragmatica universale.

Come ho più volte osservato, egli intende illustrare la connessione interna con dinamiche di giustificazione, il riferimento alla dimensione della validità, che è proprio delle formazioni sociali. Il suo intento iniziale è porre al centro della ricerca sociale questa, per ora non meglio specificata, *razionalità intrinseca* del vivere in comune. Abbiamo iniziato a vedere come la chiave che dischiude la comprensione di questo aspetto debba essere ricercata all'interno nel linguaggio. L'idea che comprendere il funzionamento dei fenomeni sociali consista nel «comprenderne il significato» dovrà essere interpretata, per così dire, *alla lettera*: qui l'ipotesi è che la razionalità abbia una natura costitutivamente linguistica. La lettura habermasiana di Wittgenstein, che evidenzia come nel linguaggio siano all'opera processi *intersoggettivi* di *valutazione*, ci incoraggia in primo luogo a procedere in questa direzione. A partire da qui, Habermas svilupperà la tesi secondo la quale la riflessività e la capacità di auto-superamento caratteristiche della razionalità si formano nel contesto dell'interazione tra parlanti grazie alla natura eminentemente *intersoggettiva* del linguaggio. Il che, tra l'altro, spiega perché la filosofia moderna abbia cercato invano tra le prerogative del soggetto conoscente la capacità di auto-correzione che constataba nel mondo umano, così come la fragilità della critica sociale tradizionale.

Per definire chiaramente questo punto, tuttavia, Habermas dovrà sviluppare una analisi ulteriore dell'interazione linguistica, comprendere *quale genere* di condizioni intersoggettive essa implichi. Se la razionalità della quale lo scambio di espressioni

---

<sup>130</sup> *Ibidem* (corsivi miei). Si veda L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Routledge and Kegan Paul, Londra 1961, trad. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi 1995<sup>3</sup>, 4.022, p. 45: «la proposizione *mostra* il suo senso. La proposizione *mostra* come le cose stanno, *se* essa è vera. E *dice che* le cose stanno così».

linguistiche non può fare a meno deve conservare la sua intelligibilità come tale, infatti, occorre una nozione adeguata di *verità/validità*. Occorre, in poche parole, che tale nozione possa fare da guida per le pratiche linguistiche, e non esserne semplicemente determinata. Questo aspetto è raccolto nella tesi habermasiana del necessario legame tra comprensione del significato linguistico e accertamento della validità di quanto è presentato per mezzo del linguaggio, tesi che assume nel corso degli anni forme varie, e non sempre trasparenti. Ad essa si associa una trasformazione della nozione stessa di verità/validità elaborata dalla filosofia moderna, per quanto quest'ultimo tema sia soltanto tratteggiato da Habermas. È in questo senso che, come ho accennato all'inizio del capitolo, la teoria del discorso presenta una posizione *teoretica* con forti risvolti sul piano pratico e sociale. Le ricostruzioni della modernità, in pratica, fallendo nell'analisi della dimensione intersoggettiva dell'esperienza umana, hanno distorto le nozioni stesse di «verità» e «razionalità».

I prossimi due sottoparagrafi (3.b.1 e 3.b.2) cercano di individuare i caratteri che contraddistinguono la razionalità specifica del linguaggio nel contesto della riflessione habermasiana. In questa trattazione fornisco la lettura globale che mi sembra raccogliere le intuizioni più importanti della teoria del discorso fin dalla sua prima formulazione «post-svolta linguistica». In relazione ad essa emergono sia una schematica concezione di significato linguistico che una teoria della validità – approfondite nel prossimo paragrafo (4.). Il mio tentativo prende spunto dalla proposta di interpretazione della pragmatica universale avanzata da Cristina Lafont<sup>131</sup>, per quanto distaccandosi da essa in alcuni punti importanti. Ma si tratta appunto di una reinterpretazione. Quanto alla teoria del significato, infatti, Habermas sembra aver sostenuto soltanto per un brevissimo periodo la lettura del legame tra significato e validità che mi convince maggiormente. Dato che questo punto è molto presente nelle sue opere, esporrò l'articolato percorso che egli ha coperto nel sottoparagrafo 3.b.3. Il problema della teoria della validità è invece più complesso, perché Habermas ne ha parlato molto di meno e spesso con poca chiarezza. Ad ogni modo, anche la mia trattazione di questa nozione, per quanto, mi sembra, in linea con le esigenze fondamentali della teoria del discorso, si distacca dalla lettura che egli ha finito per darne. Presenterò la prima, e tutt'ora non del tutto abbandonata, versione della teoria habermasiana della validità nel paragrafo 4., e ne approfondirò gli sviluppi nel prossimo capitolo.

### **3.b.1** *I due livelli dell'interazione linguistica: «componente proposizionale» e natura intersoggettiva del «mondo»*

1. La «peculiare riflessività» del linguaggio, secondo Habermas, è connessa alla simultanea distinzione e compenetrazione tra i due livelli ai quali esso agisce: quello «linguistico» dell'articolazione di proposizioni comprendenti termini dotati di

---

<sup>131</sup> C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1999.

riferimento, e quello «istituzionale»<sup>132</sup> del dischiudersi di un contesto nel quale le proposizioni si inseriscono. Soltanto sullo sfondo della congiunzione tra questi due aspetti, l'enunciato arriva ad esprimere, *significare* qualcosa. La teoria degli atti linguistici avviata da Austin e sviluppata da Searle è giunta a rappresentare questa doppia struttura, secondo la reinterpretazione di Habermas, nella costruzione di quelli che Austin chiama inizialmente «enunciati performativi»<sup>133</sup>, e nella costruzione degli atti linguistici in generale per come è illustrata da Searle<sup>134</sup>. Ciascuno di essi è infatti costituito da due enunciati, rappresentati generalmente attraverso la formula «Mp»<sup>135</sup>. In ogni atto linguistico, o, meglio, nella «struttura profonda»<sup>136</sup> di ogni atto linguistico – la variabile «M» viene sostituita da una «proposizione performativa», contenente un pronome personale in prima persona, un verbo detto appunto «performativo» (in quanto generalmente utilizzato per compiere azioni) e un pronome personale alla seconda persona. Al posto di «M» si trovano enunciati come «Io ti prometto», «Io ti invito», «Io ti confesso». La variabile «p» viene invece sostituita da una «dipendente con contenuto proposizionale». Gli enunciati precedenti potrebbero essere completati da enunciati come, ad esempio, «che verrò domani», «a parlare con calma», «che non mi interessa questo argomento», e via discorrendo.

Le due componenti dell'atto linguistico e le due dimensioni da esse dischiuse sono connesse ai

due livelli comunicativi sui quali parlante ed ascoltatore devono *simultaneamente* raggiungere una intesa se vogliono comunicare le loro intenzioni l'uno all'altro. Distinguerò (i) il *livello dell'intersoggettività* sul quale parlante e ascoltatore, attraverso atti illocutori, stabiliscono relazioni che permettono loro di giungere ad una intesa l'uno con l'altro; e (ii) il *livello del contenuto proposizionale* a proposito del quale essi vogliono raggiungere un'intesa secondo la modalità comunicativa specificata in (i) [...]. L'atto illocutorio fissa il senso nel quale il contenuto proposizionale è impiegato, e il complementamento dell'atto determina il contenuto che è inteso “come qualcosa” nella modalità comunicativa specifica [...]<sup>137</sup>.

<sup>132</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 73.

<sup>133</sup> J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 10.

<sup>134</sup> Cfr. J. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, trad. it. Di G. R. Cardona, *Atti Linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, con una introduzione di P. Leonardi, Bollati Boringhieri, Torino 2009<sup>3</sup>, pp. 55 e seguenti.

<sup>135</sup> Cfr. J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 57 e seguenti; J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 61-63 (dove la forma standard dell'atto linguistico viene tra l'altro confrontata con il funzionamento della coscienza intenzionale husserliana), 74; J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 398.

<sup>136</sup> Cfr. J. SEARLE, *Atti Linguistici*, cit., pp. 55-57.

<sup>137</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 64. È qui utile mettere in evidenza che, come specificato da Habermas, gli elementi che vengono «intesi come qualcosa» sono in effetti due: la componente proposizionale (che può essere intesa «come una domanda», «come una promessa», «come un invito», eccetera) e una espressione dotata di riferimento all'interno della componente proposizionale (nel formulare l'atto linguistico «ti prometto che verrò domani», «io» vengo presentata «come la persona che verrà domani»).

Ogni interazione linguistica consiste in (almeno) uno scambio di enunciati attraverso i quali i parlanti cercano di *mettersi d'accordo* tra di loro *a proposito di* qualcosa nel mondo. Si ricorderà che la nozione di «intesa», introdotta preliminarmente nel corso della trattazione della lettura habermasiana di Wittgenstein, consisteva innanzitutto nell'instaurarsi di un *rapporto interpersonale*. La componente performativa dell'atto linguistico si allaccia a questa dimensione: attraverso di essa il parlante produce una azione che può *intrecciarsi* con la reazione di un interlocutore. Ma nel modello dei giochi linguistici, secondo Habermas, mancava l'attenzione per il carattere di *eccedenza* dell'intesa rispetto al fattuale prodursi dell'accordo tra i parlanti: eccedenza connessa alla differenza che intercorre, quantomeno intuitivamente, tra un accordo qualsiasi e uno basato su buone ragioni. La componente proposizionale presenta sotto forma di *contenuto* dell'atto linguistico ciò su cui i parlanti devono mettersi d'accordo come elemento che *oltrepassa* l'accordo stesso. In pratica, garantisce la possibilità che la comunicazione verta su qualcosa che sta al di fuori di essa – circostanza assente nel caso dei giochi linguistici. Ma *di cosa* si tratta esattamente?

2. In *Teoria dell'agire comunicativo* Habermas riprende le distinzioni già tracciate riguardo ai possibili approcci delle scienze sociali in maniera tale da rispondere proprio a questo quesito. I punti di vista che *non* mettono al centro il «significato» – nella accezione della nozione utilizzata da Habermas – vengono qui definiti non tanto in base alla loro attenzione per le regolarità nomologiche riscontrabili nei fenomeni naturali, ma in base alla loro concezione della realtà – appunto, come approcci «realisti». Essi pongono alla base della loro ricerca la «premessa ontologica del mondo come quintessenza di ciò che accade» e analizzano il comportamento dei soggetti come intervento «in un mondo di dati di fatto esistenti»<sup>138</sup>. Si tratta, mi sembra, del punto di vista che Putnam ha definito «realista metafisico», nel quale i «dati di fatto esistenti» costituiscono l'insieme degli oggetti del mondo così come essi apparirebbero all'«occhio di Dio»<sup>139</sup>. Rispetto a questo modello, le teorie sociali «costitutive» e «fenomenologiche» – Habermas utilizza, «per semplicità», quest'ultimo aggettivo in *Teoria dell'agire comunicativo* – si relazionano a una concezione della realtà differente. Già Husserl si chiedeva come potesse darsi un «mondo oggettivo» in quanto comune alle coscienze di soggetti differenti, e Simmel si ispirava alla svolta trascendentale kantiana per inquadrare il problema della «coscienza» degli individui del proprio essere in società:

il fenomenologo [...] non prende semplicemente le mosse dal presupposto ontologico di un mondo oggettivo, bensì problematizza quest'ultimo interrogandosi sulle condizioni nelle quali si costituisce l'unità di un mondo oggettivo per gli appartenenti ad una comunità di comunicazione. Il mondo acquisisce oggettività soltanto in quanto *vale* come uno e identico mondo *per* una comunità di soggetti capaci di linguaggio e azione<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 66.

<sup>139</sup> Si veda il paragrafo 6. del capitolo primo.

<sup>140</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 67.

Il riferimento ad una realtà *esterna* rispetto al gioco linguistico, che si concretizzava nella tradizione filosofica moderna nella nozione di una conoscenza in grado di rispecchiare il «mobiliario del mondo», viene riletta da Habermas secondo uno schema molto vicino a quello del «realismo interno» putnamiano. Il «mondo» diviene una *nozione presupposta* dai parlanti come inevitabile supporto del loro uso in comune del linguaggio, e della progettazione concordata della vita sociale in relazione a compiti ed esigenze differenti. Habermas riassume qui il suo punto di vista attraverso una citazione del fenomenologo Melvin Pollner:

il fatto che una comunità orienti se stessa al mondo inteso come entità essenzialmente costante, la cui conoscenza e conoscibilità è in comune con gli altri, fornisce a tale società i fondamenti legittimanti per porre interrogativi di un tipo particolare, il cui prototipo è il seguente: Come avviene che lui *lo veda* e tu *no*?<sup>141</sup>

Si osservi come la domanda eviti deliberatamente l'inserimento di un complemento oggetto specifico, presentando invece un indicale, cioè una espressione dello stesso genere di quelle dalle quali è scaturita la teoria del *riferimento diretto*, da Donnellan fino a Putnam. Espressioni di questo tipo mettono in evidenza il carattere *formale* del riferimento, cioè il suo emergere soltanto nel contesto di *regole da seguire* per chiunque voglia fare uso del linguaggio. È la pratica linguistica del riferimento a costituire una altrettanto formale nozione di «mondo», cioè dell'insieme di tutto ciò che può eventualmente diventare correlato della pratica linguistica stessa. Inteso in questi termini, il «mondo» non è più un complesso di enti che possa essere «scoperto», ma tutt'al più un supporto che è necessario «postulare». Ritroviamo questo aspetto, già emerso in Kripke, anche in Habermas:

L'assunzione di un mondo condiviso (*Lebenswelt*) non funziona come un'asserzione descrittiva per coloro che ragionano in modo razionale. Tale asserzione *non è falsificabile* [...]. La caratteristica significativa di tali soluzioni – [quelle che riformulano i resoconti del mondo ad opera di soggetti differenti in modo da evitare discrepanze] vale a dire quello che le rende intelligibili ad altri che ragionano in modo razionale –, quali soluzioni possibilmente corrette, è il fatto che esse pongono in questione *non l'intersoggettività del mondo*, bensì l'adeguatezza dei metodi tramite cui il mondo viene esperito e riferito<sup>142</sup>.

La concezione di «mondo» sottostante a questo approccio è la stessa plasmata dalle nozioni di «necessario *a posteriori*» e di «rigidità», dalle quali dipende la capacità dei parlanti di fare riferimento a oggetti attraverso nomi propri – nei testi analizzati di Kripke –, e a generi naturali attraverso i loro nomi – negli esempi di Putnam. La natura formale del «mondo», che consiste nel suo essere *identico a se stesso al di là di ogni possibile descrizione* – a prescindere dalla variazione dei «metodi tramite i quali viene esperito e riferito» –, si contrappone all'idea che una realtà contenutisticamente determinata si conservi grazie alla presunta permanenza delle sue qualità – che la

---

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 68 (il corsivo è mio): Habermas sta citando M. POLLNER, *Mundane reasoning*, in "Philosophy of the social sciences", 4 (1974), 1, p. 40.

<sup>142</sup> M. POLLNER, *Mundane reasoning*, cit., p. 47.

conoscenza dovrebbe quindi farsi carico di *rispecchiare*. L'accessibilità, semplicemente data per scontata attraverso la nozione di «mondo», di questa realtà permette a Putnam – e, almeno in base a questa ricostruzione, ad Habermas – di mantenere nonostante tutto una posizione *realista* – seppure «interna», secondo la nota terminologia del filosofo americano, o «fenomenologica», secondo quella del collega tedesco.

Altre osservazioni sul carattere formale della versione rinnovata di «mondo» si trova nel primo passo che Habermas dedica esplicitamente a questo tema in *Teoria dell'agire comunicativo*. Nel primo capitolo dell'opera, egli analizza la nozione di «razionalità», già introdotta in vista del giudizio sulle singole azioni individuali, come un carattere che può essere attribuito a realtà sociali complessive, per quanto in maniera schematica e provvisoria<sup>143</sup>. È possibile in questo senso confrontare la razionalità propria delle produzioni culturali cosiddette occidentali moderne con quella di realtà sociali formatesi in precedenza; ad esempio, quelle che adottano la cosiddetta «comprensione mitica del mondo»<sup>144</sup>. La fondamentale differenza tra la *nuova* nozione di «mondo» e quella rappresentazionalista traspare dal modo in cui Habermas spiega le ragioni dell'iniziale inaccessibilità del pensiero mitico a persone provenienti da un ambito moderno.

In tutte le descrizioni antropologiche del pensiero mitico, sia esso effettivamente antico o diffuso in società contemporanee di struttura tribale, emerge tipicamente una «confusione fra *natura e cultura*»<sup>145</sup>. Ai nostri occhi il pensiero mitico sembra fare riferimento a *entità* nelle quali non sappiamo riconoscere quelle con le quali ci relazioniamo: se i fenomeni naturali vengono trattati come se disponessero di intenzioni e motivazioni *umane*, i rapporti sociali sembrano scanditi da leggi che hanno l'immutabilità e la *staticità* delle nostre leggi fisiche (o almeno della comprensione che le persone hanno del mondo fisico nella loro vita di tutti i giorni). Siamo perciò tentati di descrivere la percezione del mondo dei membri di una cultura di questo genere come caratterizzata dalla «mescolanza di due ambiti oggettuali: appunto degli ambiti della natura fisica e dell'ambiente socio-culturale». Tra tutte le cose presenti del «mondo che sta là fuori», esisterebbero due tipi di «enti» con caratteristiche distinte: una forma di sapere razionale deve essere in grado di cogliere nella maniera più adeguata tale distinzione. Ma questo resoconto non va abbastanza a fondo, secondo Habermas:

non prende [...] in considerazione la circostanza che la distinzione categoriale fra gli ambiti oggettuali dipende dal canto suo da un processo di differenziazione che si può analizzare meglio sulla base di *atteggiamenti di fondo* nei confronti dei *mondi*<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> Nella mia lettura di questa parte di *Teoria dell'agire comunicativo* seguo in maniera considerevole C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 269 e seguenti.

<sup>144</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 105.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 112.

La nostra considerazione degli eventi naturali e delle persone come elementi facenti parte del «mondo degli enti» non deriva senza soluzione di continuità da una qualche loro interna costituzione, ma dipende dalla nostra capacità di leggere la realtà secondo un certo approccio:

considerate come ambiti oggettuali, la natura e la cultura appartengono al mondo dei fatti sul quale sono possibili enunciazioni vere; ma non appena dobbiamo indicare esplicitamente in che cosa le cose si distinguono dalle persone, le cause dai motivi, gli eventi dalle azioni, ecc., dobbiamo retrocedere dietro la differenziazione degli ambiti oggettuali e precisamente risalire alla differenziazione fra un atteggiamento di fondo nei confronti del mondo oggettivo di ciò che avviene e un atteggiamento di fondo nei confronti del mondo sociale di ciò che ci si può legittimamente attendere, di ciò che è prescritto o dovuto<sup>147</sup>.

Il punto importante qui non consiste nei caratteri che differenziano i due atteggiamenti, ma nel fatto che ciascuno di essi è reso possibile, secondo le sue proprie modalità, da una *differenziazione originaria*: quella «fra linguaggio e mondo, [...] fra linguaggio come *medium* di comunicazione e ciò *su cui* si può raggiungere un'intesa in una comunicazione linguistica»<sup>148</sup>. L' *incomprensione*, tipica del pensiero mitico, della realtà culturale non consiste tanto nella difficoltà nel descriverne le qualità fondamentali, quanto nell'impropria concezione del compito stesso della descrizione. Non potendo fare riferimento a mondi, il parlante del contesto mitico non comprende la molteplicità delle possibili connessioni tra le proprie interpretazioni della realtà e quest'ultima. In questo senso, secondo Habermas, egli non concepisce nemmeno veramente le proprie come interpretazioni possibili.

Il passaggio a una forma di pensiero vicina a quella della modernità avviene attraverso una più matura acquisizione del linguaggio: lo sviluppo dell'uso di espressioni simboliche come *segni, separati* rispetto a una realtà ulteriore rispetto ad essi, così come rispetto *alle modalità di connessione* tra segni e realtà, dischiude la possibilità dell'esperienza e conoscenza in generale. All'interno dello spazio *aperto* dall'uso di espressioni linguistiche, il parlante formula interpretazioni, che possono essere concepite soltanto ora *come tali* – cioè come passibili di un rapporto *fallace* con una realtà ad esse per sempre irriducibile –, e accede finalmente alla nozione di «mondo» come ciò *che può essere oggetto di sapere* grazie alle interpretazioni stesse. È in questo senso che Habermas parla esplicitamente di «concetti formali del mondo»<sup>149</sup> (il sostantivo è al plurale perché, come vedremo, l'agente comunicativo fa riferimento ad almeno *tre* «mondi»): i parlanti «rinunciano a *predeterminare contenutisticamente* il rapporto tra linguaggio e realtà»<sup>150</sup>, ammettono, nel riconoscere la possibilità dell'errore, lo scarto tra la loro visione e ciò che è reale. Ma in che senso questa consapevolezza consisterebbe nel *dischiudersi di mondi*?

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 114.

<sup>150</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

Il «concetto di mondo» a disposizione dei parlanti non deve essere immaginato come una struttura priva di contenuto, ma come la dimensione nella quale si entra quando si è in grado di seguire una precisa *regola*: quella secondo la quale ogni descrizione del mondo degli enti continuerà ad essere *confermabile* attraverso tutte le esperienze future, *se è vera* – così, l'acqua continuerà ad «essere H<sub>2</sub>O», se davvero lo è. D'altra parte, se vogliamo anticipare i prossimi paragrafi, i parlanti terranno conto anche della regola seconda la quale le loro valutazioni in relazione ai rapporti sociali continueranno a *meritare approvazione, se sono corrette* sul piano normativo; e, infine, quella secondo la quale le loro espressioni di esperienze interiori continueranno ad essere *riconosibili* come coerenti con le loro azioni osservabili, *se sono veridiche*.

Nelle tre formulazioni della regola appena esposte emerge la dimensione che, talvolta accennata dai teorici del riferimento diretto, costituisce l'elemento più caratteristico della trattazione habermasiana: la stretta relazione tra la dimensione dell'*oggettività* dei mondi e la loro natura *socialmente condivisa*. Ho segnalato che i due livelli dell'interazione linguistica nel modello habermasiano, quello «linguistico» e quello «istituzionale», resi possibili dall'articolazione in due componenti dell'atto linguistico nella sua forma standard, sono allo stesso tempo distinti e strettamente connessi. All'interno della teoria dell'agire comunicativo, questa osservazione può essere interpretata come la tesi secondo la quale la natura *inoggettivabile* dell'identità del «mondo» è comprensibile soltanto come permanenza di ciò che *deve essere comune* per più individui differenti. Questo aspetto, che ho finora lasciato in secondo piano, emerge, come si sarà notato, fin dalla prima introduzione del «concetto formale di mondo» da parte di Habermas. 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*. Il diverso resoconto dell'«uso della parola “stesso”», per riprendere il commento di Habermas su Wittgenstein, consiste nel filo rosso, che la teoria del discorso cerca di seguire, tra la dimensione della *validità della conoscenza*, legata alle condizioni di intelligibilità del reale, e quella del *ricoscimento* tra conoscenti, che si instaura a livello interpersonale: tra la dimensione della giustificazione del sapere e quella della condivisione di pratiche sociali.

3. Prima di approfondire ulteriormente questo punto, vorrei accennare brevemente tre aspetti importanti che emergono dalla trattazione habermasiana della nozione di «mondo». Questa trattazione fornisce innanzitutto una fisionomia nuova alla giustificazione del fenomeno della conservazione del riferimento, già fornita dai filosofi del linguaggio considerati nel primo capitolo di questo lavoro. Esattamente come accadeva nella teoria del riferimento diretto, infatti, la circostanza che i parlanti che fanno uso di «concetti formali del mondo» isolino «i contenuti dell'immagine linguistica del mondo [...] dall'ordine cosmico supposto»<sup>151</sup>, lungi dal creare difficoltà per la conservazione del «riferimento» della conoscenza, è necessario a tale conservazione. Si ricorderanno le aporie legate alle concezioni descrittiviste del

---

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 114.

significato, condannate a ipotizzare oggetti differenti nel mondo come referenti di una espressione che mutava di senso. La teoria del riferimento diretto offriva una sorta di rovesciamento nel modo di trattare la questione, calando la nozione di riferimento in pratiche linguistiche necessarie all'acquisizione di conoscenza.

Ora, con la concezione comunicativa di Habermas, anche il punto di vista della filosofia del soggetto moderna assume un aspetto differente. Nell'emblematica metafora del resoconto coscienzialista del «mondo oggettivo», esemplificato dall'analisi del pensiero di Husserl, la realtà si dissolveva nella «fuga di soggettività riflettentisi iterativamente l'una sull'altra»<sup>152</sup>. Ogni soggetto finiva col ritrovarsi con la sua immagine del mondo, comprensiva forse della rappresentazione di altri impegnati in attività simili, ma incapace di accedere al reale nello stesso modo in cui essi potevano farlo dalla *loro propria* prospettiva. L'introduzione della nozione di «concetto formali di mondo» è intesa tra l'altro a troncarsi sul nascere questa fuga senza fine. La nozione habermasiana di «mondo» non è l'improbabile risultato del tentativo senza senso di *sovrapporre* sguardi differenti sulla realtà, che in quanto tali non possono essere ridotti gli uni agli altri. Rivolgersi al «mondo» significa piuttosto scegliere se e come collegare, apportando magari delle modifiche, queste visuali, in modo che risultino descrizioni accettabili di un'unica realtà conoscibile – inesauribile, in quanto tale, rispetto a ciascuna singola rappresentazione –, così come alla somma di tutte le rappresentazioni disponibili. Il «mobilito del mondo» non si sottrarrà dunque alla nostra mappatura a causa della molteplicità delle sue possibili descrizioni, ma comparirà soltanto qualora riusciamo a mettere insieme le mappature disponibili *in un ordine accettabile* – almeno per il momento, fino alla prossima obiezione/revisione.

In secondo luogo, il carattere di intersoggettività che plasma la nozione habermasiana di «mondo» offre una riformulazione del *fallibilismo* tipico delle teorie epistemologiche realiste, ma nel contesto della svolta linguistica. Come Cristina Lafont mette giustamente in evidenza, la nozione habermasiana di «mondo» mette in risalto il ruolo del linguaggio come «*medium* di apprendimento»<sup>153</sup>, come strumento per la formulazione di saperi che è possibile considerare come affinabili ed emendabili, grazie a un continuo processo di critica e revisione. Immediatamente dopo aver introdotto il concetto in questione, Habermas trae dal suo sviluppo la conseguenza che

il concetto di una tradizione culturale, di una cultura temporalizzata può essere formato soltanto se diventa cosciente il mutamento delle interpretazioni di fronte alla realtà naturale e sociale, la trasformazione delle opinioni e dei valori rispetto al mondo oggettivo e sociale. Per contro le immagini mitiche del mondo impediscono una separazione categoriale fra natura e cultura, non soltanto nel senso di una confusione concettuale di mondo oggettivo e sociale, ma anche nel senso di una reificazione dell'immagine linguistica del mondo. Questo ha per conseguenza che la concezione del

---

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>153</sup> Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 269-27; si veda anche J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 134 e seguenti.

mondo è connotata in maniera dogmatica con contenuti determinati, sottratti alla presa di posizione razionale e quindi alla critica<sup>154</sup>.

Habermas, in una maniera che è caratteristica delle posizioni dotate di sfumature «realiste interne», cerca di superare le concezioni rappresentazioniste sviluppate dalla modernità senza mettere da parte la fiducia tipicamente moderna nella capacità di auto-superamento dei saperi umani. Lafont spiega che la separazione tra il contenuto delle visioni del mondo e le supposizioni riguardo alla sua unità e conservazione non ci riconduce minimamente a una comprensione del nostro rapporto con la realtà *anteriore* rispetto alla svolta linguistica. Habermas intende mantenere intatto il presupposto secondo il quale la nostra interpretazione del mondo è *da capo a piedi* plasmata dagli strumenti linguistici, e quindi dalle categorie concettuali, delle quali ci serviamo per formularla. Ciò emerge chiaramente una volta che si noti l'insensatezza, in questo contesto, della richiesta di cogliere i «mondi» per quello che *effettivamente sono*, come insieme di ciò che persisterebbe una volta sospeso il nostro sguardo su di essi – come accadeva nella storiella dei cervelli in vasca. Dissolto lo scarto (linguistico) tra il nostro sguardo e il mondo, anche quest'ultimo scompare. Ma «possiamo distinguere, per quanto in maniera controfattuale, tra le attribuzioni (o la conoscenza di sfondo) sottintese [ai nostri] mezzi linguistici e il mondo assunto come indipendente da essi»<sup>155</sup>. È possibile che non ci occorra niente di più per mantenere una versione *sostenibile*, e tuttavia non *pessimistica*, della nozione di verità.

4. La terza conseguenza della trattazione habermasiana sulla quale vorrei soffermarmi è la tematica, già accennata, della *molteplicità* dei «mondi». Il passaggio da una posizione «realista metafisica» (semplicemente «realista», secondo la terminologia di Habermas) ad una «interna» («fenomenologica») rende possibile un importante progresso teorico: la «rottura con “la connotazione di *logos* del linguaggio”, vale a dire con il privilegiamento della sua funzione di rappresentazione»<sup>156</sup>. Il realismo metafisico, nello schiacciare la nozione di realtà con la quale il linguaggio starebbe in relazione sul «mondo dell'ente»<sup>157</sup> – ovvero sulla malintesa idea del mondo come, appunto, «quintessenza di ciò che accade», ha ridotto questa relazione alla funzione descrittiva. Ora la teoria dell'agire comunicativo ha la possibilità di ovviare a questo fraintendimento<sup>158</sup>. Habermas spiega come ciò sia possibile osservando le differenze tra la sua nozione di «mondo» e quella, per molti versi analoga e utile come punto di riferimento, di «mondo 3» di Popper. Si tratta del «mondo dei *contenuti oggettivi di*

---

<sup>154</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 115.

<sup>155</sup> C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., p. 273.

<sup>156</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 385. Habermas riprende qui K.O. APEL, *Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der Sprache*, in H. LÜTZELER (Hrsg.), *Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag*, Bouvier, Bohn 1980.

<sup>157</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 108.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

*pensiero*, specialmente delle idee scientifiche e poetiche e delle opere d'arte»<sup>159</sup>, che si contrappone da una parte al mondo naturale degli oggetti e dall'altra agli stati di coscienza degli esseri umani. La nozione popperiana, nel sottolineare la differenza (pur nella possibilità di comunicazione), tra i tre mondi, coglie l'*irriducibilità* dei prodotti simbolici dell'esperienza umana al mondo fisico come «mobilio» della realtà, così come a rappresentazioni che si produrrebbero come *eventi* nella mente delle persone<sup>160</sup>. In questo si allaccia allo stesso tema che Habermas sottolinea nel presentare la natura «formale» del mondo. Ma Popper, che proviene comunque da un contesto culturale empirista, delinea non solo il primo e il secondo mondo, ma anche il terzo

tramite il modo in cui esistono stati di fatto. A seconda della loro appartenenza a uno dei tre mondi, le entità hanno uno specifico modo di essere; si tratta di oggetti e di eventi fisici; di stati mentali e di episodi interiori; di contenuti significanti di formazioni simboliche<sup>161</sup>.

Sebbene il fatto che Popper «concepisca *ontologicamente* il secondo e il terzo mondo in analogia con il primo [quello naturale]» gli permetta di suggerire in qualche modo l'autonomia dei nessi simbolici, ciò lo conduce anche a interpretare la produzione di conoscenza attraverso il rapporto tra mondo simbolico e mente umana nei termini della elaborazione di un sapere quasi esclusivamente *teoretico*. Nei termini di Habermas, per Popper la realtà è in relazione con il conoscente soltanto sotto forma di mondo correlato a *teorie*, perché egli è incapace di individuare, come fondamento della possibilità di descrizioni teoriche, il presupposto della loro *comune* possibilità di conferma da parte di parlanti distinti l'uno dall'altro. La connotazione «ontologica» della nozione popperiana di «mondo» impedisce di cogliere la multi-dimensionalità della possibile intesa tra parlanti, e con ciò le tipologie differenti di *validità* che possono essere associate al rapporto tra esseri umani e realtà. Come possibilità sempre presunta dell'intersoggettività della conoscenza, la nozione habermasiana di «mondo» si moltiplica a seconda delle modalità attraverso le quali questa intersoggettività si costituisce, e si allaccia ad altrettante forme di *conoscenza* – ciascuna perfettamente giustificabile secondo criteri propri.

Perciò Habermas può distinguere *tre* «mondi», cioè tre capacità di seguire altrettante regole sottostanti allo scambio linguistico, e tre forme di «agire» – secondo l'accezione del termine introdotta nei paragrafi precedenti:

---

<sup>159</sup> K.R. POPPER, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, Oxford 1979 (edizione rivista, prima edizione 1972), trad. it. di A. Rossi, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 1983<sup>2</sup> (condotta sull'edizione del 1972), pp. 150 e ss.; Cfr. anche K.R. POPPER- J.C. ECCLES, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Routledge, New York 1997 (prima edizione Springer, Berlino-Heidelberg 1977, trad. it. di G. Mininni e B. Continenza, *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura (vol. I)*, a cura di B. Continenza, Armando, Roma 1981, pp. 52-68.

<sup>160</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 148 e K.R. POPPER, *Conoscenza oggettiva*, cit., pp. 150-157.

<sup>161</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 146.

- il «mondo oggettivo», cioè quello degli «stati di fatto esistenti» nel quale si espleta l'«agire teleologico»<sup>162</sup> così come è stato definito nel primo paragrafo di questo capitolo<sup>163</sup>. L'agente tenta perciò in questo senso di produrre dei mutamenti desiderati nel mondo dei fatti, sia mediante operazioni strumentali che attraverso calcoli strategici.

- il «mondo sociale, cui appartiene l'attore in quanto soggetto che svolge dei ruoli, come pure altri attori che possono stabilire fra di loro delle interazioni regolate in mondo normativo». Ad esso, oltre che al mondo oggettivo, si connette appunto l'«agire regolato da norme»<sup>164</sup>, ovvero quello con il quale l'agente «orient[a] il proprio agire in base a valori comuni» e quindi soddisfa «l'aspettativa generalizzata di un comportamento»<sup>165</sup>.

- il «mondo soggettivo», ovvero la «totalità delle esperienze vissute soggettive alle quali l'agente ha un accesso privilegiato rispetto ad altri»<sup>166</sup>, e che egli manifesta di fronte ad altri attraverso l'«agire drammaturgico»<sup>167</sup>.

Mi sembra importante fare alcune considerazioni in relazione a questi concetti. Per quanto riguarda il «mondo oggettivo», in primo luogo, non abbiamo qui a che fare con il semplice recupero in una nuova veste della nozione realista metafisica di mondo. Come emerge nel momento in cui Habermas confronta i tre modelli di agire con quello «comunicativo», il punto di vista che abbiamo dato per scontato nel costruire il nostro schema è quello dal quale emerge il problema della razionalità dei comportamenti presi in considerazione – per riprendere le riflessioni precedenti, quello dal quale le sequenze di mosse operate da qualcuno sono in effetti considerabili propriamente come forme di «agire». Anche se Habermas non approfondisce questo punto, il «mondo oggettivo» non può comparire *in quanto tale* per l'agente che sia in grado esclusivamente di perseguire dei fini: dal suo punto di vista – che non è veramente tale, in effetti – non è possibile porsi la domanda se le informazioni su cui si basano le sue mosse siano tali che potrebbero *risultare confermate*. Diretto esclusivamente al suo obiettivo, l'agente non può vedere il raggiungimento di un risultato sperato come giustificazione di supposizioni riguardo al mondo. È lo «scienziato sociale»<sup>168</sup> a poter valutare quelle *conoscenze* che, in maniera

---

<sup>162</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 155-156, 158-160.

<sup>163</sup> Si veda la p. 98 di questo capitolo.

<sup>164</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 160.

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>166</sup> *Ivi*, pp. 164-165; cfr. anche pp. 156-157.

<sup>167</sup> *Ivi*, pp. 163-169.

<sup>168</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 169. Questa lettura del livello al quale emerge la nozione di «mondo» mi sembra il naturale sviluppo della riflessione di Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo*. Si tenga comunque già presente che molto più tardi, in J. HABERMAS, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, cit., Habermas tornerà, questa volta in maniera esplicita, su questo tema, per assumere una posizione opposta. Cercherò di mostrare come questa mossa si connetta a un mutamento radicale della teoria del 1981.

ipotetica, attribuisce al soggetto studiato, ed è quindi lui a disporre di una nozione di «mondo» degna di questo nome.

Un punto ulteriore, che emerge più chiaramente nel discorso di Habermas, è che il «mondo sociale» e quello «soggettivo» non devono essere schiacciati su quello oggettivo. Per quanto la descrizione dell'agire di un individuo che segua una determinata norma possa includere l'osservazione del *fatto* che tale norma è in vigore (almeno secondo il parere dell'individuo stesso), non si deve ritenere che le norme siano dotate del genere di esistenza propria dei fatti del mondo naturale. Esse sono tali nella misura in cui richiedono di essere riconosciute come *meritevoli di approvazione*, come traspare dal particolare rapporto di un ipotetico agente drammaturgico con la società. Habermas spiega che, nonostante un individuo impegnato nell'esprimere la propria interiorità tenga conto generalmente di relazioni interpersonali che *possono* essere interpretate come conformi a norme, lo studioso non può collocare, *in questo caso*, la sua analisi nel contesto di un «mondo sociale»<sup>169</sup>. Al fine di schematizzare l'agire drammaturgico, infatti, è necessario attribuire all'agente la capacità di distinguere la propria interiorità da ciò che la delimita dall'esterno. In quest'ottica, anche le relazioni interpersonali sono tenute in considerazione esclusivamente in quanto contrapposte alle esperienze proprie dell'individuo. Abbiamo perciò a che fare con *fatti sociali*, che, per quanto legati appunto a interazioni nella società, rimangono essenzialmente fatti tra tutti gli altri – ulteriori componenti del «mondo oggettivo».

D'altro canto, in contrapposizione con la lunga tradizione della visione moderna dell'interiorità, la scienza sociale fraintende l'agire drammaturgico se lo interpreta come la descrizione, da parte di un individuo, di *fatti interiori*. Le esperienze del «mondo soggettivo» non sono per niente *cose* nascoste da qualche parte, che l'agente debba incaricarsi di far vedere ad altri – o anche a se stesso. Non è un caso che Habermas sottolinei l'importanza della nozione di «*performance*»<sup>170</sup>, al centro della teorie dell'agire «drammaturgico: nello svelarsi, un individuo non tira fuori qualcosa (come da un cilindro), ma si posiziona in relazione ad altri, si mette letteralmente in scena. Per questo

un soggetto capace di esprimersi non “ha” né “possiede” desideri e sentimenti alla stessa stregua in cui un oggetto osservabile ha un'ampiezza, un peso, un colore o proprietà simili. Un attore ha desideri e sentimenti nel senso che potrebbe esprimere a piacimento tali esperienze vissute dinanzi a un pubblico [...]»<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> Cfr. *ivi*, pp. 167-168.

<sup>170</sup> Cfr. *ivi*, p. 164.

<sup>171</sup> Cfr. *ivi*, p. 165. Cfr. anche J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 91-92.

### 3.b.2 I due livelli dell'interazione linguistica: «componente performativa» e fondamento razionale della «forza illocutiva»

Finora ho tratteggiato in maniera alquanto sommaria il ruolo della «componente performativa» nella forma standard dell'atto linguistico, ovvero della parte direttamente connessa allo stabilirsi di relazioni tra i parlanti. È ora necessario concentrarsi su questo argomento per completare lo schema della pragmatica formale habermasiana.

1. Come ho già osservato, la componente performativa nella teoria degli atti linguistici deve la sua qualifica alla sua funzione *operativa*. Ma, come spero sia emerso dalla trattazione precedente, essa non può ridursi semplicemente a questo. Ciò di cui una pragmatica formale deve dare conto è la capacità, constatata da Schwayder, di «significare un'azione», di compiere un atto che «parli per se stesso». Per questo si deve mostrare in che senso le due dimensioni dello scambio linguistico, quella dell'intersoggettività e quella del contenuto proposizionale, siano strettamente intrecciate l'una all'altra, e in che senso l'una non possa comparire senza l'altra. La soluzione epistemologica, esposta in precedenza, in relazione alla nozione di «mondo» presenta una delle due *direzioni* di questo rapporto: il nostro riferimento alla realtà dipende dalla nostra capacità di entrare in relazione con i nostri simili. Tale relazione deve essere specificata.

Questo problema è formulato da Habermas nella forma della domanda su come la componente «performativa» dia ragione di ciò che egli chiama «forza illocutoria»<sup>172</sup> di un atto linguistico. Si può chiarire cosa Habermas intenda con questa espressione osservando brevemente come egli la modifichi rispetto alla formulazione iniziale presente in John Austin. Come si accenna in *Teoria dell'agire comunicativo*<sup>173</sup>, Austin distingue tre *tipi differenti*<sup>174</sup> di atto linguistico:

- «locutori», attraverso i quali il parlante dice propriamente qualcosa, ovvero utilizza espressioni linguistiche dotate di *sensu* per fare *riferimento* a oggetti;
- «illocutori», attraverso i quali il parlante fa qualcosa nel *dire qualcosa*, ovvero cerca di raggiungere un certo obiettivo attraverso il linguaggio. Nella lettura di Habermas, è questo genere di obiettivo a consistere, coerentemente con la teoria della doppia struttura dello scambio linguistico, *nell'instaurarsi di un certo rapporto* interpersonale<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> Cfr. J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 56; qui egli dichiara che «dal punto di vista dell'aspetto relazionale contrastiamo meramente il carattere enunciativo dello scambio linguistico con il suo contenuto semantico. Se il significato della forza illocutoria di un atto linguistico non significasse null'altro, il concetto di «illocutorio» servirebbe tutt'al più a chiarire il fatto che gli enunciati linguistici hanno il carattere di azioni, cioè sono *azioni* linguistiche. Il punto essenziale del concetto non può essere questo».

<sup>173</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 397.

<sup>174</sup> Cfr. J. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., rispettivamente, pp. 71, 74 e 76.

<sup>175</sup> Cfr. J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., pp. 56, 81.

- «perlocutori», attraverso i quali il parlante influenza in qualche modo il suo interlocutore. Con atti perlocutori ci si serve del linguaggio per raggiungere degli scopi che in quanto tali non hanno a che vedere con esso:

c'è ancora un ulteriore senso [...] in cui eseguire un atto locutorio, e in esso un atto illocutorio, può anche essere eseguire un atto di un altro genere. Dire qualcosa produrrà spesso, o anche normalmente, certi effetti consecutivi sui sentimenti, i pensieri, o le azioni di chi sente, o di chi parla, o di altre persone: e può essere fatto con lo scopo, l'intenzione o il proposito di produrre questi effetti; e possiamo allora dire, tenendo conto di questo, che chi parla ha eseguito un atto definibile con un termine che fa riferimento o solo indirettamente [...], o anche per nulla [...], all'esecuzione dell'atto locutorio o illocutorio. Chiameremo l'esecuzione di un atto di questo genere l'esecuzione di un atto "perlocutorio", e l'atto eseguito, nei casi adatti [...] una "perlocuzione"<sup>176</sup>.

Il punto rilevante, secondo Habermas, è che Austin, almeno inizialmente, non connette la nozione di «significato» all'aspetto illocutorio dell'uso linguistico<sup>177</sup>. L'espressione «forza illocutoria» è intesa a suggerire l'idea che il risultato dell'azione linguistica è in linea di principio separabile da ciò che si dice in essa. In pratica, se intendo correttamente la sua posizione, Austin non fa differenza tra atto illocutorio e perlocutorio in relazione alla loro funzione: entrambi sono rivolti a *produrre determinati risultati*. La differenza consiste nel fatto che, mentre l'atto illocutorio deve *necessariamente* servirsi del linguaggio per avere successo, quello perlocutorio ha effetti che è possibile raggiungere anche per altre vie. Per fare un esempio, l'instaurarsi del rapporto interpersonale di obbligazione che ci lega ad una persona a cui promettiamo che risolveremo un certo problema non potrebbe essere prodotto senza mezzi linguistici; ma l'effetto di rassicurazione che raggiungiamo con la stessa promessa può essere creato attraverso molte modalità non linguistiche – se risolviamo il problema in questione e basta, per dire. Ciò nonostante, il rapporto di obbligazione è un *effetto* tanto quanto lo è quello di rassicurazione.

Il risultato di questa formulazione del problema è che, per Austin, la dipendenza più o meno accentuata di un certo effetto dall'impiego del linguaggio è una questione di *convenzione*<sup>178</sup>: alcune pratiche sociali sono costruite in modo tale che non è possibile portarle avanti senza scambiare enunciati linguistici – quella del «promettere», in maniera analoga a quelle del «battezzare», del «prendere come sposo», e via discorrendo, è stata istituzionalizzata in questo modo. Di contro, queste pratiche, e molte altre, hanno effetti non regolamentati dalle consuetudini sociali, che scaturiscono in maniera *casuale* – generalmente, per esempio, i sentimenti causati in qualcuno da un enunciato altrui non sono prestabiliti da convenzioni. In definitiva, la «forza illocutiva», ovvero l'elemento che secondo Habermas produce interazioni, non sarebbe connessa a criteri di *validità*.

Ciò si scontra frontalmente con l'esigenza di mostrare la direzione inversa del rapporto tra le due dimensioni habermasiane dello scambio linguistico: il fatto che

---

<sup>176</sup> J. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 76.

<sup>177</sup> Cfr. J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., pp. 66, 74-75.

<sup>178</sup> Cfr. J. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., pp. 88-89.

l'accesso ai «mondi» dipenda dalla possibilità di condivisione di saperi *comuni* da parte di più parlanti deve mantenere il carattere di *sapere* di ciò che viene condiviso. Come Habermas ha spiegato nell'occuparsi del pensiero mitico, una interpretazione del mondo diviene possibile quando si apre lo spazio per la conferma della correttezza o il rilevamento della scorrettezza dell'interpretazione stessa. Per questo la forma di condivisione in questione deve essere a sua volta delineata dalla teoria habermasiana come una circostanza *dotata di valore*. La connessione tra enunciati espressi da individui differenti, cioè l'instaurarsi di una certa relazione tra parlanti – secondo lo schema più volte ripetuto – non dovrà risultare un effetto che *può prodursi*<sup>179</sup>, ma un compito che *può fallire*. Come osserva Maeve Cooke, Habermas è qui alla ricerca di una «fondazione razionale per la forza illocutiva»<sup>180</sup>.

2. Secondo Habermas, lo scambio linguistico rende possibile – quando ci riesce – l'instaurarsi dell'«intesa», per riprendere il ragionamento su Wittgenstein, non come un semplice convergere di opinioni, ma come un *reciproco riconoscimento* che instaura *pratiche rette dalla fiducia* tra i parlanti. Habermas osserva che

rispetto alle interazioni strategiche l'agire comunicativo si contraddistingue per il fatto che tutti i partecipanti perseguono senza riserve i propri fini illocutori per raggiungere un'intesa *che costituisce le base per un coordinamento unanime* dei progetti di azione perseguiti di volta in volta in modo individuale<sup>181</sup>.

Grazie alla creazione dell'intesa, si produce in ciascuno, in maniera estremamente interessante per le scienze sociali, la convinzione di potersi e doversi attendere determinati comportamenti da parte dell'altro, e l'idea che anche l'altro possa e debba attendersi certe azioni da parte sua. Sul piano dei risultati «empirici» in ambito sociale, l'intesa, ovvero il

successo illocutorio è rilevante ai fini dell'azione in quanto con esso viene stabilita fra parlante e uditore una relazione interpersonale, efficace sul piano del coordinamento, che regola i margini di azione e le conseguenze dell'interazione, aprendo all'uditore possibilità di collegamento attraverso alternative generali di azione<sup>182</sup>.

L'intesa genera quindi un certo tipo di rapporto sociale, e allo stesso tempo può costituire un utile metodo di organizzazione delle azioni. Ma in che modo si produce, e in cosa essa effettivamente consiste a livello di pragmatica linguistica?

Secondo Habermas, nel momento in cui avanza *con intento comunicativo* una proposizione rivolta a un interlocutore (sempre nell'esempio dell'interazione a due), un parlante gli (o le) propone di entrare in una relazione di reciproca obbligazione,

---

<sup>179</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*, in Id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, trad. it. di M. Calloni, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 2006<sup>2</sup>, p. 62.

<sup>180</sup> M. COOKE, *Introduzione* a J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit., pp. 7-8.

<sup>181</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 406, corsivo mio.

<sup>182</sup> *Ivi*, pp. 406-407.

che può essere di vario genere. In *Teoria* questo fatto viene evidenziato attraverso l'esempio di interazioni linguistiche nelle quali l'ascoltatore accetta la proposizione linguistica facendo implicitamente riferimento al rapporto, che vale per il futuro, che è stato istituito:

- (1) Si prega di smettere di fumare.  
Sì, voglio *ottemperare*...
- (2) Ti posso pronosticare che le ferie saranno rovinare dalla pioggia.  
Sì, dobbiamo *tenerne conto*...<sup>183</sup>

La risposta ai due enunciati accenna nella sua seconda parte alcune circostanze connesse con l'atto linguistico di partenza: nel primo caso, se l'ascoltatore decide di entrare nel rapporto di obbligazione legato a norme di azione, egli sa di dover in futuro rispettare la norma e che il parlante può aspettarsi questo da lui; nel secondo caso, se l'ascoltatore decide di intraprendere il rapporto di obbligazione legato alla constatazione di fatti, sa di dover in futuro compiere azioni connesse ai fatti constatati<sup>184</sup>.

Da parte propria, il parlante offre a sua volta un certo impegno, in cambio di quello che verrà eventualmente accettato dall'ascoltatore. Anche nel suo caso,

la relazione obbligante e vincolante nella quale [egli] desidera entrare con la performance di un atto illocutorio significa una garanzia che, in conseguenza del suo enunciato, egli adempirà determinate condizioni [...]<sup>185</sup>.

Con un atto linguistico egli si impegna ad assolvere certe «obbligazioni immanenti all'atto linguistico», cioè

- l'obbligo di «fornire ragioni (*Begründungsverpflichtung*)», cioè di indicare all'occorrenza in base a quali componenti dell'esperienza la proposizione dovrebbe essere ritenuta «vera», valida sul piano teoretico o scientifico;
- quello di «fornire giustificazioni (*Rechtfertigungsverpflichtung*)», cioè di indicare all'occorrenza in base a quale norma accettata nella società o in base a quali considerazioni di valore la proposizione dovrebbe essere ritenuta «corretta sul piano normativo»;
- l'obbligo di «dimostrarsi attendibile (*Bewährungsverpflichtung*)»<sup>186</sup>, cioè la promessa che le proprie azioni future potranno all'occorrenza essere considerate coerenti con quanto è stato detto, in modo che ciò risulti «veridico».

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 406, corsivi miei; ho selezionato gli esempi più utili per questo contesto.

<sup>184</sup> Cfr. anche M. COOKE, *Introduzione a J. HABERMAS, On the Pragmatics of Communication*, cit., p. 4 e J. HABERMAS, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, cit., pp. 67-68.

<sup>185</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 85.

<sup>186</sup> *Ivi*, pp. 86-87.

La componente *performativa* dell'atto comunicativo serve esattamente a sottolineare il riferimento di un parlante a una posizione di reciprocità nella quale egli e il suo partner si *scambiano garanzie* relativamente al loro comportamento futuro. Richiedendo un certo genere di azioni al partner, chi parla *mostra* come la componente proposizionale *deve essere intesa*<sup>187</sup>: è qui che si incontra la peculiarità dell'agire linguistico rispetto a qualsiasi altra forma di agire. Ma egli deve anche far sì che la sua richiesta venga accettata.

Ora, ciò che contraddistingue la richiesta in questione è il fatto che il parlante si prende l'impegno a ragion veduta, avanza l'atto linguistico come una azione responsabile. Nell'impegnarsi a spiegare perché chi ascolta dovrebbe promettere di fare qualcosa, egli indica all'interlocutore *che esistono le condizioni* perché il suo tentativo possa essere accettato e gli chiede di *riconoscere* che esse sussistono. Chi parla non dichiara che presenterà ragioni che *sembreranno* accettabili, o in maniera tale che lo sembrino, ma che si impegnerà a offrire ragioni *per davvero* meritevoli di accettazione (sotto i differenti punti di vista indicati). Come istanza che si ha il diritto di avanzare e che si propone per il vaglio critico degli altri, quella del parlante diviene dunque non una semplice *richiesta*, ma una «pretesa di validità». Per contare come un esempio di «agire comunicativo», cioè di «agire volto all'intesa», le «pretese di validità» sollevate dal parlante dovranno essere distinte in relazione ai vari *generi* di relazioni nelle quali parlante e ascoltatore possono entrare. Quindi

un attore [...] deve sollevare implicitamente con le sue manifestazioni proprio tre pretese di validità, vale a dire la pretesa:

- che l'enunciazione fatta sia vera (ovvero che presupposti dell'esistenza di un contenuto proposizionale soltanto menzionato siano effettivamente soddisfatti);
- che l'atto linguistico sia corretto in relazione ad un contenuto normativo vigente (ovvero che il contesto normativo, che deve soddisfare, sia esso stesso legittimo); e
- che l'intenzione manifesta del parlante sia intesa nel modo in cui viene espressa<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, cit., p. 61.

<sup>188</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 176. Ho leggermente variato la traduzione italiana del testo, in quanto, per raggiungere una maggiore chiarezza, mi servirò d'ora in poi di un termine specifico per ciascuna delle nozioni introdotte. Utilizzerò quindi il termine «validità» come etichetta generale per le 3 nozioni (connesse a tre «pretese di validità») di:

- «verità», il cui riscatto è l'obiettivo delle argomentazioni di natura scientifica e teoretica, connessa agli stati di fatto nel «mondo oggettivo»;
- «correttezza normativa», il cui riscatto è l'obiettivo delle argomentazioni volte a ordinare il comportamento degli individui gli uni in relazione agli altri. E' connessa al «mondo sociale».

La «correttezza normativa» è a sua volta una etichetta generale per le due nozioni (tipiche della filosofia morale e politica moderne) di

- «giustizia» (legata nella tradizione liberale all'ambito della «morale»);
- «bontà» (legata all'ambito dell'«etica»; al suo interno per il momento non distinguo la sfumatura *culturale e tradizionalista* che il liberalismo moderno ha associato al termine da quella connessa alla trattazione della *virtù*, tipica del mondo classico).
- «veridicità», il cui riscatto (indiretto) è l'obiettivo della critica estetica e terapeutica. E' connessa al «mondo soggettivo» a cui ciascun parlante ha un accesso privilegiato.

È importante, mi sembra, osservare in che modo la nozione di «validità» e l'atteggiamento di riconoscimento nei confronti dell'altro si intreccino inestricabilmente in questo ragionamento. Il parlante che solleva pretese di validità propone all'interlocutore l'atteggiamento *non coercitivo* di chi sottopone le proprie prese di posizione al vaglio critico altrui:

un atto linguistico potrà essere definito "accettabile" nel caso in cui soddisfi le condizioni necessarie affinché un uditore possa prendere posizione con un "sì" sulla pretesa avanzata dal parlante. Tali condizioni *non possono essere soddisfatte unilateralmente*, né in relazione al parlante, né in relazione all'uditore; si tratta piuttosto di condizioni per il *riconoscimento intersoggettivo* di una pretesa linguistica [...]<sup>189</sup>.

Rivolgersi a un altro come persona alla quale *si devono ragioni* è tutt'uno con il riconoscere che le ragioni sono tali da non poter essere prodotte in proprio. Questo è il passo che viene compiuto attraverso la componente proposizionale dell'atto linguistico<sup>190</sup>: è questa che, come *contenuto* dell'azione, rimanda all'irriducibilità del «mondo» come fonte, per lo stabilirsi del coordinamento di rapporti sociali, di ragioni

---

*Separata* in principio dalla validità è la nozione di «accettabilità razionale», che possiamo definire preliminarmente come la qualità di una porzione di conoscenza per la quale sono fornite *argomentazioni razionali*. Per il momento ciò che mi interessa è sottolineare che, in linea di principio, una asserzione o norma può essere «accettabile», sostenuta con argomentazioni sensate e convincenti, senza per questo essere «valida» («vera» o «normativamente corretta»).

Per altre introduzioni della nozione di «pretesa di validità» da parte di Habermas, si vedano J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Social Interaction*, cit., pp. 63-64, 84, 90, *What is Universal Pragmatics?*, cit., pp. 88-89, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 74-79, 417-423.

<sup>189</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 408-409.

<sup>190</sup> Per una chiara esposizione dei presupposti cognitivi della forza illocutiva di un atto linguistico, si veda anche C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 141-150. Tuttavia, come cercherò di mostrare in seguito, non trovo soddisfacente l'interpretazione generale della pragmatica formale da parte di Lafont, in quanto in essa si mette tra parentesi proprio la relazione tra razionalità e reciproco riconoscimento tra parlanti che mi sembra la sfida più interessante del programma habermasiano. Lafont afferma ad esempio che «l'analisi di Habermas delle condizioni di possibilità dell'intesa nella comunicazione (cioè, il suo resoconto dell'intersoggettività), può essere in effetti compresa come una analisi di che cosa significhi «prendere seriamente la pretesa di un altro» (e in quale misura ciò sia necessario). Questo è ciò a cui Gadamer si richiamava quando discuteva il bisogno di «riconoscere l'altro». Ma questo riconoscimento *perde ora la sua connotazione morale* ed è più chiaramente apprezzato nella sua interna relazione con la comprensione in quanto tale» (p. 145). Se è vero che la teoria del discorso di Habermas non può essere in quanto tale considerata una teoria morale (al contrario dell'etica del discorso), ritengo che essa mantenga a tutti gli effetti il senso di un resoconto dei rapporti di riconoscimento tra esseri umani. Ciò che separa Habermas da Gadamer mi sembra piuttosto il fatto che essi danno due *resoconti diversi* di quella nozione di riconoscimento che entrambi pongono al centro della loro riflessione in materia di linguaggio. Tornerò su questo punto.

In questo testo non posso occuparmi del pensiero di Gadamer. Il punto di riferimento per il confronto tra la pragmatica di Habermas e la teoria dialogica del teorico dell'ermeneutica è comunque innanzitutto H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1960, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, con una introduzione di G. Vattimo, Bompiani 2004 (prima edizione 1983), pp. 395-437 (in particolare l'ultima parte, *La logica di domanda e risposta*, pp. 427-437).

di cui nessuno, preso come individuo, ha il controllo. Per questo il «porre in riferimento al (ai) mondo (mondi)» il contenuto di un atto linguistico è costitutivo del carattere *normativo* dell'intesa, ed è il fondamento *razionale* della forza illocutiva. La richiesta di assumere in futuro certi comportamenti, avanzata nei confronti dell'interlocutore, consiste nell'istanza che egli riconosca la validità indisponibile della proposizione inserita in un enunciato, cioè si intenda *su di essa* con il parlante. Questa è, mi sembra, la ragione per cui Habermas, nel definire l'«agire comunicativo» come intrinsecamente non coercitivo, sottolinea il carattere «proposizionalmente differenziato» degli atti con i quali è possibile raggiungere un'intesa. In questo passo la natura razionale ed essenzialmente normativa della nozione emerge con forza:

*Verständigung* è un processo di convergenza tra soggetti capaci di linguaggio e di azione. Tuttavia un gruppo di persone può sentirsi unito in uno stato d'animo così vago che riesce difficile indicare il contenuto proposizionale o un oggetto intenzionale cui sia diretto [...]. Un'intesa raggiunta comunicativamente o presupposta comune nell'agire comunicativo è proposizionalmente differenziata. Grazie a questa struttura linguistica, essa non può essere indotta soltanto attraverso un'influenza dall'esterno, ma deve essere accettata come valida dai partecipanti [...]. Un'intesa raggiunta comunicativamente ha un fondamento razionale: non può essere *imposta* da nessuna parte, sia strumentalmente con l'intervento diretto nella situazione d'azione, sia strategicamente, tramite l'influenza calcolata in vista del successo sulle decisioni di un antagonista<sup>191</sup>.

Quest'ultimo passaggio completa l'illustrazione del legame tra le due dimensioni dello scambio linguistico: la posizione del «mondo» avviene nel contesto di pratiche coordinate e condivise da più individui, ma il *valore* del coordinamento come tale, cioè il suo essere liberamente condiviso, *si regge sull'irriducibilità del «mondo» alle visioni su di esso*, sulla natura *non producibile a piacere* della validità. Perciò Habermas può concludere che

con i loro atti illocutori, parlante e ascoltatore sollevano pretese di validità e richiedono che esse vengano riconosciute. Ma questo riconoscimento non deve seguire irrazionalmente, poiché le pretese di validità hanno un carattere cognitivo e possono essere testate. Vorrei pertanto difendere la seguente tesi: *in ultima analisi, il parlante può influenzare in maniera illocutiva l'ascoltatore, e viceversa, perché le obbligazioni tipiche dell'atto linguistico sono connesse con pretese di validità cognitivamente testabili* – cioè, perché la relazione obbligatoria e vincolante ha una base razionale<sup>192</sup>.

È utile sottolineare che l'accettazione della proposta del parlante da parte dell'ascoltatore non è un comportamento razionale in quanto il parlante gli presenta enunciati che sono *per davvero* validi: questi fa del suo meglio per dire qualcosa di valido e presume che ciò sia possibile, ma non può andare oltre. L'ascoltatore è razionale perché coglie il *riferimento* alla validità dell'enunciato, cioè comprende quest'ultimo come un argomento che, per quanto rudimentale, è teso a *convincerlo* – a produrre l'intesa. Le condizioni alle quali da un atto linguistico può scaturire l'intesa, cioè le condizioni nelle quali l'ascoltatore ritiene che il parlante abbia ragioni valide

---

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 396.

<sup>192</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 85.

per la propria pretesa di validità, sono secondo Habermas di tre tipi: la «validità» di quanto viene detto, la «pretesa che ne siano soddisfatte le condizioni di validità» e infine «l'adempimento della pretesa di validità avanzata, vale a dire della fondatezza che sono soddisfatte le condizioni di validità» in questione<sup>193</sup>. Il parlante pretende validità per ciò che sta specificamente dicendo e fa riferimento alla possibilità di accertare l'adempimento delle condizioni di validità per qualsiasi dichiarazione del genere. Ma, oltre a ciò, egli può soltanto indicare (o enunciare) ragioni tese a *convincere* l'interlocutore che l'adempimento stesso ha avuto luogo. In questo modo

un parlante può *motivare razionalmente* un ascoltatore ad accettare la sua offerta di atto linguistico [...] poiché, in base a un nesso interno fra validità, pretesa di validità e adempimento di quest'ultima, può fornire la garanzia di indicare, all'occorrenza, ragioni convincenti che reggono ad una critica dell'uditore alla pretesa di validità<sup>194</sup>.

3. Ho iniziato la trattazione del tema della doppia struttura della comunicazione al fine di individuare in che modo Habermas dia ragione di quella che, come si ricorderà, definisce la «peculiare riflessività» del linguaggio, o, più esplicitamente, della *razionalità* riscontrabile nel linguaggio. Attraverso la citazione di Schwyder, Habermas indicava la particolarità di una tipologia di azione che include in sé in qualche modo informazioni su se stessa, e che pure non tematizza direttamente queste informazioni. Ho cercato di analizzare in che modo la teoria dell'agire comunicativo dia un senso a questa intuizione. «Nel fare una dichiarazione», si diceva, «non dichiaro anche che sto facendo una dichiarazione». Quello che faccio, piuttosto, è proporre a qualcuno una relazione del tipo che può scaturire dall'accettazione di dichiarazioni: è così che «fisso il senso nel quale il contenuto proposizionale è impiegato», e, in questo caso, stabilisco che «lo sto impiegando come dichiarazione». D'altra parte, non si può in effetti semplicemente «fare una dichiarazione»: si deve sempre e comunque «dichiarare *qualcosa*». Il gioco comunicativo, al contrario di quelli di società, ha un contenuto. Un contenuto che non consiste però in una immagine che uno tenti di far apparire nella mente dell'interlocutore: lo si può pensare piuttosto come ciò della cui validità si può tentare di convincere l'interlocutore. Soltanto questo convincimento costituisce una buona ragione per entrare nella relazione che il parlante cercava in partenza.

Il risultato, afferma Habermas, è che

nel riempire la doppia struttura dello scambio linguistico, i partecipanti a un dialogo comunicano simultaneamente su due livelli. Combinano la comunicazione di un contenuto con una “meta-comunicazione” – una comunicazione a proposito del senso in cui il contenuto comunicato è utilizzato<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 413.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 64.

Ma subito Habermas si affretta a chiarire che con il termine «meta-comunicazione», non si deve intendere la distinzione tra differenti livelli del linguaggio alla quale fanno riferimento le teorie dei linguaggi formali in logica<sup>196</sup>. Quando in quest'ultima disciplina si parla di «metalinguaggio», si fa riferimento in primo luogo esattamente a quello che *non* accade nel caso della «meta-comunicazione» in un linguaggio naturale: il fatto che sia possibile assumere la «prospettiva oggettivante di qualcuno che asserisca fatti o osservi eventi», che formi «dichiarazioni metalinguistiche»<sup>197</sup>. Al livello della «meta-comunicazione» a proposito del senso delle nostre comunicazioni quotidiane,

sono precisamente le dichiarazioni a non essere possibili. Invece, a questo livello, uno sceglie il ruolo illocutorio nel quale il contenuto proposizionale deve essere utilizzato; e questa meta-comunicazione a proposito del senso in cui la frase con contenuto proposizionale deve essere utilizzata richiede un atteggiamento performativo da parte di coloro che comunicano<sup>198</sup>.

Non può essere che così: la meta-comunicazione consiste in realtà nel costituirsi di una relazione con qualcuno, non nel constatare qualcosa. Come condizione di possibilità della formulazione di constatazioni, così come degli altri generi di enunciati, il livello relazione non può servirsi anch'esso di constatazioni. A questo punto diviene chiaro cosa si intende per razionalità e riflessività quando le si analizza attraverso lo scambio linguistico: nel grado di *decentramento* che un parlante raggiunge quando assume nei confronti di se stesso le aspettative che *altri* hanno nei suoi confronti, e si aspetta che essi facciano lo stesso. Si comporta in maniera razionale il parlante che si prende l'impegno di offrire risposte alle domande che altri potrebbero rivolgergli, e presume negli altri la disponibilità a rispondere alle sue: chi prende sul serio qualcuno come partecipante a una stessa discussione.

Da questo «riconoscimento reciproco»<sup>199</sup> dipende la stessa possibilità di condividere il significato di espressioni linguistiche, perché la comprensione del significato consiste proprio nel potersi attendere, in conseguenza di un certo uso linguistico, un qualche comportamento da parte di altri nella misura in cui loro si attendono lo stesso da noi. Se questa ipotesi fosse plausibile, sarebbe tra l'altro forse di aiuto all'esigenza habermasiana di mostrare come il linguaggio racchiuda per propria natura un riferimento alla validità che supera il fattuale svolgersi delle pratiche linguistiche. La dimensione comunicativa, nel senso normativo proposto da Habermas, sarebbe quella fondamentale per il linguaggio perché sarebbe alla base della sua stessa costituzione: nell'articolazione di atti linguistici composti di componente performativa e componente proposizionale si concretizzerebbe una pratica che

---

<sup>196</sup> A. TARSKI, *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik*, in *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, vol. III, Hermann, Parigi 1936, trad. it. di G. Usberti, *La fondazione della semantica scientifica*, in A. BONOMI, *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1985<sup>3</sup>.

<sup>197</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 65.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 60.

istituisce relazioni su cui fare affidamento sulla base di interpretazioni (riconosciute come) valide della realtà.

Queste considerazioni danno d'altra parte ragione del perché quanto si riscontra nel linguaggio naturale, ovvero la possibilità che esso diventi a sua volta oggetto di problematizzazione, non può accadere nel caso dei linguaggi artificiali. Parlare di un linguaggio formale situato ad un certo livello di analisi (il «linguaggio oggetto») è possibile soltanto servendosi di un linguaggio situato al livello superiore. Al contrario, noi usiamo il linguaggio di tutti i giorni per parlare delle regole che lo strutturano, e spesso per modificarle. Si ricorderà che questo era uno degli aspetti che l'analisi habermasiana non riusciva a trattare adeguatamente attraverso il pensiero di Wittgenstein. Ora è possibile offrire una risposta, seppur schematica, all'interrogativo di partenza: la

peculiare riflessività del linguaggio naturale riposa *in primo luogo* sulla combinazione di un contenuto comunicativo – effettuato da un punto di vista oggettivante – con una meta-comunicazione a proposito dell'aspetto relazionale – effettuato da un punto di vista performativo – dal punto di vista del quale il contenuto deve essere compreso.

E' chiaro, aggiunge Habermas, che i parlanti possono in qualsiasi momento oggettivare la componente performativa di un atto linguistico, trasformandola nel contenuto proposizionale di una constatazione. Ma possono farlo nella misura in cui compiono un *atto* constativo:

possono farlo soltanto producendo la performance di un nuovo atto linguistico che contiene, a sua volta, una componente illocutiva non oggettivata<sup>200</sup>.

Questa possibilità viene a mancare nei linguaggi artificiali. Essi non sono intesi al fine di instaurare rapporti con altri, e non possono quindi essere impiegati con l'atteggiamento non oggettivante con cui ci si rivolge performativamente a un partner. Di conseguenza, in essi manca la capacità di *rivolgersi a se stessi*. Il linguaggio naturale può parlare di se stesso, e in generale parlare *di qualcosa*, in quanto in primo luogo viene utilizzato per parlare *con qualcuno*.

---

<sup>200</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 65. Cfr. Anche J. HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in E. BUBNER (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik. Vol. I, Festschrift für Hans-Georg Gadamer*, Mohr, Tübingen 1970, trad. it. di M. Baluschi, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 282-283.

### 3.b.3 Le riflessioni habermasiane sul «significato»: dalla teoria sociale in chiave di pragmatica linguistica ai possibili rapporti tra «significato» e validità

1. Come ho già spiegato, il tema che ho posto al centro delle pagine precedenti è quello della nozione di razionalità che emerge dalla scelta di Habermas di concentrarsi sulla dimensione linguistica dell'agire umano. Ne è emersa una riformulazione radicalmente intersoggettiva di intuizioni centrali per il pensiero moderno. A completare questa analisi, emergeva uno spunto per una teoria del significato, e traspariva già una nozione di «validità» che potrebbe sostituire, in chiave di teoria del discorso, la lettura moderna della «verità». Ma ho indicato anche che il progetto teorico complessivo nel quale si inserisce la riflessione di Habermas sulla razionalità linguistica ha subito varie trasformazioni nel corso dei decenni. Ad essa si sono accompagnate mutevoli interpretazioni delle nozioni di significato, di senso e di riferimento. Ancora meno chiara è la posizione di Habermas in materia di teoria della «verità», o «validità». È giunto il momento di schematizzare le varie articolazioni che egli ha dato, innanzitutto, alla sua concezione del significato. Mi occuperò in seguito della sua riflessione sulla nozione di «validità».

La scommessa della sua teoria del discorso di Habermas consiste dunque, come si è detto, nel dar conto della razionalità sociale in termini di filosofia del *linguaggio*. Per non perdere per strada il carattere sostantivo di tale razionalità, egli cerca di dimostrare la tesi che il linguaggio deve il proprio funzionamento generale all'uso che i parlanti ne fanno al fine di *raggiungere intese razionalmente fondate*. Qualsiasi uso del linguaggio, in pratica, implica l'agire comunicativo – un principio che anche la mia esposizione precedente cercava di rendere plausibile. Ma queste affermazioni estremamente generali hanno assunto significati e ruoli differenti nel corso della riflessione habermasiana.

2. All'inizio degli anni Settanta, quando teorizza la prima formulazione della sua pragmatica universale, Habermas sembra concentrarsi sulla *prima parte* del progetto a cui ho appena fatto riferimento. Egli vuole cioè offrire un resoconto della validità e del consenso come strutture portanti dell'agire sociale – idea che elabora, come abbiamo visto, attraverso Weber – in termini di analisi del linguaggio. Ma, per quanto possa sembrare oggi poco promettente, dà *semplicemente per scontato*, in questo momento, che l'agire comunicativo sia l'uso *originario* del linguaggio, quello all'interno del quale si colgono le varie dimensioni del significato: se è vero che esistono forme strumentali e strategiche di agire linguistico, esse sono *parassitarie* rispetto a quelle comunicative. L'apertura di *Was heißt Universalpragmatik?* delinea proprio un approccio di questo genere. Da una parte, la forma di agire portante per la costituzione della società è quella riferita a criteri di giustificazione:

il compito della pragmatica universale è identificare e ricostruire le condizioni universali della possibile intesa reciproca [*Verständigung*]. In altri contesti, uno parla anche di “presupposti generali della comunicazione”, ma preferisco parlare di presupposti generali dell'agire comunicativo perché considero fondamentale il tipo di azione volto al raggiungimento dell'intesa. Perciò parto – senza

tentare di dimostrarlo qui – dall’assunto che altre forme di azione sociale – per esempio il conflitto, la competizione, l’agire strategico in generale – sono derivate dell’azione orientata al raggiungimento dell’intesa [*Verständigung*]<sup>201</sup>.

In secondo luogo, il linguaggio viene considerato fondamentalmente dal punto di vista del suo impiego in questa forma di agire:

dato che il linguaggio è lo specifico medium del raggiungimento dell’intesa allo stadio socio-culturale dell’evoluzione, voglio fare ancora un passo in avanti e delimitare azioni linguistiche esplicitate da altre forme di agire comunicativo. Ignorerò azioni non verbali ed espressioni del corpo<sup>202</sup>.

A partire da questi presupposti, non è necessario indagare la natura più propria della componente pragmatica di un enunciato: il suo ruolo nel contesto di interazioni *communicative* è semplicemente dato per scontato. Perciò Habermas si concentra sulla tesi che *esista* una componente pragmatica del significato degli enunciati, e che essa sia estremamente *rilevante* per l’analisi semantica, per quanto la versione della disciplina affermata finora, concentrata su proposizioni astratte dal loro contesto d’uso e sul rapporto senso-riferimento, l’abbia trascurata. Lo studio dell’uso di proposizioni al fine di stabilire relazioni interpersonali dovrebbe *integrare* quello, già sviluppato, delle proposizioni in quanto tali<sup>203</sup>. Ciò si traduce concretamente nello sforzo di Habermas di integrare – senza operare modifiche – una teoria modellata sulle concezioni semantiche più diffuse, teoria che sembra includere a tutti gli effetti un resoconto *descrittivista* del riferimento<sup>204</sup>.

La doppia struttura del linguaggio viene in questo momento interpretata soprattutto come separazione tra le sue due modalità d’uso: la componente illocutiva dell’atto linguistico, connessa all’entrata dei parlanti in una relazione interpersonale, costituisce la vera e propria dimensione «*comunicativa*» dell’atto stesso. Esistono generi di atti linguistici nei quali essa è in primo piano, ovvero gli enunciati con cui solleviamo la pretesa di *correttezza normativa*<sup>205</sup>. D’altra parte, la componente proposizionale dell’atto linguistico è quella propriamente connessa alla possibilità dei parlanti di conoscere fatti nel mondo, cioè all’«uso *cognitivo*»<sup>206</sup> del linguaggio, che emerge nel momento in cui solleviamo la pretesa di *verità*<sup>207</sup>. Questa netta separazione tra dimensione comunicativa e cognitiva riflette la «divisione del lavoro»<sup>208</sup> appena accennata: da una parte la «semantica formale esamina la struttura delle proposizioni elementari e gli atti

---

<sup>201</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 21.

<sup>202</sup> *Ibidem*. Abbiamo visto come la natura proposizionalmente differenziata dell’atto linguistico fosse essenziale alla definizione della natura razionalmente fondata della sua forza illocutiva.

<sup>203</sup> M. COOKE, *Introduzione* a J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit., pp. 9-10.

<sup>204</sup> B. FULTNER, *Translator’s Introduction* a J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. xvi-xvii; C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., n. 22, p. 179; n. 24, p. 187.

<sup>205</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 64.

<sup>206</sup> Cfr. *ivi*, p. 63.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 159 e seguenti.

di riferimento e predicazione»; dall'altra la «teoria degli atti linguistici», ovvero la pragmatica formale che Habermas ha assunto come oggetto principale delle sue ricerche, «esamina la forza illocutiva dal punto di vista dell'instaurarsi di relazioni interpersonali legittime»<sup>209</sup>. Habermas pensa di potersi occupare degli effetti di coordinamento delle interazioni linguistiche, e quindi della dimensione più specificamente sociale del linguaggio, appoggiandosi a teorie del senso e del riferimento che non devono essere rielaborate al fine di essere coordinate con i suoi studi. E le teorie in questione risultano appunto le teorie semantiche «tradizionali» – nell'accezione che Putnam conferisce a questo aggettivo –, che per ora sono associabili alla sua lettura della funzione «cognitiva» del linguaggio.

Nelle poche pagine delle *Gauss Lectures* che Habermas dedica a questo argomento, che egli considera parallelo al suo studio della pragmatica vera e propria, si fa cenno a quegli assunti estremamente generali che accomunano tutte le teorie descrittiviste trattate nel primo capitolo di questo lavoro – quindi la «lettura descrittivista» di Frege, la posizione di Russell e quella di Searle. Habermas sostiene che

esistenza e verità rappresentano le condizioni che devono essere realizzate se l'asserzione deve rappresentare un fatto. Il primo presupposto è giustificato se sia parlante che ascoltatore sono in grado di identificare l'oggetto denotato dall'espressione che è soggetto della proposizione. Il secondo è giustificato se sia parlante che ascoltatore possono verificare se ciò che è predicato dell'oggetto nella proposizione asserita è in effetti vero di esso. L'espressione referenziale, sia essa un termine singolare o una descrizione definita, può essere compresa come una specificazione di come un oggetto può essere identificato. Insieme con l'espressione predicativa, costituisce una proposizione che si presume corrispondere a stati di fatto esistenti<sup>210</sup>.

Coerentemente con questa impostazione della teoria del riferimento, Habermas suggerisce schematicamente, nelle *Gauss Lectures*, una posizione epistemologica che non conduce ai risultati – tipici della svolta linguistica nelle sue versioni più compiute – suggeriti in precedenza<sup>211</sup>. Egli introduce in effetti il principio secondo il quale il rapporto tra linguaggio e realtà dipende «da una costituzione a priori dell'oggetto di possibile esperienza». Ma quando viene ad analizzare la natura di questa esperienza, ipotizza non solo che essa si suddivida in «sensibile» e «comunicativa», ma anche che la seconda «si fond[i] sull'esperienza sensibile»<sup>212</sup>. Questa è resa a sua volta possibile da categorie presenti nel linguaggio, che «strutturano a priori l'ambito degli oggetti di conoscenza possibile». Tuttavia Habermas, quasi connettendo l'idea neopositivista di un linguaggio sensoriale, primitivo, e l'approccio fenomenologico centrato sulla coscienza, individua nelle espressioni simboliche in questione un «idioma descrittivo»,

---

<sup>209</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., pp. 54-55. Cfr. L'analogo passo in J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 78.

<sup>210</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 78. Poco dopo Habermas afferma che «si può sempre sostituire un nome con una descrizione definita» (p. 80).

<sup>211</sup> Si veda p. 112 di questo capitolo.

<sup>212</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 79.

che consiste o in un «linguaggio del genere cosa-evento» – nel caso dell’«esperienza sensibile» – o in un «linguaggio intenzionale»<sup>213</sup> – nel caso di quella «comunicativa». Questo genere di riflessione sul significato è connessa al carattere più vistoso dell’analisi habermasiana degli atti linguistici in questa fase, ovvero il fatto che, accanto alle tre pretese di validità elencate in precedenza, ne compare una *quarta*: la pretesa di

*intelligibilità*. Con ogni enunciato effettivo il parlante associa la pretesa che esso possa essere compreso nella situazione data. Questa pretesa non è riscattata o comprovata se il parlante e l’ascoltatore non conoscono lo stesso linguaggio<sup>214</sup>.

Il fatto che la possibilità di condividere il significato delle espressioni linguistiche tra parlanti sia presentata come una pretesa *separata* rispetto alle altre testimonia della possibilità, in questo momento data per scontata da Habermas, di disgiungere, in linea di principio, il senso e il riferimento delle espressioni contenute in un enunciato linguistico da una parte, e l’uso che se ne può fare nell’instaurare un relazione che scaturisce dall’intesa dall’altra. In questo senso, è interessante notare come egli mantenga la consueta fiducia delle teorie tradizionali nella possibilità di separare gli aspetti del significato che dipendono da regole *interne* al linguaggio e quelli che lo legano alla realtà:

un enunciato è intelligibile se è grammaticalmente e pragmaticamente ben formato, così che chiunque abbia padronanza dei sistemi di regole appropriati è in grado di generare lo stesso enunciato. Perciò quella che chiamiamo “*verità analitica*” potrebbe essere compresa come *un caso speciale di intelligibilità*, cioè l’intelligibilità di frasi all’interno di linguaggi formali. Ma l’intelligibilità non ha nulla a che vedere con la “*verità*”. La verità è una relazione tra frasi e la realtà a proposito della quale facciamo affermazioni<sup>215</sup>.

La pretesa di intelligibilità risulta eterogenea rispetto alle altre tre, perché è «l’unica pretesa universale sollevabile dai partecipanti alla comunicazione in relazione a una frase che debba essere adempiuta in maniera immanente al linguaggio»<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup> *Ibidem*. C’è da chiedersi se le obiezioni sollevate da Habermas nei confronti di Husserl non ricadano anche sulla sua dichiarazione secondo la quale «se voglio stabilire se un predicato si applichi a un oggetto oppure no, devo verificare se l’oggetto in effetti esemplifichi l’attributo universale espresso dal predicato» (*ivi*, p. 81).

Un punto di vista molto simile, mi sembra, ricompare in *What is Universal Pragmatics*, il saggio che costituisce uno sviluppo delle *Gauss Lectures*, alle pp. 68-72. Qui Habermas distingue due tipologie di espressioni, a seconda che esse possano o meno essere utilizzate nella componente performativa di un atto linguistico nella sua forma standard. Si veda come la comprensione di espressioni tipicamente utilizzate nella componente proposizionale – come quelle in «la macchina nuova di mio padre è gialla» – vengano ricondotte da Habermas soltanto alle condizioni nelle quali le teorie descrittiviste del riferimento ne stabiliscono il significato.

<sup>214</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 63.

<sup>215</sup> *Ivi*, p. 91, corsivi miei.

<sup>216</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 49.

Il cenno alla «verità analitica», per quanto veloce, colloca la riflessione habermasiana nel contesto di una filosofia del linguaggio che non ha assimilato la critica di Quine alla dicotomia «analitico/sintetico»<sup>217</sup>, e che quindi crede di poter separare l'apporto concettuale introdotto dal soggetto conoscente nelle informazioni che egli ricava dalla realtà, attraverso il linguaggio, dal *contenuto* delle informazioni stesse. Come è possibile, secondo l'Habermas alle prese con la prima formulazione della pragmatica, costituire gli oggetti di esperienza attraverso un linguaggio ad essi dedicato, così è disponibile per i parlanti anche una competenza nell'uso di regole *puramente linguistiche*, che «non hanno nulla a che vedere con la “verità”».

La spiegazione del ruolo della componente proposizionale di ogni atto linguistico è un ulteriore esempio di questi assunti epistemologici. Invece che essere interpretata come elemento che permette di mettere a fuoco la pretesa di validità di volta in volta sollevata con la sua enunciazione, essa viene considerata in tutti i casi come lo strumento attraverso il quale si fa *riferimento al mondo dei fatti* – al «mondo oggettivo». Ciò che varia, nel caso, ad esempio, in cui venga sollevata la pretesa di correttezza normativa piuttosto che quella di verità, è la modalità nella quale avviene questo riferimento: nel primo caso esso è «indiretto», laddove è «diretto» nel secondo. Habermas può pertanto dichiarare che

gli atti linguistici espliciti hanno una componente proposizionale nella quale è espresso *uno stato di fatti*. Le azioni non linguistiche mancano normalmente di questa componente; perciò non possono svolgere una funzione *rappresentativa*<sup>218</sup>.

Questo spiegherebbe anche, secondo Habermas, perché la riflessione sulla validità si sia sempre in primo luogo (e spesso esclusivamente) presentata come riflessione sulla *verità*: nonostante gli atti assertivi siano azioni linguistiche come tutte le altre, e nonostante anche con altri generi di atti vengano comunque sollevate pretese di validità,

la pretesa di validità degli atti linguistici constativi è presupposta in qualche modo dagli atti linguistici di *tutti* i tipi. Il significato del contenuto proposizionale menzionato in atti linguistici non constativi può essere reso esplicito trasformando una frase di contenuto proposizionale, “che *p*”, nella frase proposizionale “*p*”; e la pretesa di verità appartiene essenzialmente al significato della proposizione espressa in questo modo<sup>219</sup>.

Per chiarire quale differenza queste riflessioni comportino rispetto al resoconto che ho esposto nei paragrafi precedenti, si può ricordare che, in base a quest'ultimo, la «dimensione cognitiva» non consiste per niente nella possibilità di fare riferimento a stati di fatto: tale possibilità è soltanto il valore specifico che essa assume nel caso

---

<sup>217</sup> Cfr. W.V.O. QUINE, *Two Dogmas of Empiricism* (1951), in Id., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, The President and Fellows of Harvard College, Cambridge (Mass.) 1980<sup>3</sup>, trad. it. di P. Valore, *Due dogmi dell'empirismo*, in Id., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

<sup>218</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 59; i corsivi sono miei.

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 75 e 77.

degli enunciati assertivi. Esistono usi *cognitivi* del linguaggio che non sono *teoretici* né *descrittivi*: la dimensione cognitiva di una ammonizione consiste nel fatto che, se essa è valida, si basa su una *conoscenza* di natura normativa, perché per essa possono essere offerte all'occorrenza buone giustificazioni<sup>220</sup>. Questo era, come si ricorderà, anche il senso della nozione di «mondi».

3. A questo punto è necessario tornare alla struttura dell'argomentazione di Habermas in relazione al rapporto linguaggio-validità in questa prima fase. *Was heißt Universalpragmatik?* si colloca in un contesto di teoria sociale, ma è prima di ogni altra cosa un saggio di filosofia del linguaggio. La tesi che si sostiene in esso, relativa al linguaggio *nel suo complesso*, è che esista una *componente del significato* di natura prettamente pragmatica, esplicitata nella parte illocutoria degli atti linguistici nella loro forma standard. Essa può essere descritta come il significato che viene acquisito dalla proposizione grazie al riferimento che il parlante, nell'enunciarla, fa alla possibilità di giustificarla razionalmente – cioè al raggiungimento di una possibile intesa su di essa. Habermas dichiara:

parlerò del successo di un atto linguistico soltanto quando l'ascoltatore non solo comprende il significato della frase pronunciata ma anche entra effettivamente nella *relazione intesa* dal parlante [cioè comprende il significato *dell'azione* compiuta dal parlante]. E analizzerò le condizioni del successo degli atti linguistici nei termini della loro "accettabilità". *Poiché ho ristretto il mio esame fin dall'inizio all'agire comunicativo* – cioè all'agire orientato al raggiungimento dell'intesa – un atto linguistico conta come

---

<sup>220</sup> Questa trattazione della componente proposizionale da parte di Habermas, mi sembra, può essere ulteriormente specificata in due modi differenti, entrambi poco plausibili. Da una parte possiamo pensare che con un atto linguistico del tipo «Ti invito a *smettere di fumare*» noi facciamo indirettamente riferimento a un fatto del mondo (lo «smettere di fumare»), attribuendogli una qualche caratteristica – il che non è per niente in linea con il progetto di Habermas di estendere la nozione di validità oltre quella di verità. D'altra parte, qui Habermas è probabilmente influenzato dalla trattazione degli atti linguistici ad opera di Searle, che effettivamente individua nei «tipi differenti di atti illocutori [...] le maniere differenti in cui i contenuti proposizionali [...] sono relazionati al mondo» (J. SEARLE, *Meaning, Communication and Representation*, in R.E. GRANDY- R. WARNER (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality: intentions, categories, ends*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 219. Si tratta comunque di un testo presentato in conferenza fin dal 1974 (il saggio è stato presentato da Searle in alcune conferenze nel 1974 e nel 1976, e poi rielaborato in J. SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, trad. it. di D. Barbieri, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della coscienza*, Bompiani, Milano 1985). Si veda anche *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, in K. GUNDERSON (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. VII, University of Minnesota Press, Minneapolis 1975, poi ristampato in J. SEARLE, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979. È Habermas stesso a spiegare perché questa strategia sia poco produttiva: si veda J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 438-440, e inoltre (in maniera ancora più chiara) *Bemerkungen zu Searle's Meaning, Communication and Representation* in Id., *Nachmetaphysisches Denken*, cit., trad. it. *Il pensiero postmetafisico*, cit., specialmente alle pp. 141-143. Alle pp. 137-139 di questo saggio Habermas critica anche il rappresentazionalismo connesso all'impostazione del problema del significato (nell'accezione strettamente semantica del termine) da parte di Searle.

accettabile soltanto se il parlante non meramente finge, ma fa sinceramente un'offerta da prendere sul serio<sup>221</sup>.

Nella conclusione di questo periodo emerge il problema dell'argomentazione di Habermas. Per ragioni interne alla sua teoria della sua società, e *non* alla sua pragmatica linguistica, egli ha scelto di concentrarsi sulla forma di agire linguistico legata all'intesa. Ma questa scelta non può poi essere utilizzata per offrire una ipotesi sulla natura della componente illocutoria di *tutte* le forme di agire linguistico: non è detto che altre tipologie – quelle connesse all'agire strategico, *in primis* – non debbano il loro «significato pragmatico» a premesse differenti rispetto a quelle dell'agire comunicativo. Se uno considera soltanto atti di natura comunicativa, è semplicemente ovvio che il *loro* valore illocutorio risulterà connesso alla sincerità dell'impegno del parlante. Ma è l'idea che il significato illocutorio *in generale* dipenda dal riferimento a criteri di validità ad essere controversa<sup>222</sup>. In effetti Habermas aggiunge all'edizione del 1984 del saggio (contenuto nei citati *Vorstudien und Ergänzungen*) una nota nella quale riconosce la correttezza della critica. Riferendosi al passo precedentemente citato da *Was heißt Universalpragmatik?*, egli osserva:

nel momento in cui menzionavo con *nonchalance* questa restrizione, non mi rendevo conto dei problemi ad essa connessi. Ciò che assumevo all'epoca come ovvio necessita in realtà di una attenta giustificazione, cioè la tesi che l'uso del linguaggio orientato al raggiungimento dell'intesa rappresenta la forma originale di linguaggio<sup>223</sup>.

Quando scrive la nota Habermas ha già modificato la sua argomentazione in modo da ovviare al problema, attraverso la soluzione esposta in *Teoria dell'agire comunicativo*. Anche questa, come vedremo subito, corrisponde solo limitatamente a quella che ho esposto nei paragrafi precedenti del capitolo.

4. Habermas articola nella sua opera principale – in connessione alla trattazione di molte altre tematiche, di natura più strettamente sociologica – una vera e propria teoria generale del linguaggio. Egli abbandona ora la distinzione tra un uso propriamente «cognitivo» e uno propriamente «comunicativo» del linguaggio: ogni proposizione utilizzata nello scambio linguistico stabilisce, o quantomeno cerca di stabilire, rapporti interpersonali tra i parlanti, e lo fa attraverso il riferimento a ragioni che possono essere all'occorrenza utilizzate per sostenere conoscenze di un certo tipo – cioè non solo di tipo teoretico. La tesi che l'agire comunicativo è prioritario rispetto a quello strategico è ora affrontata come tale: viene riassunta nella dichiarazione secondo la quale «*comprendiamo un atto linguistico soltanto se sappiamo che cosa lo rende accettabile*»<sup>224</sup>. Ciò che Habermas intende, qui, è che una parte essenziale del significato di un enunciato linguistico – *oltre* agli elementi del senso e del riferimento

---

<sup>221</sup> J. HABERMAS, *What is Universal Pragmatics?*, cit., p. 82, corsivi e nota tra parentesi quadre mie.

<sup>222</sup> Cfr. C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 165-170.

<sup>223</sup> *Ivi*, n. 92, p. 102.

<sup>224</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 408.

che sono spesso stati affrontati dalla semantica – è quella pragmatica. Ora, un ascoltatore comprende questa componente del significato di un enunciato quando sa a quali condizioni potrebbe considerarlo corretto<sup>225</sup>. Schematizzerò brevemente i passaggi attraverso i quali questa idea viene effettivamente giustificata nell'opera del 1981.

Habermas recupera in questo testo le due nozioni di «atto illocutorio» e «atto perlocutorio» per definire la differenza tra «agire comunicativo» e «agire strategico»: la subordinazione della seconda forma di agire alla prima dovrà essere presentata come la dipendenza di atti perlocutori dal successo di atti illocutori. Innanzitutto la definizione della differenza tra queste due ultime nozioni che Habermas prende in considerazione non è quella di Austin, ma quella elaborata in seguito da Peter Strawson:

la forza illocutoria di un enunciato è [...] essenzialmente qualcosa che si intende venga compreso. E la comprensione della forza d'un enunciato include in tutti i casi il riconoscere ciò che si può chiamare in senso lato l'intenzione rivolta verso l'uditorio e il riconoscerla come totalmente manifesta, come intesa a essere riconosciuta<sup>226</sup>.

La distinzione austiniana tra gli atti linguistici che *necessitano* del linguaggio e quelli che possono farne a meno è riletta secondo il criterio della possibilità di *nascondimento* dei fini degli atti linguistici stessi. Laddove gli effetti perlocutori possono (e in genere devono) non essere rivelati al parlante sul quale si esercitano, quelli illocutori non possono essere raggiunti senza venire anche manifestati. Ma in questo modo il successo perlocutorio dipende da quello illocutorio, dato che il parlante deve comunque riuscire a dire qualcosa per ottenere un qualche effetto non apertamente dichiarato in chi ascolta. Habermas spiega che

gli effetti perlocutori segnalano l'integrazione di azioni linguistiche in nessi di interazione strategica. Esse fanno parte delle conseguenze intenzionali di azioni o di risultati di un'azione teleologica che l'attore intraprende nell'intento di influire in un determinato modo sull'uditore con l'aiuto di successi

---

<sup>225</sup> Cfr. *ivi*, p. 409: «un uditorio comprende il significato di un'espressione se, oltre alle condizioni contestuali di forma grammaticale e d'ordine generale, conosce quelle *condizioni essenziali* nelle quali può essere motivato dal parlante ad una presa di posizione affermativa. Queste *condizioni di accettabilità in senso stretto* si riferiscono al senso del ruolo illocutorio che S esprime in casi standard con l'ausilio di un predicato performativo di azione».

<sup>226</sup> P. STRAWSON, *Intention and Convention in Speech Acts*, in "The Philosophical Review", 73 (1964), 4, trad. it. di A. Favaro e A. Cattani, *Intenzione e convezione negli atti linguistici*, in M. SBISÀ (a cura di), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 101. Strawson utilizza come esempio la differenza tra l'atto di *avvertire* qualcuno attraverso un atto linguistico e quello di *darsi delle arie* con qualcuno attraverso un atto linguistico: «la differenza (una delle differenze) tra il darsi delle arie e l'avvertire consiste nel fatto che l'altrui riconoscimento della mia intenzione di metterlo in guardia può positivamente contribuire a metterlo in guardia, mentre l'altrui riconoscimento della mia intenzione di far colpo non ha molte probabilità di contribuire a farmi far colpo (non nel senso in cui intendevo io)» (*ivi*, p. 95).

illocutori. Le azioni linguistiche possono però servire a tale *obiettivo non-illocutorio di influenzare l'uditore* soltanto se sono adatte a conseguire fini illocutori<sup>227</sup>.

In termini un po' grossolani, quello che Habermas sta argomentando è che, per influenzare attraverso il linguaggio qualcuno in modo da fargli compiere una azione *senza suggerirgli o chiedergli* di farla – nell'ipotesi, ad esempio, che sia prevedibile un suo rifiuto – occorre che la persona in questione *sia* capisca quello che le si sta dicendo, *sia*, in qualche modo, *lo accetti*. Secondo uno degli esempi citati da Habermas, se un ufficiale dell'esercito decide di far cadere in un agguato la propria truppa – circostanza nella quale è comprensibilmente alquanto improbabile che egli riesca a convincere gli interlocutori ad esaudire i suoi desideri –, può servirsi dell'*ordine* di andare all'attacco per ingannare i suoi uomini, e farli andare incontro ai nemici, soltanto se i soldati capiscono cosa egli intende quando dà l'ordine – capiscono cosa devono fare, e seguono l'ordine – accettano la sua pretesa di imporre loro la propria volontà.

Il punto cruciale è a questo punto la natura di questa pretesa e della sua accettazione, ovvero lo specifico valore della componente illocutiva. Habermas si trova a dover dimostrare che l'effetto illocutorio *non* scaturisce dalla *semplice influenza* che il parlante può esercitare sull'ascoltatore. In caso contrario, infatti, esso sarebbe soltanto una versione ulteriore di quello perlocutorio – sarebbe un *effetto* nel senso più proprio del termine (punto sul quale, come abbiamo visto, Habermas si separa da Austin). Perciò la sua strategia non può che consistere nel dimostrare che la *comprensione* di quel che il parlante sta facendo nell'avanzare una certa proposizione (il significato pragmatico dell'atto linguistico) dipende dalla possibilità di *porsi il problema se accettare o meno* l'azione in questione (se considerare valido l'atto linguistico stesso). Nel nostro esempio, i soldati *comprendono* l'enunciato pronunciato dall'ufficiale se

- comprendono che con esso si chiede loro di fare qualcosa, e che cosa occorra fare effettivamente (ad esempio, mettersi in marcia in direzione di una certa località); si tratta di quelle che Habermas chiama «condizioni di adempimento»<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 403.

<sup>228</sup> *Ivi*, pp. 410-411. Nella mia esposizione precedente, le «condizioni di adempimento» definivano i caratteri del rapporto proposto attraverso la formulazione dell'enunciato linguistico, ed erano racchiusi nella componente proposizionale dell'enunciato stesso. In pratica, il *contenuto* dell'enunciato in termini di senso e riferimento era connesso alle caratteristiche delle azioni da compiere (spegnere la sigaretta, tenere conto del maltempo, muoversi verso una postazione militare). Credo che Habermas voglia suggerire qualcosa di simile quando, a p. 410, osserva che le «condizioni di adempimento» hanno un valore analogo a quello che le «condizioni di verità» assumono nel caso di enunciati assertivi, dato che «come per la comprensione di una proposizione se ne debbono conoscere le condizioni di verità, così per la comprensione degli imperativi si deve sapere in quali condizioni l'imperativo va considerato soddisfatto». Egli intende che, come «comprendere una proposizione è sapere *che cosa* accada se essa è vera», nel senso che «una proposizione la si può comprendere senza sapere *se* essa sia vera» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.024, p. 45, corsivi miei), così comprendere un ordine consiste nel sapere *che cosa* si debba fare (nel mondo sociale) se esso è normativamente corretto». In questo modo Habermas può presentare la sua pragmatica non come una disciplina a sé stante nel contesto della filosofia del linguaggio, ma come una estensione della «semantica della verità»

- comprendono che con esso si fa riferimento alla possibilità di offrire ragioni a sostegno della propria richiesta (ad esempio, che la gerarchia militare richiede che gli ordini del soggetto più alto in grado vengano rispettati): si tratta delle «condizioni per l'intesa»<sup>229</sup>.

In questo senso, comprendere l'impiego illocutorio di una espressione dipende dal saperla vedere come una *pretesa di validità*, e per raggiungere obiettivi perlocutori un parlante deve riuscire a impiegare con successo proposizioni in senso illocutorio – cioè a far intendere il loro senso illocutorio<sup>230</sup>. Con ciò la connessione tra significato e validità degli enunciati linguistici concretizza e sostanzia la presa di posizione secondo la quale l'agire comunicativo è la forma prioritaria di uso del linguaggio per gli esseri umani. O almeno, sembra poterlo fare, perché in effetti Habermas rischia di mettere in difficoltà questo assunto già poche pagine dopo, nel momento in cui imposta le tematiche, non più lasciate alle teorie descrittiviste, del senso e del riferimento<sup>231</sup>.

---

di Frege e di Wittgenstein. Per una esposizione di questo punto, si vedano J. HABERMAS, *Entgegnung*, in A. HONNETH- H. JOAS (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, trad. ingl. di J. Gaines e D.L. Jones, *A Reply*, in *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, Polity Press, Cambridge 1991, pp. 234-237; J. HABERMAS, *Rationalität der Verständigung. Sprechakt-theoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität* (1996) e Id., *Hermeneutische versus analytische Philosophie. Zwei Spielarten der linguistischen Wende* (conferenza al Royal Institute of Philosophy, Londra 1998), in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, trad. it. di M. Carpitella, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa e Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001. Ancora più chiaro è J. HABERMAS, *Zur Kritik der Bedeutungstheorie*, in Id., *Nachmetaphysisches Denken*, cit., trad. it. di M. Calloni, *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., specialmente pp. 113-114. Tornerò in seguito su questo ultimo testo.

<sup>229</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 411. Nella mia esposizione precedente le «condizioni dell'intesa» erano presentate sotto forma dell'impegno a fornire ragioni che veniva assunto dal parlante nell'enunciare una certa proposizione. In pratica, la forza illocutiva legata all'enunciato era connessa alle ragioni a cui il parlante poteva fare riferimento («è vietato fumare in luoghi chiusi», «le previsioni meteorologiche parlano di maltempo», «il più alto in grado dà gli ordini»).

<sup>230</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, cit., p. 78.

<sup>231</sup> A dire il vero, il ragionamento di Habermas presenta già delle difficoltà per come è formulato nel secondo capitolo di *Teoria*, anche senza aggiungere ad esso la problematica teoria del senso e del riferimento che esporrò tra breve. Per esempi di critiche rivolte a questi punti problematici, non immediatamente pertinenti per il mio discorso, si vedano M. COOKE, *Language and Reason*, MIT Press, Cambridge (Mass.) – Londra 1994; J. CULLER, *Communicative Competence and Normative Force*, e A. WOOD, *Habermas's Defence of Rationalism*, entrambi in "New German Critique", 35, Spring-Summer 1985; J. ALEXANDER, *Habermas's New Critical Theory: Its Promises and Problems*, in A. HONNETH- H. JOAS (eds.), *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, cit.; E. TUGENDHAT, *J. Habermas on Communicative Action*, in G. SEEBASS- R. TOUMELA (eds.), *Social Action*, Reidel, Dordrecht 1985 (si tratta degli atti di una conferenza tenutasi a Berlino ovest nel 1982); R. ZIMMERMANN, *Utopie, Rationalität, Politik*, Karl Alber, Freiburg 1985.

La critica in materia di pragmatica formale che Habermas ha riconosciuto come fondata riguarda la trattazione delle richieste semplici, e si trova in E. SKJEL, *A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication* in "Inquiry", 28 (1985) 1-4. Secondo l'argomentazione

5. In *Teoria dell'agire comunicativo* Habermas ha anche preso coscienza dei problemi connessi alle teorie tradizionali del significato, esemplificati nella riflessione di Quine, ma colti in numerose altre analisi del linguaggio:

se le ricerche socio-, etno- e psico-linguistiche dell'ultimo decennio convergono su un punto, questo è costituito dal riconoscimento che il sapere collettivo di sfondo e contestuale di parlanti ed uditori determina in misura straordinariamente ampia l'interpretazione delle loro espressioni esplicite<sup>232</sup>.

Egli considera ora necessario riconoscere, almeno fino a un certo punto, le conseguenze della svolta linguistica che sono annoverate sotto l'etichetta di «olismo semantico»: evidenza ad esempio che

sulla base di affermazioni semplici ("Il gatto è sulla stuoia") e di imperativi ("Mi dia un hamburger"), Searle dimostra ora che le condizioni di verità ovvero di adempimento delle proposizioni enunciative ed esortative in esse impiegate, non possono essere specificate in modo avulso dal contesto [...]. Il significato letterale di un'espressione è relativo rispetto ad uno sfondo di sapere implicito modificabile che i partecipanti ritengono banale e scontato<sup>233</sup>.

Habermas ritiene quindi, a questo punto della sua riflessione, che il significato delle espressioni contenute nella componente proposizionale degli atti linguistici sia accessibile soltanto a partire dai contesti sociali e culturali nei quali le espressioni stesse sono state acquisite e vengono comunemente utilizzate dai parlanti. A questa rete di informazioni, relazioni e competenze, egli fa riferimento quando parla, riprendendo la terminologia fenomenologica, di «mondo vitale»<sup>234</sup>.

Ho schematizzato le tre tipologie di riferimenti a «mondi» che i parlanti mettono in atto nel sollevare pretese di validità per i loro enunciati. In realtà, chiarisce Habermas, ogni atto linguistico, per quanto sollevi normalmente soprattutto un genere di pretesa

---

di *Teoria dell'agire comunicativo*, in breve, alcuni imperativi non presenterebbero in effetti un riferimento a ragioni tra le condizioni di accettabilità: esse si riferirebbero piuttosto «a motivi dell'ascoltatore, sui quali il parlante può influire solo empiricamente, in ultima istanza con un beneficio o con un atto di violenza» (*ivi*, p. 412). L'esempio tipico è quello dell'imperativo «Mani in alto!», gridato dal rapinatore che irrompe armato in una banca. Ma questo modo di trattare la questione suggerisce esattamente l'idea che esista una tipologia di enunciati che possono essere *compresi a prescindere* dal loro avanzare una pretesa di validità. Per la successiva trattazione habermasiana di questo punto, si vedano J. HABERMAS, *Reply to Skjei*, sempre in "Inquiry", 28 (1985) 1-4; Id., *A Reply*, cit., pp. 237-239, e Id., *Prefazione* alla terza edizione di *Teoria dell'agire comunicativo* (J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 51-52). Tutti i testi che Habermas dedica alla pragmatica formale dopo il 1985 (tra i quali quelli già citati e quelli che citerò in seguito) seguono questa impostazione. Solo nel 1996 Habermas cambia di nuovo la sua trattazione degli imperativi (J. HABERMAS, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, cit.). Tornerò su questo punto.

<sup>232</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 453-454. Cfr. J. SEARLE, *Literal Meaning*, in ID., *Expression and Meaning*, cit..

<sup>233</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 453-454.

<sup>234</sup> Cfr. *ivi*, p. 456. La nozione era stata comunque preliminarmente introdotta alle pp. 138-143 di questa stessa opera, e verrà analizzata in maniera approfondita nel capitolo sesto, la *Seconda considerazione intermedia*.

di validità, si connette anche agli altri due<sup>235</sup>. Quando impartisco un ordine, e richiedo che esso venga accettato come tale, presuppongo anche che siano soddisfatte determinate condizioni nel mondo oggettivo – ad esempio, quelle che rendono possibile l'azione ordinata – e che i miei interlocutori possano credere che l'ordine sia coerente con la mia esperienza interiore – che, per dire, io non stia mentendo a proposito dei miei desideri. Così, con asserzioni presumo anche che esse rappresentino atti socialmente autorizzati e che i miei interlocutori possano contare sul fatto che credo quanto sto affermando; per le espressioni di stati d'animo vale un meccanismo analogo. Perciò ogni atto linguistico può essere rifiutato sulla base di una pretesa di validità che non solleva esplicitamente («sì, hai detto il vero, ma non avevi alcun diritto di farlo», oppure «sono convinta che questo è quello che provi, ma non hai capito come stanno veramente le cose», e via discorrendo). La possibilità di passare in maniera così flessibile da una tipologia di ragioni a un'altra rimanda al fatto che il parlante le trae, all'occorrenza, da un *bagaglio di interpretazioni* della realtà nel quale tutte le componenti sono connesse tra loro. Le ragioni sono disponibili per i parlanti sotto forma di una rete i cui punti e le cui connessioni rimandano gli uni agli altri. La metafora della rete è una delle più ricorrenti nella definizione della nozione di «mondo vitale»: suggerisce che quest'ultimo è «strutturato in maniera olistica»<sup>236</sup>, come un intreccio di *pervorsi* simbolici che è possibile coprire in innumerevoli direzioni e in maniera sempre nuova.

Ora, nell'introdurre il concetto di «mondo vitale», ho utilizzato con qualche riserva il termine «interpretazione», in quanto quest'ultimo tende a far credere che il «mondo vitale» consista in un complesso di teorie o di ricostruzioni della realtà. Ma questa idea è inadeguata per almeno due ragioni. Il «mondo vitale» è innanzitutto costituito da un «sapere implicito»<sup>237</sup>, non nel senso che contiene qualcosa di non esplicitato che può essere all'occorrenza *tirato fuori*, ma nel senso che si pone in relazione a noi parlanti come ciò che *in quanto tale non può* essere esplicitato<sup>238</sup>. Come *fonte* di tutto ciò che può diventare oggetto di conoscenza, non è a sua volta oggettivabile all'interno di essa. Il «mondo vitale» risulta piuttosto accessibile per noi a partire da quelle circostanze nelle quali cerchiamo un'intesa con degli interlocutori. Generalmente, secondo Habermas, «nell'agire comunicativo i partecipanti perseguono i propri piani di comune accordo sul fondamento di una definizione comune della situazione»<sup>239</sup>. Le circostanze nelle quali mettiamo in atto l'agire comunicativo dipendono cioè, in genere, dagli obiettivi che (almeno) un parlante (si) pone, e da un piano che egli formula in vista del loro raggiungimento. È in relazione a tali obiettivi e piani che alcuni elementi della realtà divengono *rilevanti*: presi in considerazione per la loro connessione con ciò che si desidera realizzare, essi definiscono la «situazione» nella

<sup>235</sup> Cfr. *ivi*, pp. 418 e ss., 446-447, 706-707.

<sup>236</sup> Cfr. *ivi*, p. 455. Cfr. anche J. HABERMAS, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, cit., p. 78.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 721.

<sup>239</sup> *ivi*, p. 716.

quale i parlanti agiscono. Se intendono coordinare i loro piani e obiettivi di comune accordo, i parlanti devono già disporre (o al limite dare per scontata) una intesa sulla natura della «situazione», oppure far sì che essa venga raggiunta. Nell'esempio di Habermas, i lavoratori di un cantiere in una certa parte della città, poco prima della pausa per la colazione, desiderano avere qualcosa da bere, e devono concordare in base alle circostanze come organizzare le loro azioni future in vista di questo fine<sup>240</sup>. In relazione a una «situazione» di questo genere, il «mondo vitale» è per i parlanti l'insieme degli elementi simbolicamente strutturati, connessi alle componenti della realtà già prese in considerazione, che *possono essere chiamati in causa* all'interno del confronto teso a definire in comune la «situazione» stessa. Essi costituiscono lo sfondo che, proprio in quanto posto in secondo piano e non tematizzato, permette l'emersione degli elementi sui quali ci si confronta.

Ho parlato in precedenza di «ragioni», ma anche questa espressione non è esatta. I nessi in questione costituiscono infatti un supporto per quanto viene proposto attraverso il linguaggio in maniera, per così dire, indiretta: non in quanto sono accettati, ma in quanto semplicemente non vengono messi in discussione. Essi possono diventare propriamente ragioni soltanto ponendosi come oggetto della discussione, e quindi perdendo la loro intangibilità semplicemente data per scontata: uscendo dal «mondo vitale». Fintanto che appartiene a quest'ultimo, una circostanza qualsiasi

non viene nemmeno «saputa» in senso stretto, se il sapere è caratterizzato dal fatto di poter essere fondato e contestato [...]. Dalla prospettiva rivolta alla situazione il mondo vitale appare come un serbatoio di evidenze e convinzioni incontrollabili che i partecipanti alla comunicazione utilizzano per i processi cooperativi di interpretazione<sup>241</sup>.

E qui è utile introdurre la seconda ragione per la quale non possiamo considerare il «mondo vitale» esclusivamente come *sorgente* di interpretazioni della realtà. Esso possiede ulteriori dimensioni, oltre a quella dalla quale dipende il sapere propriamente detto – quanto, cioè, può essere considerato vero, normativamente corretto o veridico. Il «mondo vitale», secondo Habermas, comprende, oltre a «convinzioni di fondo riconosciute in modo ovvio», anche *competenze* che i parlanti possono mettere in moto nel momento in cui hanno bisogno di risolvere determinati problemi – un «sapere intuitivo», cioè, «*su come* si viene a capo di una situazione» –, e infine *rapporti di fiducia* in base ai quali si collocano in relazioni sociali. Il «mondo vitale» costituisce in definitiva un intreccio di «sapere culturalmente tramandato»<sup>242</sup>, «competenze sperimentate» e «solidarietà comprovate»<sup>243</sup> che ciascun parlante deve in ogni momento avere alle spalle nel momento in cui entra in relazione con i suoi simili. Sarebbe proprio la sua natura di *trama* di componenti differenti, eppure profondamente interconnesse, a determinarne la caratteristica inoggettività:

---

<sup>240</sup> Cfr. *ivi*, pp. 707-708.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 711.

<sup>242</sup> *Ivi*, p. 725.

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 727.

il carattere paradossale del sapere relativo al mondo vitale – che comunica la sensazione della certezza assoluta soltanto perché non *se ne* sa nulla – è dovuto alla circostanza che il sapere, *sul quale* si può fare affidamento e il sapere di *come* si realizzi qualcosa, è connesso in modo ancora indifferenziato con *ciò che* si sa in modo pre-riflessivo<sup>244</sup>.

Il «mondo vitale» incorpora cioè i caratteri che contraddistinguono il linguaggio nel suo uso comunicativo: l'aspetto della validità che inerisce a *conoscenze*, quello operativo di *abilità* che devono essere messe in atto, e infine quello del coordinamento che può essere impresso alle *interazioni* di individui differenti<sup>245</sup>. Non si tratta certo di un caso: il «mondo vitale», nella versione – in questo decisamente separata rispetto a quella fenomenologica – offertane dalla teoria habermasiana, è *essenzialmente linguistico*. E qui arriviamo al suo aspetto più rilevante in chiave di pragmatica formale.

La nozione di «mondo vitale» proviene dall'ambito della riflessione sociologica, già citata in precedenza, che, attraverso le reinterpretazioni di Schütz e Luckmann, adatta allo studio della società l'approccio di Husserl. Per dirla in termini molto semplificati, i due sociologi adottano il progetto – esposto in precedenza ripercorrendo la ricostruzione habermasiana di Simmel – che prevede la riconduzione della nozione di «società» alla consapevolezza, propria degli individui, di far parte di essa. Ciò permette loro di presentare la percezione del singolo del proprio essere sociale come la condizione che lo fa accedere a una tipologia di esperienza, a un contesto che permette la conoscenza: questo è il «mondo vitale», secondo la loro ricostruzione. Ma, quando si tratta di definire lo *status* del «mondo vitale» stesso, la sociologia fenomenologica ricorre al consueto riferimento alle «condizioni *soggettive* necessarie dell'esperienza»<sup>246</sup>. Seguendo la strategia che abbiamo già visto all'opera, Habermas si propone di conservare l'intuizione che l'essere in società permette l'accesso degli individui ad una dimensione *cognitiva* – ad un *mondo* vitale – ma sostituisce, nel ruolo di costituzione di questa dimensione, il *linguaggio* alle strutture della coscienza collettiva. In pratica,

se [...] abbandoniamo i concetti fondamentali della filosofia della coscienza nei quali Husserl tratta la problematica del mondo della vita, [...] il parlare di un nesso di riferimento, che collega fra loro le componenti della situazione e quest'ultima con il mondo vitale, non avrà più bisogno di essere spiegato nel quadro di una fenomenologia e di una psicologia della percezione [...]. I nessi di riferimento rimandano a relazioni *regolate grammaticalmente* fra elementi di *una riserva di sapere linguisticamente organizzata*<sup>247</sup>.

Ciò significa che il «mondo vitale» consiste nel *continuum* indistinguibile tra *teoria* relativa alla realtà e *linguaggio* che era al centro dell'«olismo semantico»:

---

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> Per questo punto, e per le riflessioni attraverso le quali Habermas passa dalle funzioni del linguaggio al ruolo di quest'ultimo nella strutturazione del contesto sociale, si veda sempre *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 734 e ss.

<sup>246</sup> *Ivi*, p. 718, corsivo mio.

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 712.

sotto aspetti semantici il linguaggio presenta una singolare affinità con l'immagine del mondo articolata linguisticamente. I linguaggi naturali conservano i contenuti delle tradizioni che hanno consistenza soltanto in forma simbolica, e per lo più in incarnazioni linguistiche. Con ciò la cultura conia anche il linguaggio, infatti la capacità semantica di un linguaggio deve essere adeguata alla complessità dei contenuti culturali accumulati, dei modelli interpretativi, valutativi ed espressivi<sup>248</sup>.

Ora, Habermas va fino in fondo nel suo acquisire l'approccio olistico: il linguaggio costituisce qui non solo le possibili *interpretazioni* del mondo, i *caratteri* che possiamo di volta in volta attribuire ad essa nell'utilizzare le nostre categorie conoscitive, ma *il mondo stesso* da cima a piedi – anche in questo caso, in pratica, il riferimento scompare, o meglio, viene inghiottito nel raggio di dispiegamento del «senso». La funzione che le tre nozioni di «mondo» assumono nella *Seconda considerazione intermedia*, nel momento in cui Habermas le distingue dal «mondo vitale», esemplifica proprio questo aspetto.

Come si ricorderà, un certo enunciato viene avanzato come possibile oggetto di intesa tra parlanti nel momento in cui qualcuno lo pone in relazione a uno dei tre «mondi», e solleva con ciò una pretesa di validità. È subito chiaro, in questo senso, che la nozione di «mondo» e quella di «mondo vitale» devono essere attentamente distinte l'una dall'altra<sup>249</sup>. Se la prima costituisce il punto di riferimento in relazione al quale una certa porzione di conoscenza può essere presentata come tale, e quindi come una ipotesi che può risultare errata, il «mondo vitale» è ciò da cui quanto può assumere lo *status* di conoscenza *deriva*. Per questa ragione è impossibile prendere le distanze dal «mondo vitale», o addirittura *uscirne*: tutti gli aspetti che i nostri saperi possono mettere in evidenza a proposito della realtà provengono da esso, nulla di nuovo può apparire al nostro orizzonte. Secondo Habermas,

se oltrepassano l'orizzonte di una situazione data, [i partecipanti alla comunicazione] non possono cadere nel vuoto; si ritrovano subito in un altro ambito, ora attualizzato, e tuttavia *pre-interpretato*, di ciò che è culturalmente evidente. Nella prassi comunicativa quotidiana non vi è nessuna situazione sconosciuta *tout court*<sup>250</sup>.

Nella mia lettura, incoraggiata dall'argomentazione habermasiana del primo capitolo di *Teoria*, avevo definito il concetto di «mondo» attraverso l'assunto, mai seriamente messo in discussione dagli agenti, della *comune accessibilità* del reale – secondo le tre modalità indicate. Con ciò si intende, coerentemente con l'attribuzione di uno *status* «formale» ai mondi, il fatto che i parlanti danno per scontato che *qualsiasi sia* alla fine

---

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 713. Cfr. anche J. HABERMAS, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, cit.: «se il sapere del mondo viene definito dal fatto di essere acquisito a posteriori, mentre il sapere linguistico – a confronto di esso – rappresenta un sapere relativamente a priori, allora il paradosso può essere fondato sul fatto che nello sfondo del mondo della vita il sapere di mondo e il sapere linguistico sono integrati» (p. 91).

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 714. Si veda anche *Remarks on the Concept of Communicative Action*, in G. SEEBASS- R. TOUMELA (eds.), *Social Action*, cit., p. 160.

<sup>250</sup> *Ivi*, p. 713.

– cioè, *per davvero* – il complesso di caratteri che uno può attribuire al reale, esso dovrà essere tale da richiedere l'assenso di tutti i coinvolti nel processo di conoscenza – «se l'acqua è davvero H<sub>2</sub>O...», e via discorrendo. Se cerchiamo di introdurre *in questo* quadro la nozione di «mondo vitale», otterremo qualcosa come i due punti seguenti. In primo luogo, nessun parlante può avanzare riguardo al mondo una conoscenza che non derivi dalla riserva di convinzioni, competenze e relazioni che egli ha già a disposizione grazie all'appartenenza a un «mondo vitale». Secondo la svolta linguistica, non esiste un accesso al mondo che prescindendo dalla sua interpretazione in base alle categorie incastonate nell'uso linguistico di una specifica comunità di provenienza. È corretto affermare che «nella prassi comunicativa quotidiana non vi è nessuna situazione sconosciuta *tout court*». Ma a questo principio se ne aggiunge un secondo, secondo il quale, nel momento in cui una porzione di «mondo vitale» viene fatta oggetto di discussione, tutti non possono che parlarne come se potesse essere messa in relazione con una realtà *comune*. Il risultato è qualcosa come la convinzione che *da qualsiasi* mondo vitale/linguaggio uno provenga, deve essere possibile mostrare come egli stia parlando *della stessa cosa* di cui parliamo noi. È vero che il riferimento in senso tradizionale scompare anche secondo questa lettura – non c'è propriamente qualcosa «tale che è di questo che stiamo parlando» –, ma soltanto perché viene sostituito da un complesso di regole da seguire.

Questa ipotesi interpretativa, plausibile in relazione al primo volume di *Teoria*, si scontra con l'argomentazione della *Seconda considerazione intermedia*. Qui i «mondi» sono il «sistema di riferimento» che i parlanti utilizzano per elaborare «definizioni comuni della loro situazione di azione»<sup>251</sup>, ma soltanto nel senso che lo *status oggettivo, sociale o soggettivo* è l'aspetto sotto il quale possono apparire ai parlanti quegli elementi della realtà che in quanto tali sono già offerti dal «mondo vitale». Sembra questo il significato della dichiarazione secondo la quale «il mondo vitale è costitutivo dell'intendersi *in quanto tale*, mentre i concetti formali del mondo costituiscono un sistema di riferimento per ciò *su cui* è possibile l'intendersi»<sup>252</sup>. Infatti «i partecipanti alla comunicazione trovano già contenutisticamente interpretato il nesso fra mondo oggettivo, sociale e soggettivo»<sup>253</sup>: se i «mondi» formano gli assi del sistema cartesiano nel quale gli oggetti devono essere collocati, è il «mondo vitale» a stabilire le loro coordinate. Esso

costituisce la rete intuitivamente presente [...] delle presupposizioni che devono essere soddisfatte affinché un'espressione attuale sia in generale dotata di senso, possa cioè essere valida o non valida<sup>254</sup>.

Affinché una espressione contenuta nella componente proposizionale di un atto linguistico sia dotata di un senso che ne stabilisca il riferimento (possa essere sottoposta al giudizio che stabilisce «se è valida o non valida»), le presupposizioni che

---

<sup>251</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 707.

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 714.

<sup>253</sup> *Ivi*, p. 713.

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 721.

compongono il mondo vitale devono essere ritenute vere dai parlanti («devono essere soddisfatte»). In pratica il secondo assunto, quello realista, della lettura fornita in precedenza viene *rovesciato*: nel momento in cui una porzione di «mondo vitale» viene fatta oggetto di discussione, tutti possono chiedersi se essa sia valida o meno *qualora* il «mondo vitale» da cui provengono *sia lo stesso*<sup>255</sup>. La comunanza dei mondi non è *presupposta*, ma interviene, per così dire, dall'esterno, come requisito che può darsi o meno – il requisito che stiamo per davvero parlando della stessa cosa.

Il problema di questa impostazione è che la nozione di riferimento è sempre strettamente legata a quella di validità, ed eliminare la prima conduce inevitabilmente a offuscare la seconda. Se il «mondo vitale» definisce sia il senso che il riferimento della componente proposizionale, non soltanto propone le «condizioni di verità» e quelle di «adempimento» dell'enunciato, ma stabilisce anche *se esse siano soddisfatte*. Il principio secondo il quale «comprendiamo un atto linguistico soltanto se sappiamo che cosa lo rende accettabile» viene *annullato*, piuttosto che completato, dalla dichiarazione che «sapere cosa rende accettabile un atto linguistico dipende in ultima analisi dal sapere quali sono gli oggetti ai quali la sua componente proposizionale si riferisce *in base alla sua collocazione in un linguaggio*». Lafont illustra questa sgradevole conseguenza osservando che

il tentativo di stabilire un legame indiretto tra ogni comprensione del significato di un enunciato e l'accertamento della conoscenza contenuta in tale enunciato (vale a dire, il tentativo di porre il significato sotto il controllo di un costante accertamento della sua validità) soffre ora un curioso rovesciamento. Questo tentativo sembra correre il rischio di produrre una relativizzazione della «validità» a convinzioni precedenti, che determinano il significato distinguendo ciò che è significante da ciò che è assurdo [...]<sup>256</sup>.

Una conclusione del genere vanifica lo sforzo compiuto da Habermas al fine di giustificare il valore *razionale* della componente illocutiva dell'atto linguistico, perché annulla la natura *«cognitivamente testabile»* delle pretese di validità<sup>257</sup>.

6. Il problema che la trattazione della nozione di mondo vitale ha involontariamente creato per la teoria del discorso è percepito da Habermas nel momento in cui egli si trova a differenziare la sua posizione rispetto a quella di pensatori che accettano *in pieno* il presupposto che il linguaggio stabilisca irrevocabilmente i limiti del sapere accessibile ad una certa comunità. Nel contrapporsi a Charles Taylor, Habermas fa uso delle intuizioni del pensatore che pure è il punto di riferimento di entrambi, Humboldt: questi

concepisce le differenti visioni linguistiche del mondo come raggi convergenti che illuminano lo stesso mondo come «la somma di ciò che è conoscibile». Questa convergenza sorge in virtù di processi di

---

<sup>255</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Remarks on the Concept of Communicative Action*, cit., pp. 164-167.

<sup>256</sup> C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 177-178.

<sup>257</sup> Si veda il modo in cui Charles Taylor interpreta la «conoscenza di sfondo» in C. TAYLOR, *Language and Society*, in A. HONNETH- H. JOAS (eds.), *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*, cit.

apprendimento intra-mondani nei quali la forza di apertura del mondo di un linguaggio interpretativo deve prima *provare se stessa* all'interno del mondo. Certamente, in linea con mutamenti nel sistema di regole di un linguaggio, cambiano anche le condizioni alle quali frasi formulate in un linguaggio sono valide. Ma se tali condizioni di validità siano effettivamente soddisfatte in misura tale che le frasi possano funzionare all'interno dei loro giochi linguistici dipende non soltanto dalla forza di apertura del mondo del linguaggio, ma anche dal successo all'interno del mondo della pratica che esso rende possibile<sup>258</sup>.

Deve essere possibile, per una comunità che prende le mosse dalla visione del mondo tramandata dai suoi antenati, retroagire su questa eredità, così come sulle parvenze di conoscenza erroneamente acquisite:

dato che le concrete forme di vita si riproducono attraverso l'operare di una azione orientata alla validità, quegli a priori sostantivi delle visioni del mondo costituite linguisticamente, inerenti a una particolare forma di vita, sono soggetti a verifica incessante; devono essere messi alla prova nella pratica intra-mondana e cambiano nel contesto di processi intra-mondani di apprendimento<sup>259</sup>.

Ma questa rimane, fino almeno alla fine degli anni Ottanta, più una ferma presa di posizione riguardo al concetto habermasiano di mondo vitale che un punto giustificato in maniera approfondita. Habermas ripete che, sebbene Heidegger sostenga a ragione che «il linguaggio che apre il mondo [...] fa incontrare qualcosa come qualcosa nel mondo», è comunque «un'altra questione se possibilità linguisticamente progettate siano confermate (*bewähren*) anche nei rapporti intra-mondani». Infatti

con l'orizzonte del significato vengono a mutarsi solamente le *condizioni* di validità degli enunciati; deve *confermarsi* un precomprensione mutata in relazione a ciò che avviene di fatto all'interno dell'orizzonte ora spostato<sup>260</sup>.

Ad ogni modo, con il passare del tempo, si fa strada in Habermas la convinzione che il rapporto tra pragmatica formale e semantica comunemente intesa debba in qualche modo essere ulteriormente chiarito. In *Per la critica della teoria del significato* sembra emergere l'idea che la pragmatica habermasiana possa ormai soltanto con difficoltà astenersi dall'entrare nell'ambito della semantica comunemente intesa. Il fatto che

---

<sup>258</sup> J. HABERMAS, *Entgegnung*, in A. HONNETH- H. JOAS, *Kommunikatives Handeln*, cit.; trad. ingl. *A Reply*, cit., pp. 221-222.

<sup>259</sup> *Ivi*, pp. 223-224.

<sup>260</sup> J. HABERMAS, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 101. Per altre osservazioni riconducibili a queste, risalenti a pochi anni prima, si vedano *Die metaphysik-kritische Untervandlung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger, Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft* e *Excursus zu C. Castoriadis: Die imaginäre Institution* (si trattava inizialmente di lezioni tenute nel 1984 presso la Cornell University) in J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger, Un'altra via d'uscita dalla filosofia del soggetto. La ragione comunicativa contro la ragione soggetto-centrica* (trad. di Emilio Agazzi), *Excursus su C. Castoriadis: «Istituzione immaginaria»* (trad. di Elena Agazzi), in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1985, rispettivamente alle pp. 157-158, 321 e 335.

Habermas concepisca la sua teoria come un tentativo di completamento del progetto fregeano di fondare la comprensione del significato sulla validità delle proposizioni linguistiche incoraggia questa conclusione. Nell'anti-psicologismo della semantica formale di Frege, che rimarrà il carattere distintivo anche della posizione, per altri versi profondamente differente, del Wittgenstein delle *Ricerche*, Habermas individua l'apertura verso la dimensione normativa dell'uso linguistico. Prima di Frege, il paradigma della filosofia del soggetto, che Habermas ha criticato nella forma conferitagli da Husserl, presenta una definizione di oggettività schiacciata sulla *corrispondenza*, o comunque su una qualche forma di *connessione*, tra i *contenuti* della mente e un mondo esterno. La «vecchia impostazione di semantica della referenza»<sup>261</sup>, che abbiamo intravisto in precedenza attraverso la critica di Wittgenstein<sup>262</sup>, si adattava a questa concezione epistemologica<sup>263</sup>. Infatti «il rapporto del significato (*Signifikat*) col significante (*Signifikant*) (segno) doveva poter essere spiegato in base al rapporto che il simbolo (il segno significativo) (*bedeutsames Zeichen*) ha col *designatum* (l'oggetto denominato)» soltanto in quanto il significato stesso era concepito come un *oggetto mentale* posizionato *da qualche parte* nella coscienza<sup>264</sup>. Il linguaggio funzionerebbe dando alle singole cose il loro nome a seconda dell'«idea» mentale convenzionalmente associata al nome stesso. L'essenziale svolta di Frege consiste nello spezzare questo rapporto: egli

suggerisce di distinguere il concetto semantico di un “pensiero” dal concetto psicologico di una “idea”. [...] Le idee appartengono sempre a un soggetto individuale nello spazio e nel tempo. Le proposizioni hanno lo stesso contenuto concettuale anche se sono espresse come frasi o affermate da soggetti differenti in contesti differenti<sup>265</sup>.

Sebbene questa mossa finisca per motivare la problematica concezione platonica del significato dell'ultimo Frege<sup>266</sup>, essa ha come risultato primario la trasformazione dell'intera concezione di oggettività, cioè del nesso tra mondo e mente umana,

<sup>261</sup> J. HABERMAS, *Per la critica della teoria del significato*, cit., p. 107.

<sup>262</sup> Si vedano le pp. 112 e ss. di questo capitolo.

<sup>263</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Per la critica della teoria del significato*, cit., pp. 107-108, e n. 10 a p. 276.

<sup>264</sup> Cfr. W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity*, (1968), in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, trad. it. di M. Leonelli, *La relatività ontologica in Id., La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986, p. 60.

<sup>265</sup> J. HABERMAS, *From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing" Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized "Use of Reason"*, nell'edizione inglese di *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., trad. di B. Fultner, *Truth and Justification*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2005<sup>2</sup>, p. 110. La traduzione inglese non presenta i saggi 2 e 5 dell'originale (rispetto alla quale la traduzione italiana è invece fedele), ovvero *La svolta pragmatica di Richard Rorty e Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa* (erano apparsi in precedenza in J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit.). Al loro posto si trovano due saggi pubblicati per la prima volta nel testo inglese: *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism* (ripubblicato in tedesco come *Normen und Werte. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischen Pragmatismus*, in M.L. RATERS- M. WILLASCHEK (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002) e, appunto, il saggio citato sulla «de-transcendentalizzazione» delle nozioni kantiane.

<sup>266</sup> Cfr. J. HABERMAS, *From Kant's "Ideas" of Pure Reason...*, cit., pp. 111-112.

attraverso l'attribuzione al linguaggio del ruolo centrale. Non più modellato sulla corrispondenza tra oggetti mentali e oggetti esterni, il rapporto *riuscito* tra mente-mondo passa non più per la somiglianza tra cose, ma per la *validità* – o meglio, nel caso di Frege, la *verità* –, di proposizioni *linguistiche*. Già nel pensiero di Frege Habermas individua l'intuizione dell'intreccio fra la dimensione della validità e quella del significato, cioè tra il consenso intersoggettivo su ciò che *merita* di essere accettato e la *permanenza* del valore delle espressioni linguistiche come ciò a cui si accede in comune. Da una parte

i membri di una comunità linguistica, in ogni caso, devono in pratica partire dall'assunto che le espressioni grammaticalmente corrette che pronunciano abbiano un significato universale che è lo *stesso* per tutti gli interlocutori in una moltitudine di contesti d'uso<sup>267</sup>.

Dall'altra,

se il significato di una proposizione assertoria è lo stato di cose da essa reso, se inoltre questa proposizione è vera, soltanto se esiste lo stato di cose espresso, oppure quando accade che sia vera, allora noi possiamo comprendere questa proposizione, soltanto nella misura in cui conosciamo le condizioni per le quali è vera. Le condizioni di verità di una proposizione assertoria servono come *explanans* del proprio significato: «comprendere una proposizione vuol dire saper che accada se essa è vera»<sup>268</sup>.

Questa lettura habermasiana suggerisce già anche in che senso il progetto dell'autore di *Teoria dell'agire comunicativo* dovrà essere considerato una evoluzione del pensiero di Frege: in cosa davvero consista la *verità* delle proposizioni linguistiche, una volta che si sia esclusa la sua identificazione con la corrispondenza a collezioni di oggetti, rimane poco chiaro dal punto di vista di una analisi della struttura delle proposizioni stesse. Infatti

l'intuizione centrale di Frege riguardante la connessione interna fra significato e validità, si basa su un'idea che può essere chiarita, soltanto se ci si pone da un punto d'osservazione pragmatico che però lo stesso Frege non aveva assunto. I partecipanti alla comunicazione si intendono su qualcosa nel mondo, facendo uso di frasi; in qualità di minima unità comunicativa, le frasi enunciate dai parlanti *sarebbero però completamente inservibili*, se la loro validità non potesse essere giudicata dall'ascoltatore<sup>269</sup>.

La validità a cui fanno riferimento i parlanti nella comprensione di proposizioni linguistiche emerge soltanto nel contesto di scambi comunicativi, e quindi nell'uso delle proposizioni stesse per avanzare enunciati. Ma se il significato di una *proposizione* linguistica, e quindi delle espressioni che la compongono, è dipendente dalla validità al punto che Frege trova corretto porre come riferimento (*Bedeutung*) di una proposizione, in senso strettamente semantico, il suo *valore di verità*<sup>270</sup>, una lettura in chiave di pragmatica formale di quest'ultima nozione non potrà che coinvolgere il

---

<sup>267</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>268</sup> J. HABERMAS, *Per la critica della teoria del significato*, cit., p. 108.

<sup>269</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>270</sup> Si veda p. 11 del capitolo primo.

riferimento stesso. Ciò significa, in pratica, che il principio habermasiano che «comprendiamo un atto linguistico soltanto quando sappiamo ciò che lo rende accettabile» potrebbe indicare non più solo – come accadeva in *Teoria dell'agire comunicativo* – che, per esempio, «comprendiamo la componente pragmatica di un imperativo soltanto se sappiamo che potrebbe essere indicate ragioni perché facciamo ciò che ci è richiesto», ma (in maniera ancora più controversa) che «comprendiamo un imperativo, e quindi *anche la componente proposizionale* dell'enunciato, soltanto se sappiamo quali ragioni potrebbero essere indicate perché facciamo ciò che ci è richiesto». Ciò *non* significa, ovviamente, che la comprensione della componente proposizionale *si riduca* a quella del genere di ragioni che potremmo addurre a sostegno del nostro enunciato. Come osserva Lafont<sup>271</sup>, possiamo avere un'idea del genere di pretesa di validità sollevata dagli enunciati formulati durante una conferenza di fisica teorica senza avere la più lontana idea di ciò che stia dicendo il relatore: uno può sapere in generale che gli enunciati in questione devono essere *veri*, senza saper indicare all'occorrenza una sola specifica ragione per la quale potrebbero esserlo oppure no. Ma quella stessa persona non potrebbe minimamente comprendere di cosa si sta parlando se non avesse idea di come si svolge normalmente un discorso su enunciati di un certo tipo. Habermas sembra esporre una posizione vicina a questa nel saggio del 1988 sul significato. Egli ribadisce l'olismo semantico, e quindi l'intreccio inestricabile della comprensione di quest'ultimo con i saperi riguardanti il mondo:

la conoscenza di un linguaggio è intessuta con il sapere il modo in cui le cose stanno di fatto nel mondo (linguisticamente aperto). Forse il sapere empirico (*Weltwissen*) dipende soltanto dall'averne una più lunga catena di ragioni rispetto al sapere linguistico.

A ciò si deve aggiungere, comunque, che

diventa quindi plausibile il fatto che questi due non possono essere nettamente separati l'uno dall'altro, *solo però* se si rende esplicito il concetto fondamentale della spiegazione del significato [...] in chiave di pragmatica formale [...]. *Non si saprebbe assolutamente cosa significa: comprendere il significato di un enunciato, se non si sapesse che questo può e deve servire a produrre un accordo [...]*<sup>272</sup>.

In questa chiave possono forse essere letti i cenni di Habermas, contenuti sempre in questo testo, al fatto che «gli atti eseguiti entro un linguaggio naturale sono sempre autoreferentesi. Esprimono contemporaneamente come bisogna utilizzare ciò che si è detto *e come comprenderlo* [...]. L'elemento illocutorio stabilisce *in quale senso* venga utilizzato il contenuto proposizionale e per quale tipo di azione debba essere compresa l'enunciazione»<sup>273</sup>. Si tratta di affermazioni che hanno l'aspetto generale delle prese di posizione precedenti di Habermas in materia, tranne che per la comparsa di specificazioni relative al lato semantico del problema: non più soltanto il

<sup>271</sup> C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 200-201.

<sup>272</sup> J. HABERMAS, *Per la critica della teoria del significato*, cit., p. 126, corsivi miei.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 111, corsivi miei.

significato «ilocutorio», ma anche quello che Austin avrebbe considerato il significato «locutorio» delle espressioni linguistiche viene chiamato in causa. Con ciò Habermas radicalizzerebbe il nucleo del suo pensiero in *Teoria dell'agire comunicativo*, in una direzione adombrata in dichiarazioni come la seguente, con la quale egli rispondeva a coloro che ipotizzavano piuttosto una dipendenza inversa nel rapporto tra semantica e pragmatica:

ma allora tali condizioni [quelle per la validità di proposizioni] non vanno cercate sul piano semantico dell'analisi di proposizioni enunciative, esperienziali, esortative ed intenzionali piuttosto che sul piano pragmatico dell'uso di tali proposizioni in azioni linguistiche constative, espressive e regolative [...]? In questa disputa non si tratta di questioni di delimitazione di settore o di definizione nominalistica, bensì di stabilire se il *concetto di validità* di una proposizione possa essere chiarito indipendentemente dal concetto dell'*adempimento* di una *pretesa di validità* sollevata esprimendo quella proposizione. Io sostengo la tesi che ciò non è possibile<sup>274</sup>.

La mia trattazione del rapporto tra i due livelli dello scambio linguistico si allaccia proprio ad una teoria del riferimento di questo genere. Habermas non ha in realtà percorso questa strada: come vedremo tra poco, anzi, le sue ultime riflessioni in materia segnano forse una marcia indietro, nella definizione del rapporto tra semantica e pragmatica, anche rispetto alla trattazione del 1981. Quello che mi interessa in questo momento, comunque, è cogliere, seppure in maniera estremamente sommaria, i tratti che la pragmatica formale, e in generale la teoria dell'agire comunicativo, assumerebbero, qualora questa lettura fosse accettata. L'idea generale che il funzionamento del linguaggio dipenda dalla possibilità dei parlanti di utilizzarlo al fine di raggiungere l'intesa si concretizzerebbe in una teoria pragmatica che coinvolge la stessa nozione di *Bedeutung* in senso fregeano<sup>275</sup>: lungi dall'essere un elemento definito dal *sensu* (*Sinn*), inteso come insieme di descrizioni disponibili della realtà, il *riferimento* costituirebbe un presupposto necessario della comunicazione tra parlanti che cercano di trovare un accordo in relazione alla realtà stessa. Soltanto all'interno di un «mondo» come insieme di possibili fatti esperibili in comune dai parlanti, ai quali essi accedono attraverso le differenti prospettive connesse a *sensi* differenti, emergerebbe la possibilità dell'uso linguistico. Con ciò, come nel caso della formulazione habermasiana di *Teoria*, non si intenderebbe minimamente che l'uso comunicativo del linguaggio sia quello prevalente, né che una certa frequenza di tale uso sia necessaria al mantenimento del linguaggio stesso. Si alluderebbe piuttosto a

---

<sup>274</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 429-430. Si vedano anche le pagine seguenti su Dummett, fino alla 432.

<sup>275</sup> In questo mi avvicino ancora alla proposta di Cristina Lafont: si veda C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, cit., pp. 238-269 (ad esempio, a p. 245: «la possibilità di riferirsi a qualcosa in particolare nel mondo non dipende dalle caratteristiche semantiche delle espressioni usate, ma nella competenza pragmatica dei parlanti»). Parlo di vicinanza, perché ho l'impressione che in realtà Lafont non assuma fino in fondo, o in maniera coerente, una teoria del riferimento diretto – associata a una posizione realista interna – nel senso indicato da Putnam. Tratterò questo punto in relazione alla sua riformulazione della nozione habermasiana di correttezza normativa, che considero essenzialmente diversa da quella di Putnam (e, per inciso, da quella che mi sembra più plausibile).

una ipotesi sulla *costituzione* del linguaggio in quanto tale, e su ciò che è necessario affinché un individuo *apprenda* ad utilizzarlo. Una riformulazione, in pratica, dell'affermazione habermasiana che, se possiamo in ogni momento recedere dall'uso linguistico volto all'intesa, «possiamo imparare a *parlare* soltanto in condizioni di agire comunicativo»<sup>276</sup>.

#### 4. Una «teoria consensuale» della verità?

È giunto il momento di raccogliere i tasselli attraverso i quali ho cercato di ricostruire le esigenze da cui nasce e le nozioni su cui si basa la pragmatica formale habermasiana, e in generale la sua teoria dell'agire comunicativo. La mia analisi ha tentato di porre al centro dell'attenzione il mutamento della concezione generale della conoscenza sotteso alla critica che Habermas sviluppa sia riguardo alle dinamiche sociali della modernità che ai suoi processi più propriamente politici. Da una parte, il presupposto del necessario ruolo della razionalità nella costituzione e nel funzionamento dell'ordine sociale è stato sviluppato da Habermas attraverso un'analisi dell'agire sociale secondo le modalità linguistiche in cui esso si sviluppa. Il linguaggio, come medium che già da sempre prevede una dimensione intersoggettiva per le forme di valutazione in base a criteri di valore o di razionalità che rende possibili, si propone come punto d'appoggio per una riflessione moderna che voglia disincagliarsi dalla valutazione della razionalità dei puri risultati tecnici dell'agire, e della semplice relazione di influenza tra soggetti in competizione. Ma il progetto non può essere portato a termine senza l'approfondimento di quel legame tra linguaggio e validità con cui la svolta linguistica si è misurata, con risultati anche estremamente diversificati. Habermas ha dovuto non soltanto genericamente abbracciare la svolta linguistica, ma sviluppare una sua proposta per la direzione che questa tradizione di pensiero dovrebbe assumere.

La specifica interpretazione della nozione di *validità* a cui la teoria dell'agire comunicativo dà luogo ha già fatto il suo ingresso in scena attraverso la definizione delle tematiche del significato, del riferimento, e della dimensione comunicativa dello scambio linguistico. A questo punto è necessario analizzare il modo nel quale Habermas articola, e tra non poche ambiguità, proprio questo concetto. Per quanto si tratti di una questione centrale per la teoria del discorso, o forse proprio per questo, Habermas ne ha tratteggiato una soluzione – tra l'altro non esattamente cristallina – all'inizio del suo percorso in materia di pragmatica formale, tenendola sullo sfondo negli anni seguenti. Tra l'altro, come avremo modo di notare<sup>277</sup>, le difficoltà emerse nel corso della trattazione del tema del riferimento semantico delle espressioni linguistiche si intrecceranno, come è inevitabile, alle oscurità più specificamente epistemologiche del discorso habermasiano. Soltanto nella seconda parte degli anni

---

<sup>276</sup> J. HABERMAS, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, cit., p. 339.

<sup>277</sup> Si veda il par. 3.a del prossimo capitolo.

Novanta, quasi a colmare una lacuna<sup>278</sup>, l'autore di *Teoria dell'agire comunicativo* ha formulato una posizione ben definita in relazione alla dimensione più strettamente epistemologica della sua posizione, a cui è dedicato quasi per intero *Verità e giustificazione*. Per il momento mi fermerò alla trattazione delle prime riflessioni sul tema dell'Habermas della svolta linguistica.

#### 4.a L'inadeguatezza della nozione di verità come corrispondenza e l'insufficienza delle teorie tarskiane

Per quanto nelle *Gauss Lectures*, per le ragioni indicate<sup>279</sup>, la trattazione più matura del rapporto tra la validità e il significato degli enunciati non sia ancora presente, Habermas articola già qui un tema interno al primo dei due poli, ovvero la relazione tra la validità in quanto tale degli enunciati, cioè la loro verità, correttezza normativa o veridicità, e quella validità che viene ad essi riconosciuta dai parlanti, ovvero la loro *giustificazione*. Come ho osservato soltanto di passaggio in precedenza<sup>280</sup>, la seconda delle due nozioni è in linea di principio separabile dalla prima: in realtà, stabilire l'esatta collocazione dell'una in relazione all'altra, o infine la loro coincidenza, costituisce gran parte della definizione della nozione di validità in quanto tale. Ebbene, all'inizio degli anni Settanta, Habermas dichiara di fare propria, all'interno della sua teoria del discorso, una «concezione consensuale della verità»<sup>281</sup>, con la quale sembra intendere in effetti una equivalenza tra ciò che è vero – ma anche ciò che è normativamente corretto, almeno nelle *Gauss Lectures* – e ciò che può essere ritenuto tale dai parlanti *in certe specifiche condizioni*, definite dall'interazione volta all'intesa. Una posizione del genere, in pratica, come Habermas dichiarerà più tardi<sup>282</sup>, sembra molto vicina a quella del Putnam della prima fase del realismo interno, quando il filosofo statunitense riteneva che la verità consistesse nell'«accettabilità razionale idealizzata», o «giustificazione in condizioni epistemiche ideali». Tuttavia la presa di posizione di Habermas non è così chiara, almeno fino all'inizio degli anni Novanta.

Nelle *Gauss Lectures*, Habermas sostiene che la sua concezione dello scambio linguistico metta in evidenza la pari inadeguatezza di almeno due concezioni della nozione di verità, che hanno dominato la riflessione moderna e contemporanea su

---

<sup>278</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Verità e giustificazione*, cit., e M. COOKE, *Introduzione a J. HABERMAS, On the Pragmatics of Communication*, cit., p. 13.

<sup>279</sup> Si vedano le pp. 156 e ss. di questo capitolo. Cfr. anche J. HABERMAS, *Eileitung: Realismus nach der sprachspragmatischen Wende*, in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., trad. it. di M. Carpitella, *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in *Verità e giustificazione*, cit., p. 3.

<sup>280</sup> Si veda la nota 188, pp. 145-146 di questo capitolo.

<sup>281</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 93.

<sup>282</sup> Cfr. ad esempio J. HABERMAS, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in Id., *Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, trad. it. di L. Ceppa, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, in J. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei*, Guerini e associati, Milano 1997, p. 65, J. HABERMAS, *La svolta pragmatica di Richard Rorty*, cit., pp. 226, 249 e Id., *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, cit., pp. 43-44.

questo tema. Da una parte incontriamo quella rappresentazionista largamente accettata nella prima parte della modernità; dall'altra, la «teoria semantica» della verità di Alfred Tarski. Ora, la prima posizione non è accettabile per due ragioni strettamente intrecciate: innanzitutto, quel fallimento della nozione di conoscenza come fabbricazione di *copie* della realtà su cui mi sono soffermata in precedenza, sia nel primo capitolo<sup>283</sup> che nella analisi della lettura habermasiana di Wittgenstein. La teoria della verità come proprietà di una *riproduzione fedele* degli oggetti del mondo è messa in crisi dall'osservazione wittgensteiniana che qualsiasi rappresentazione, di ogni genere e forma, si serve comunque di un linguaggio simbolico. Lungi dall'aver, grazie a qualche caratteristica propria, una connessione *auto-evidente* con la realtà, una immagine è uno strumento del quale dobbiamo saperci servire. Comprendere un linguaggio e comunicare attraverso di esso significa saper seguire le «regole» sottese al suo uso: saper dire quando qualcuno si sbaglia nel tentativo di applicarle.

In secondo luogo, come Habermas sottolinea,

la corrispondenza tra proposizioni e fatti (o con la realtà come la totalità di tutti i fatti) può a sua volta essere rappresentata soltanto attraverso proposizioni. Come Peirce ha dimostrato, non possiamo accordare altro significato al termine "realtà" che quello che intendiamo con la verità di proposizioni<sup>284</sup>.

La svolta linguistica ha messo in evidenza la natura intrinsecamente mediata dal linguaggio del nostro rapporto con il mondo: soltanto nello spazio aperto dall'uso del linguaggio come medium di relazioni tra individui differenti è possibile l'emersione del problema della verità – e della valutazione in generale, come processo legato alla necessità di *accettare* ciò che è vero, e di *rifiutare* quanto è falso. Habermas ha già evidenziato come la sottovalutazione di questo aspetto conduca Husserl al tentativo fallimentare di individuare una «intuizione non sensoriale» degli universali, un genere peculiare di esperienza nella quale percezione e apporto concettuale/linguistico si separino nettamente l'uno dall'altra<sup>285</sup>.

La dimensione essenziale della valutazione sfugge del resto, seppure in maniera differente, anche alle teorie che prendono spunto dalla concezione di Tarski. Habermas non considera soddisfacente la strategia proposta dal logico polacco<sup>286</sup>. Nelle *Gauss Lectures*, Habermas prende in considerazione la «Convenzione V» di Tarski, ovvero quella secondo la quale una adeguata definizione dell'espressione «vero in L» (dove «L» fa riferimento a un qualsiasi linguaggio per i cui enunciati si voglia definire la verità) deve contenere tutte le specificazioni del seguente schema:

---

<sup>283</sup> Si vedano le pp. 75 e ss. del capitolo primo.

<sup>284</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 87.

<sup>285</sup> Si veda p. 18 di questo capitolo.

<sup>286</sup> La posizione di Habermas, per inciso, non mi sembra molto distante da quella del Putnam di *Realism and Reason: H. PUTNAM, Realism and Reason. Philosophical Papers. Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. XIII-XVI, 75-79.

a) [L'enunciato] *s* è vero [in L] se e soltanto se *p*<sup>287</sup>.

Tali specificazioni sono prodotte dalla sostituzione di *s* con «una proposizione assertoria che fa riferimento a *p* [einen assertorischen Satz mit der Bedeutung "p" bezeichnet]»<sup>288</sup>, sul noto modello della precisazione:

b) [L'enunciato] "Snow is white" è vero [in inglese] se e soltanto se la neve è bianca.

Il fatto è, osserva Habermas, che noi comprendiamo a) soltanto quando capiamo che *p* è uguale all'affermazione che la proposizione «p» è vera, così che, quando leggiamo b), lo leggiamo come equivalente a:

c) [L'enunciato] "Snow is white" è vero [in inglese] se e soltanto se è vero che "la neve è bianca".

Ma in questo modo, secondo Habermas, la teoria tarskiana produce una «schermatura semantica del senso pragmatico della verità»<sup>289</sup>: «con "p" intendo un enunciato vero soltanto se colloco la proposizione assertoria *s* in un atto linguistico che prende la forma di una asserzione»<sup>290</sup>. Tarski non ci spiega cosa significa sapere che un enunciato è vero, perché nemmeno la sua teoria affronta il problema di cosa significhi sapere come utilizzare una proposizione per fare delle asserzioni. La nozione di verità è normalmente tenuta in considerazione dai parlanti nel mezzo di pratiche nelle quali essi mettono in dubbio e testano possibili porzioni di *sapere*: l'idea connessa al *conoscere* la verità, cioè che essa sia in ultima analisi *concepibile* dalla mente umana, è strettamente connessa al nostro modo di utilizzare l'espressione «è vero». Immaginiamo effettivamente la verità sempre in connessione con ciò che si può sapere essere vero. Di fronte a questo, la riflessione di Tarski ci mostra soltanto (tutt'al più) quale ruolo abbia la verità nella definizione del significato (inteso nell'accezione semantica tradizionale del termine, ovvero di complesso di senso e riferimento) di enunciati linguistici, non cosa ci sia da *saper fare* in relazione ad essa.

---

<sup>287</sup> Uso qui esattamente la dicitura in J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 86. Cfr. A. TARSKI, *La fondazione della semantica scientifica*, cit.; Id., *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, in "Studia Philosophica", 261, 1936, 1, trad. it. di F. Rivetti-Barbò, *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, in F. RIVETTI-BARBÒ (a cura di), *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo da Peirce a Tarski*, Jaca Book, Milano 1986; Id., *The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics*, in "Philosophical and Phenomenological Research", 4 (1944) 3, trad. it. di A. Meotti, *La concezione semantica della verità e la fondazione della semantica*, L. LINSKY (a cura di), *Semantica e filosofia del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano 1969.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> J. HABERMAS, *La svolta pragmatica di Richard Rorty*, cit., p. 246.

<sup>290</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 87.

#### 4.b Discorso e «situazione discorsiva ideale»

L'approccio che, secondo Habermas, conduce a una comprensione adeguata della nozione di verità (e di validità) è quello che si propone di analizzare cosa significhi *redimere attraverso il discorso* la pretesa di validità sollevata da un parlante. In questo punto di vista prende forma l'intuizione che ci guida nel momento in cui entriamo in un dibattito circa lo status di un certo enunciato: l'intuizione che, qualora quest'ultimo fosse valido, ogni persona che lo prendesse con considerazione – cioè, idealmente, una persona *ipotetica* qualsiasi, o un *indefinito numero* di persone (che non riusciremo mai a incontrare, data la limitazione del nostro accesso al tempo e allo spazio) – *potrebbe* considerarlo tale, vederlo come un enunciato che lui o lei stessa riterrebbero di avanzare. Si tratta di un punto di vista in generale vicino alla nostra esperienza di parlanti, ma nell'esatta interpretazione della figura di quell'*altro* che si presume darebbe il proprio assenso, e nel preciso valore di quella *possibilità* di assenso prevista, si annidano alcune difficoltà per la teoria del discorso.

Poco tempo dopo la stesura delle *Gauss Lectures*, Habermas specifica la sua posizione in *Wahrheitstheorien*<sup>291</sup>, mostrando come una teoria consensuale della verità non debba cadere necessariamente nelle difficoltà che spesso sono rimproverate ad approcci del genere. In primo luogo, sostenere che la verità di un enunciato consiste nella sua accettabilità razionale non significa affatto, almeno secondo Habermas, sostenere che la verità si riduce ai «metodi di acquisizione di asserzioni vere», come si potrebbe credere<sup>292</sup>. Sebbene la sua ricostruzione della validità si basi sulle modalità generali in cui, all'interno del discorso, è possibile argomentare con successo che una asserzione è vera o un enunciato regolativo è normativamente corretto, non si fa in essa riferimento a «determinate strategie di acquisizione di asserzioni vere o di ordini giusti»<sup>293</sup>. Ciò su cui si concentra la teoria del discorso è l'aspetto *universale* delle tipologie di argomentazione, il fatto che le tre<sup>294</sup> pretese di validità indicate «sempre e dovunque reggono ad un caratteristico modo di verifica»<sup>295</sup>.

Più insidiosa è la critica secondo la quale considerare la verità come oggetto di consenso cancella un'altra intuizione estremamente diffusa nelle nostre pratiche di discussione: il fatto che ogni consenso *fattualmente* raggiunto può essere (e

---

<sup>291</sup> J. HABERMAS, *Auszug aus Wahrheitstheorien*, in H. FAHRENBACH (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Neske, Pfullingen 1973. Il testo integrale di *Wahrheitstheorien*, steso nel 1972, verrà pubblicato soltanto in J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., cioè nel 1984. In italiano è presente una traduzione di *Auszug aus Wahrheitstheorien* ad opera di M. Baluschi: *Discorso e verità*, in J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980<sup>2</sup>. Mi riferirò a *Wahrheitstheorien* per le parti presenti soltanto nell'edizione tedesca del 1984. Per inciso, il fatto che non esista una traduzione in inglese del saggio, né nell'edizione ridotta né in quella integrale – a differenza di tutti gli altri testi habermasiani in materia di pragmatica – potrebbe essere un segno del fatto che l'autore lo consideri in larga misura *provisorio*.

<sup>292</sup> J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., p. 319. Habermas cita questa obiezione come viene presentata in R.M. MARTIN, *Truth and its Illicit Surrogates*, in "Neue Hefte für Philosophie", 101 (1972), 2-3.

<sup>293</sup> J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., p. 319.

<sup>294</sup> Come si ricorderà, ovviamente, in questo periodo Habermas ritiene ancora che siano quattro.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 320.

generalmente viene) smentito in futuro. In sostanza, non si può certo considerare come criterio che guida l'obiettivo dell'accordo «ogni accordo incidentalmente intervenuto»<sup>296</sup>. Per questo è indispensabile qualificare come *razionale* l'accettabilità degli enunciati validi, o come fondato il *consenso* che deve stabilirla. La nozione di «intesa» che Habermas ha in mente è un «concetto normativo»: i parlanti comunicativi

sanno che un consenso illusorio deve essere sostituito da uno reale se la comunicazione deve condurre all'intesa reciproca. Appena iniziamo a comunicare, dichiariamo implicitamente il nostro desiderio di raggiungere un'intesa su qualcosa l'uno con l'altro<sup>297</sup>.

Nell'agire in maniera comunicativa, cioè, non possiamo affatto concepire il consenso da raggiungere come un obiettivo in qualche modo in vista, come un punto del percorso a cui si arriva e sul quale ci si ferma:

il senso di verità non consiste nel fatto che in generale viene raggiunto un consenso, bensì che sempre e dovunque, non appena ci impegniamo in un discorso, può essere raggiunto un consenso in condizioni che dimostrano che esso è fondato<sup>298</sup>.

Eppure, se i presupposti sono quelli indicati in precedenza, ovvero l'impossibilità di cogliere la validità di enunciati per mezzo di qualcosa che non siano *altri* enunciati, la soluzione non è esattamente banale. Perché sembra proprio che la razionalità di qualsiasi consenso raggiunto e il riconoscimento del fatto che esso sia dotato delle caratteristiche appropriate debbano dipendere a sua volta da un consenso ulteriore: e chi ci assicura che *quest'ultimo* consenso sia a sua volta razionale? Su cosa si basa alla fine il riconoscimento che un certo consenso è fondato, se non ancora sul consenso riguardo alla sua fondatezza? Di certo non può aiutarci l'analisi delle qualità che si richiedono a una persona per offrire opinioni fondate: ogni elenco di tali qualità dovrebbe essere sottoposto al medesimo processo discorsivo. E del resto, come ci si assicura che poi un certo individuo le sappia esercitare – che egli, per dirla come Habermas, «non sia un “idiota”»<sup>299</sup>? Parlando e discutendo con quella persona, ovviamente.

A questo punto Habermas decide di non concentrarsi su quello che normalmente sappiamo sul *risultato* di discorsi generalmente ritenuti riusciti, ma su ciò che, dall'interno di un dibattito, riteniamo *ci permetta* di accordare il nostro consenso, o di ritirarlo. In altre parole, Habermas non si concentra su ciò che viene discusso o sul modo di discuterlo, ma sulla *forza interna* dell'argomentazione, cioè su ciò che ci muove quando accediamo ad essa dal punto di vista di partecipanti impegnati a valutare quanto viene detto. Ciò esclude che il funzionamento dell'argomentazione possa presentarsi come un processo che produce effetti, per così dire, automatici: la

---

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 93.

<sup>298</sup> J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., p. 319.

<sup>299</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 95-96.

verità non consiste nell'effetto della realtà esterna o di una qualche realtà logica sulle nostre menti o sul nostro discorso. In questo il nesso simbolico utilizzato da parlanti si distingue da ogni altra forma di connessione: la verità è una questione del rapporto che esseri umani instaurano *tra di loro* in relazione a un mondo, non di legame tra proposizioni e il mondo stesso. Habermas dichiara che:

l'aspettativa che la plausibilità di un argomento debba fondarsi sulla necessità logica e/o sull'evidenza dell'esperienza, nasce sotto il falso presupposto che una argomentazione consista di una catena di proposizioni<sup>300</sup>.

Ma qui è l'intreccio costituito dalla richiesta che passa per *atti linguistici* e la risposta che ne aggancia altri a quelli precedenti ad essere in questione: l'analisi logico-deduttivo si ferma prima del loro ingresso in scena. Come Habermas osserverà in *Teoria dell'agire comunicativo* – sulla scorta della riflessione di Toulmin<sup>301</sup> – le argomentazioni dotate di contenuto conoscitivo (qualora ve ne siano alcune, ovvero quelle logiche, che non ne hanno<sup>302</sup>) richiedono in ogni caso un'interpretazione legata a schemi variabili<sup>303</sup>.

D'altra parte una fondazione empirica è *in ritardo* sull'interpretazione dello «specifico riferimento con la realtà» che le «unità pragmatiche del discorso» hanno già compiuto<sup>304</sup>. Habermas raccoglie le riflessioni di Peirce, Popper e Gadamer<sup>305</sup> riguardo all'apporto essenziale che pure l'esperienza sensibile consegna a coloro che si confrontano nel discorso. L'esperienza compare per prima nel processo di conoscenza empirica soltanto sotto forma di elemento «dissonante», di risposta disorientante rispetto alle attese con le quali ci collochiamo normalmente nel mondo vitale. In un certo senso, quest'ultimo funziona come una sacca dalla forma usualmente definita, ma non rigida, nella quale ci muoviamo tra elementi sempre a noi noti. L'«esperienza», nel senso inteso da Peirce o da Gadamer, funziona come un cuneo che esercita pressione sul mondo vitale, per così dire, dall'esterno: per questo ogni *nuovo* fenomeno ci si presenta come un mutamento del mondo a noi già noto, o, come in questo caso, come una deformazione di tale mondo. Il modo in cui

---

<sup>300</sup> J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., pp. 321-322.

<sup>301</sup> S. TOULMIN, *The uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 (prima edizione del 1958), trad. it. di *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1975; si veda l'impostazione del problema, attorno al quale ruota l'intero testo, alle pp. 13-17.

<sup>302</sup> Anche questo principio può essere considerato controverso: si veda W.V.O. QUINE, *Truth by Convention*, in Id., *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York 1966, trad. it. di M. Santambrogio, *Verità per convenzione*, in Id., *I modi del paradosso e altri saggi*, Il Saggiatore 1975.

<sup>303</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 81-84.

<sup>304</sup> Cfr. *ivi*, p. 322.

<sup>305</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 88-89. Habermas trae spunto dalle riflessioni di Gadamer, Popper e Peirce. Si vedano H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 405; C.R. POPPER, *Logik der Forschung*, Springer, Vienna 1934, trad. it. di M. Trincherò, *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1998<sup>3</sup>, pp. 85-108; C.S. PEIRCE, *A Survey of Pragmatism*, in Id., *vol. 5: Pragmatism and Pragmaticism*, in *Collected Papers* (1931-1958), a cura di C. Hartshorne e p. Weiss, Thoemmes Press, Bristol 1998, pp. 327-330.

l'esperienza conferma la struttura del mondo vitale, del resto, è alquanto differente da quello suggerito dall'empirismo tradizionale: essa non rafforza ipotesi, perché nella condizione di certezza aproblematica del mondo vitale le ipotesi semplicemente non vengono formulate. Secondo Habermas,

non notiamo quando le nostre aspettative sono confermate. Le esperienze rinforzanti sono il fondamento su cui riposa la pratica quotidiana del nostro mondo vitale; ci forniscono certezza [...]. "Fondare" significa stabilizzare le pretese in quanto pretese: finché "l'esperienza non ci insegna altrimenti", non abbiamo in effetti alcuna causa plausibile per dubitare di una pretesa di verità<sup>306</sup>.

Ma, questo è il punto, una volta che sia sopraggiunto un evento tale da perturbare le nostre certezze, e nel caso in cui il problema non possa essere risolto semplicemente attraverso mutamenti intuitivi del nostro agire teleologico, non è possibile venirne a capo se non per via discorsiva. Quando emergono dubbi riguardo all'affidabilità della nostra visione del mondo, soltanto l'entrata nella dimensione del confronto argomentativo può fornire il genere di correzione che la rende di nuovo adatta all'agire: una porzione di *sapere* sul mondo può essere formulata soltanto per via linguistica. Di certo «è possibile fare appello all'esperienza nel corso di una discussione. Ma l'appello metodologico all'esperienza, come nel caso di esperimenti, dipende a sua volta da interpretazioni la cui validità può essere dimostrata soltanto nel discorso»<sup>307</sup>: di nuovo, non esiste esperienza che non sia già interpretata.

Per queste ragioni Habermas si volge al genere di razionalità che è proprio di atti linguistici capaci di *convincerci*. L'obiettivo è «indicare dove risiede la forza argomentativa che fa raggiungere il consenso», nel momento in cui, allo stesso tempo, non abbiamo a che fare con una *dimostrazione*, ma teniamo presente che anche una forza del genere «non può risiedere nel semplice fatto che un accordo può essere raggiunto in modo argomentativo»: «questo stesso fatto necessita della spiegazione»<sup>308</sup>. Mi sembra che la proposta di Habermas abbia la propria radice in una osservazione, che egli definisce «circolare», e quindi non ancora adeguata per chiarire il problema, ma contenente una delle espressioni più note e ricorrenti della sua filosofia:

argomenti sostantivi hanno il potere di motivare razionalmente il riconoscimento di una pretesa di validità, anche se non possono semplicemente *forzare* questo riconoscimento per via deduttiva (o attraverso un appello metodologico all'esperienza). Cioè, non possono farlo analiticamente (o empiricamente). La logica del discorso può dare conto di cosa significhi "motivazione razionale" soltanto contrastandola con la "necessità logica". Questa spiegazione dovrà fare appello in maniera circolare alla caratteristica *forza non coercitiva dell'argomento migliore* – migliore perché è più convincente<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 88.

<sup>307</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>308</sup> J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., p. 321. Si vedano anche l'analisi della riflessione di Toulmin sugli «argomenti plausibili» alle pp. 323-342 dello stesso testo, e la più ampia analisi della posizione del filosofo della scienza inglese in J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 90-98.

<sup>309</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., pp. 94-95, l'ultimo corsivo è mio.

Secondo Habermas, è costitutivamente impossibile dare una definizione di ciò in cui consiste la capacità di convincere qualcuno che è propria di un buon argomento. Ma è possibile intravedere, per così dire, per contrasto rispetto ad altri modelli conoscitivi, alcune sue caratteristiche. La *mancaanza di necessità* nell'esito dell'argomentazione è la più evidente. Parlo di «non necessità» perché qui è questo l'aspetto più caratteristico del potere dell'argomento migliore: il suo carattere non coercitivo è presentato non semplicemente, come avviene nelle pagine citate in precedenza, come mancanza dell'esercizio di una *forza esterna* all'argomentazione stessa (minacce, pressioni, aggressioni, eccetera). È il carattere per così dire automatico che lo stesso ragionamento assume quando viene rappresentato in termini logici, o di certe teorie epistemologiche, a costituire lo sfondo su cui si staglia il potere dell'argomentazione. Mi sembra importante anche sottolineare come Habermas dichiari che la motivazione razionale può essere solo «contrastata» con la necessità logica. Non veniamo convinti da un argomento *nel momento in cui* qualsiasi forza o costrizione viene sospesa: piuttosto, il modo in cui il convincimento opera è *differente* da quello attraverso il quale si esercitano forze e costrizioni. O meglio, emerge come ciò che in quanto tale è differente dalla costrizione: ciò la cui *forza* è paradossalmente *non coercitiva*. Se, con l'obiettivo di accordarci sulla validità di un enunciato linguistico, ci ponessimo nell'ottica di escludere qualsiasi intervento, pressione o forzatura tesa a modificare come si fa con un oggetto l'opinione degli altri parlanti, allora sapremmo cosa vuol dire «ascoltare soltanto l'argomento migliore», essere disponibili a offrire un consenso che «in quanto tale non può» – non semplicemente «non deve» – «essere estorto»<sup>310</sup>. Habermas dà forma a questa intuizione nel modo seguente:

vorrei sostenere che ciò che spiega [il carattere razionale dello scambio linguistico] è il fatto che i partecipanti all'argomentazione *presuppongono* reciprocamente qualcosa come una situazione discorsiva ideale. La caratteristica distintiva della situazione discorsiva ideale è che qualsiasi consenso ottenibile nelle sue condizioni può contare in quanto tale come un consenso razionale<sup>311</sup>.

L'interpretazione di questo passo non è immediata, ma altre dichiarazioni di Habermas fanno credere che ciò che egli intende è che i parlanti genuinamente comunicativi facciano propria l'idea di una *circostanza ipotetica* nella quale «qualsiasi consenso ottenibile» è *valido* – cioè, a seconda del genere di discorso in questione, come risultante in conoscenze «vere», in valutazioni «normativamente corrette» o in rivelazioni «veridiche». In altre parole, nel caso (impossibile da raggiungere in concreto) in cui «l'anticipazione della situazione discorsiva ideale» fosse perfetta, ogni argomento convincente risulterebbe anche valido<sup>312</sup>.

<sup>310</sup> Si torni di nuovo a J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 396.

<sup>311</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., 97.

<sup>312</sup> Ci sono varie dichiarazioni di Habermas, oltre a quelle indicate, che fanno propendere per questa lettura. Si veda ad esempio, in *Wahrheitstheorien*: «chiamiamo verità la pretesa di validità che connettiamo ad atti linguistici constativi. Un enunciato è vero quando la pretesa di validità per l'atto

Ora, dato che l'*idealità* della situazione discorsiva proposta da Habermas la caratterizza come un limite irraggiungibile per i parlanti, è necessario comprendere in che senso essi la «anticipino». Il principio generale è che essi, qualora vogliano raggiungere l'intesa su un qualcosa, devono comportarsi esattamente come se si trovassero nella «situazione discorsiva ideale» stessa. Quest'ultima si caratterizza come quel contesto nel quale ciascuno può entrare in un discorso quando lo desidera, e nel quale ciascuno ha la stessa opportunità di sollevare pretese di validità dei tre generi indicati in precedenza e di criticare quelle sollevate da altri<sup>313</sup>. In pratica, ai partecipanti al discorso è richiesto di comportarsi in maniera da permettere a ciascuno di esporre la propria opinione come egli espone la propria e di essere disposto ad ascoltare e a vagliare l'accettabilità di quanto viene detto in maniera aperta e cooperativa; inoltre, fatto non meno rilevante, gli è richiesto di agire presumendo che tutti gli altri parlanti si comportino come lui o lei<sup>314</sup>. Perciò

questa idealizzazione deve implicare una anticipazione che *dobbiamo* fare ogni volta che vogliamo ingaggiare una argomentazione e che siamo anche capaci di fare grazie agli strumenti che ogni parlante ha a sua disposizione in virtù della sua competenza comunicativa<sup>315</sup>.

In pratica, Habermas non sta argomentando che i caratteri dell'agire comunicativo consistono in norme che siamo *obbligati* a seguire: egli intende che essi sono le *condizioni che ci permettono* di giungere all'intesa. Anche saper raggiungere l'intesa, e anzi soprattutto questo, significa saper seguire delle regole: la «situazione discorsiva ideale» deve poter essere utilizzata dai parlanti come guida per le loro azioni<sup>316</sup>.

---

linguistico con cui asseriamo quell'enunciato è giustificata (p. 135), o, nello stesso testo: «da condizione di verità di enunciati è il potenziale assenso di chiunque altro [...]. La verità di una proposizione significa la promessa di raggiungere un consenso razionale su ciò che viene detto» (p. 137). Si vedano inoltre J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., p. 24 e Id., *Replica al convegno della Cardozo Law School*, cit., p. 65.

<sup>313</sup> Habermas citerà in proposito con favore la ricostruzione operata da Alexy: si veda J. HABERMAS, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in Id., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, trad. it. di E. Agazzi, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2009 (sesta edizione, la prima è del 1985), pp. 99-100. Cfr. anche R. ALEXY, *Eine Theorie des Praktischen Diskurses*, in W. OELMÜLLER (Hrsg.), *Materialien zur Normendiskussion, Bd. 2: Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Schöningh, Paderborn 1978; ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, trad. it. di M. La Torre, con uno scritto di M. La Torre e una presentazione di L. Mengoni, *Teoria dell'argomentazione giuridica: la teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Giuffrè, Milano 1998, pp. 95 e ss.

<sup>314</sup> Per gli altri passi nei quali Habermas introduce la nozione di «situazione discorsiva ideale», si vedano J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., pp. 334-343 e J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 82 e seguenti.

<sup>315</sup> J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 97.

<sup>316</sup> Si veda anche *ivi*, la nota 11 a p. 179: «ho cercato di caratterizzare la situazione discorsiva ideale non nei termini delle caratteristiche della personalità di parlanti ideali, ma nei termini delle caratteristiche strutturali di un contesto di scambio linguistico possibile [...]. Questa costruzione è tesa a dimostrare che siamo in effetti *capaci* di anticipare una situazione discorsiva ideale, come un parlante competente

Per meglio definire la natura dell'«anticipazione» della situazione discorsiva ideale, Habermas aggiunge due importanti precisazioni in *Wahrheitstheorien*, così come negli altri testi che trattano la nozione in questo periodo. Da una parte

il concetto di situazione discorsiva ideale non è [...] un concetto esistente in senso hegeliano; infatti nessuna società storica coincide con la forma vitale che possiamo caratterizzare in linea di principio in riferimento alla situazione discorsiva ideale<sup>317</sup>.

Eppure questa nozione non costituisce un modello che cerchiamo di realizzare, sebbene imperfettamente. La situazione discorsiva ideale è *già operante* nelle forme di scambio linguistico che valgono come esempi di discorso, per quanto imperfetta sia la loro realizzazione: ogni volta che accediamo a tali interazioni, *supponiamo* di essere *per davvero* nelle circostanze nelle quali la nostra intesa costituirebbe anche l'accesso alla verità – alla validità in generale. In un certo senso, il nostro rapporto con la situazione discorsiva ideale ha i tratti di una «inevitabile finzione»<sup>318</sup>:

la situazione discorsiva ideale si potrebbe paragonare ad una apparenza [*Schein*] trascendentale, se questa apparenza, invece di riferirsi ad una trasposizione inammissibile (come nell'uso svincolato dall'esperienza delle categorie concettuali), non fosse nel contempo condizione costitutiva del discorso razionale. L'anticipazione sulla situazione discorsiva ideale ha per ogni comunicazione possibile il significato di una apparenza costitutiva, che è contemporaneamente l'apparire di una forma vitale<sup>319</sup>.

Questo è in generale l'aspetto della «teoria consensuale della validità» di Habermas una volta che la si legga come una equiparazione della validità alla «accettabilità razionale idealizzata». A dominarne l'interpretazione sembra la nozione di una condizione ideale che appare come la fine, seppure irraggiungibile, di un percorso lungo il quale i parlanti si dirigono. Ma davvero l'incondizionatezza delle pretese di validità è adeguatamente colta da questa nozione? In *Was heißt Universalpragmatik?* Habermas dichiara che «il senso della validità consiste nel fatto che [gli enunciati in questione] *meritano* di essere riconosciuti»<sup>320</sup>: su questo punto mi concentrerò nel trattare le obiezioni alla lettura appena esposta, soprattutto nei suoi risvolti per la «correttezza normativa», cioè per una teoria della giustizia, e del bene.

---

deve essere in grado di fare se vuole partecipare al discorso, per mezzo delle quattro classi di atti linguistici menzionate».

<sup>317</sup> J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., p. 341.

<sup>318</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology*, cit., p. 102.

<sup>319</sup> J. HABERMAS, *Discorso e verità*, cit., p. 341.

<sup>320</sup> J. HABERMAS, *On the Pragmatics of Communication*, cit., p. 25.