

PIETRO SALIS

RORTY E HABERMAS: UN CONFRONTO  
SULLA RAGIONE COMUNICATIVA

SOMMARIO: 1. Razionalità e comunicazione. – 2. Le regole della comunicazione tra naturalizzazione e ideali regolativi. – 3. Habermas versus Rorty: idealizzazioni, naturalizzazione e spazio delle ragioni.

Di recente, nella raccolta di saggi e repliche *Rorty and his critics* (ed. by Robert Brandom, Basil Blackwell, Oxford 2000), Richard Rorty e Jurgen Habermas hanno dato vita ad un confronto denso e serrato su temi chiave quali la nozione di razionalità comunicativa, il ruolo della nozione di verità in epistemologia (e nella comunicazione) e lo status delle norme che regolano il nostro agire linguistico e non. Il confronto è di particolare interesse perché i nostri autori presentano, relativamente a determinati temi quali il carattere discorsivo della razionalità e la comune fede democratica, analogie e notevoli punti di tangenza. Pur con radici culturali e prospettive teoriche molto diverse, sia Habermas che Rorty rappresentano l'evidente sintomo di una convergenza presente in più filoni del pensiero contemporaneo volta a riconoscere il carattere discorsivo e pragmatico della razionalità. In secondo luogo, data la diversità delle tradizioni culturali di provenienza, sussistono delle divergenze teoriche piuttosto nette. Tali differenze si radicano in profondità in quelle che sembrano essere le divaricazioni più nette del panorama filosofico attuale<sup>(1)</sup>.

Jurgen Habermas proviene da un complesso e variegato *iter* filosofico che, nel tentativo di rivedere l'eredità teorica del marxismo critico della Scuola di Francoforte, lo ha portato ad incontrare in un confronto serrato differenti tradizioni di pensiero e aree disciplinari

---

<sup>(1)</sup> Considerando naturalmente come ormai superata la 'vecchia' separazione tra 'analitici e continentali' (separazione che entrambi in prima linea hanno cercato con buon successo di colmare).

quali il positivismo e il pensiero dialettico, l'ermeneutica e la psicanalisi, il pragmatismo e la filosofia analitica. Questo incontro di tradizioni lo ha condotto a mettere in questione la posizione di Marx (riferimento essenziale per i francofortesi) finendo con l'individuare un'altra dimensione categoriale (oltre ai concetti di lavoro e produzione) al pari determinante nell'interpretazione della società e dei suoi mutamenti ai fini di una teoria critica: la dimensione relativa agli scambi comunicativi che determinano la riproduzione simbolica della società nelle sue varie forme d'interazione. Il riconoscimento del carattere bidimensionale dello sviluppo della società (dove è bene sottolineare che si muovono due differenti e per Habermas concorrenziali ma legittime forme di agire razionale – uno strategico l'altro comunicativo) implica *anche* il riconoscimento di un'altra forma di alienazione relativa alla dimensione discorsiva e linguistica: la comunicazione distorta ideologicamente dai rapporti di potere e da imperativi tecnici in grado di falsare la spontaneità delle coscienze politiche, ovvero una sistematica evasione di quello scambio 'alla pari' di argomentazioni e premesse condivise che può conferire, nella sfera pubblica, validità e legittimità a opzioni universali, e quindi sottratte al gioco di interessi privati <sup>(2)</sup>.

Richard Rorty proviene invece da un percorso intellettuale che cerca di porsi come via media tra le intuizioni – antidualiste in epistemologia e antidivisioniste in etica – dei pragmatisti classici e le migliori – a suo avviso – tesi avanzate in un secolo di filosofia linguistica (con particolare riguardo per il secondo Wittgenstein, Sellars, Quine, Putnam e Davidson) in una lettura a stretto contatto con la nuova filosofia della scienza (Feyerabend, Kuhn, Hanson e Toulmin) emergente nel clima intellettuale in cui si situa la prima produzione rortiana. Il risultato di questo percorso è notoriamente il decentramento del ruolo dell'epistemologia nella filosofia contemporanea, posizione cui Rorty arriva passando dalle critiche alla 'concezione standard' del principio di verifica degli anni sessanta e settanta, all'antifondazionalismo radicale di Sellars, Quine e Wittgenstein con i suoi esiti teorici radicalmente contestualisti. In questo quadro si situa 'l'apertura all'ermeneutica' e alla tradizione continentale come forse il maggiore merito culturale, al limite il meno discusso, delle prospettive rortiane <sup>(3)</sup>.

---

<sup>(2)</sup> Per una ricostruzione globale e sintetica dell'*iter* biografico e filosofico di Habermas si veda il recente lavoro di S. PETRUCCIANI, *Introduzione ad Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.

<sup>(3)</sup> Relativamente al percorso filosofico, accademico e biografico di Rorty si vedano F. RESTAINO, *Filosofia e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein e McIntyre*,

In questa sede prenderò in esame alcuni temi privilegiati e 'caldi' del dibattito in questione, cercando di analizzare le prospettive anche nei termini in cui i nostri autori si 'leggono' reciprocamente. I temi centrali di questo lavoro ruotano intorno alle affinità e divergenze che il riconoscimento del carattere comunicativo della razionalità genera nelle rispettive opzioni. Un confronto delle prospettive epistemologiche implicate è necessario per individuare la differenza presente nel modo in cui i nostri autori concepiscono e spiegano la comunicazione; ma soprattutto fa emergere il vero nodo in questione delineando il problema della naturalizzazione della ragione e dell'epistemologia come autentica *impasse* tra le prospettive in esame.

1. *Razionalità e comunicazione.* – Il tema della razionalità comunicativa è uno tra i più innovativi della filosofia novecentesca, carico di palesi debiti nei confronti della tradizione analitica in particolare e della filosofia del linguaggio in generale, senza dimenticare ad ogni modo i contributi della tradizione ermeneutica, dello strutturalismo e del post-strutturalismo. La portata di molte considerazioni elaborate in questi ambiti di pensiero ha avuto un impatto molto forte sul modo di concepire la razionalità.

In primo luogo l'emergere della natura sociale del linguaggio ha frantumato l'idea di una ragione centrata nel soggetto, di per sé costituita da un *set* di forme a priori. Il soggetto, in quanto tale, non definisce il campo della razionalità (impossibilità del solipsismo, impossibilità del linguaggio privato, impossibilità di resoconti in prima persona degli 'stati interni' prescindendo da forme di vita e quindi modi consolidati di parlare e agire) e nemmeno è, separatamente dalle dinamiche dell'interazione sociale, dotato di regole epistemiche, comportamentali e linguistiche proprie. La razionalità non è di per sé una proprietà della 'mente' (non sono di questo parere molti sostenitori delle teorie di Chomsky internamente alle scienze cognitive), ma, *pragmaticamente*, è una proprietà delle forme del nostro agire.

In secondo luogo la razionalità si configura come caratteristica del discorso, dell'azione e più in generale degli usi del linguaggio. È l'uso del linguaggio che ci rende razionali. Il problema della razionalità si è spostato da un problema di categorie dell'intelletto ad un problema di comunicazione linguistica e pratica sociale. Come ve-

dremo è a partire da questi presupposti comuni che le prospettive sulla razionalità si divaricano, talvolta anche in maniera radicale.

La prima differenza rilevante per ciò che riguarda i profili che può generare il passaggio ad un paradigma comunicativo della razionalità è una differenza importante nello stretto ambito del funzionamento effettivo della comunicazione. Per Habermas la comunicazione è sempre, per sua natura, legata al raggiungimento della mutua comprensione e quindi è orientata verso l'intesa. La comunicazione, in quest'accezione, è caratteristica della dimensione intersoggettiva di una 'sfera pubblica' dove il discorso deve conseguire un consenso razionalmente motivato e ottenere risultati *cooperativamente* validi. La stessa sfera degli interessi privati, internamente alla sfera pubblica, è fortemente condizionata e guidata verso una maggiore universalità dall'elevato numero di interessi presenti che devono mediarsi con l'interesse di un qualsiasi partecipante al dialogo.

Rorty è ugualmente convinto che lo scopo della comunicazione, in qualsiasi ambito, sia il raggiungimento di un accordo intersoggettivo, ma è al pari scettico sull'universalismo di Habermas. Per Rorty il contesto culturale – l'insieme di credenze condivise – limita le pretese di universalità di ciò che viene affermato nella sfera pubblica, e la validità delle premesse al dialogo e delle argomentazioni è condizionata non-universalisticamente in questa maniera.

La seconda differenza rilevante relativamente ai problemi che può generare la svolta comunicativa della razionalità è quello per cui Rorty, optando con decisione per una *naturalizzazione* della ragione, nega validità alle nozioni trascendenti il contesto giustificatorio come verità, incondizionatezza e universalità. Questo punto è dovuto principalmente al rifiuto netto del carattere metafisico dell'obiettivo dell'indagine: là fuori non vi è alcuna verità in attesa di essere scoperta, così come, in una prospettiva radicalmente fallibilista, ciò che consideriamo saldo e fermo nel nostro insieme di credenze, lungi dall'essere considerato per ciò vero, presta, almeno in linea di principio, il fianco a possibili obiezioni future.

Rorty esordisce palesando la comunanza di intenti con Habermas relativamente al "bisogno di *socializzare* e *linguisticizzare* la nozione di 'ragione' considerandola comunicativa" (R. RORTY, *Universality and Truth*, in BRANDOM, *cit.*, p. 2). A dispetto di questa convergenza Rorty evidenzia come la pretesa di Habermas per cui "un momento di *incondizionatezza* viene costruito nei processi di mutua comprensione" vada abbandonata compiendo (a suo avviso) la svolta linguistica fino in fondo naturalizzando la ragione (*ibid.*). Una caratteristica della naturalizzazione particolarmente rilevante è quella

per cui la ragione si contraddistingue per la capacità di giustificare dialogicamente le credenze piuttosto che per il riconoscimento della loro eventuale verità ed universalità. Questa strategia è utile a Rorty per ridimensionare l'importanza della nozione di verità nella comunicazione, poiché, nel dare ragioni, ciò che viene effettivamente compiuto non è altro che la giustificazione di una credenza tramite il superamento delle obiezioni.

La sfera della comunicazione, anche prescindendo dalle difficoltà che può generare in ambito epistemologico, è comunque la chiave di volta del nuovo concetto di razionalità. Un nodo piuttosto controverso si cela però dietro questo riconoscimento, un nodo che si genera in primo luogo relativamente a questioni rigorosamente *normative* (c'è un fine presupposto nella comunicazione razionale che la trascende e la regola?), e in secondo luogo a questioni *epistemologiche* (le credenze che si affermano in un dialogo razionale sono anche vere o solamente giustificate?).

Questi interrogativi, dissolto il 'sogno' positivista di una divisione forte tra fatti e valori, tendono ad intrecciarsi in trame spesso complesse, di cui sia la posizione di Rorty che quella di Habermas sono esempi eminenti<sup>(4)</sup>, soprattutto a partire da comuni motivi antipositivisti. Un segno tangibile della complessità di rimandi che i precedenti interrogativi pongono è ad esempio il fatto che il tema della naturalizzazione pone spesso questioni normative in ambito epistemologico: è possibile un'epistemologia naturalizzata? Così come spesso la filosofia morale e quella politica pongono questioni epistemologiche: che grado di certezza siamo in grado di attribuire a determinate norme?

Questa problematica, che in tale contesto è ridotta principalmente a discussioni epistemologiche, trova comunque sia in Rorty che in Habermas due autori che cercano in maniera originale di affrontare tutte le questioni aperte con il passaggio al nuovo paradigma della razionalità. Per Rorty è opportuno liberarsi del senso forte con cui siamo soliti servirci della nozione di verità. Questo perché essa è una nozione epistemica in maniera radicale, tende cioè a coincidere con la giustificazione perché non la può trascendere. Nei termini di Rorty essa è "l'irriconoscibile", mentre nel contesto dell'indagine e del dia-

---

<sup>(4)</sup> Relativamente alla dicotomia fatti/valori è importante ricordare l'apporto di Hilary Putnam che con il suo celebre *Reason, Truth and History*, Cambridge UP, Cambridge 1981 (trad. it. *Ragione, Verità e Storia*, Il Saggiatore, Milano 1985) ha contribuito in maniera decisiva al ripensamento di alcune pregiudiziali positiviste (si vedano in particolare i capp. IV e IX).

logo solo la giustificazione è “riconoscibile” (RORTY, *cit.*, p. 2). La nozione di giustificazione, rispetto a tutta una tradizione relativa a quella di verità, non pretende oltrepassare i limiti (culturali per Rorty) del contesto giustificatorio, non mira ad alcuna indipendenza o trascendenza. Come criterio decisivo per il funzionamento della pratica giustificatoria, Rorty pone il semplice superamento delle obiezioni, anche se poi, in nome di un fallibilismo radicale, sostiene un discrimine tra ciò che supera le obiezioni e ciò che è vero, un discrimine che serve ad eliminare la verità come obiettivo dell’indagine. Dietro questa strategia di Rorty vi è un impegno verso un’integrale riforma della filosofia in particolare e della cultura in generale, una riforma volta a rendere totale responsabilità agli umani e al contempo a delegittimare quelle che per lui sono forme deresponsabilizzanti di autorità non-umana, ovvero la Verità, la Realtà e l’Universalità, per Rorty dei surrogati filosofici dell’autorità divina.

L’attacco alla filosofia centrata sull’epistemologia tende ad impegnarci in un dialogo continuo e idealmente senza fine, in cui siamo responsabili per noi su ciò che in tale dialogo viene giustificato, e la libertà e l’ampiezza di questo dialogo costituiscono per Rorty l’autentico compimento della definizione kantiana di illuminismo, l’accoglimento totale e laico della nostra responsabilità, anche intellettuale, come maturità alla quale la nostra cultura deve aprirsi (5).

Habermas legge questa prospettiva rortiana come scaturente dall’abbandonare “l’intuizione realista, cui il mentalismo voleva rendere giustizia con il suo Specchio della Natura e la corrispondenza tra la rappresentazione e l’oggetto rappresentato” (J. HABERMAS, *Richard Rorty’s pragmatic turn*, in BRANDOM, *cit.*, p. 36) (6). Di seguito ha buon gioco nel mostrare come sia a partire da queste assunzioni che si generino peculiari affinità e divergenze in merito al tema della razionalità comunicativa. Subito riconosce come la svolta comunicativa operata da Rorty venga elaborata correttamente con lo stabilire che “l’autorità epistemica della prima persona singolare, che ispeziona i suoi stati interiori, sia rimpiazzata dalla prima persona plurale, dal ‘noi’ della comunità comunicativa di fronte alla quale ogni persona giustifica i suoi punti di vista” (*ibid.*). Di contro a questo rico-

---

(5) Il tema della responsabilità legato al decentramento dell’epistemologia è ben sviluppato da Robert Brandom (che è stato allievo di Rorty a Princeton) nella sua introduzione al volume precedentemente citato, in particolare pp. X-XI.

(6) Questo saggio di Habermas è stato pubblicato di recente in edizione italiana nel volume *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001, con il titolo *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, pp. 225-63.

noscimento Habermas evidenzia comunque che è solo “l’interpretazione empirista di questa nuova autorità che porta Rorty a comparare ‘la conoscenza’ con ciò che è accettato come ‘razionale’ in accordo agli standard delle nostre rispettive comunità” (*ibid.*). Questo rilievo di Habermas ha il merito di riuscire a mettere in risalto come ciò che è razionale per Rorty sia tale per fattori culturali interni a una particolare comunità: in Rorty la razionalità si configura come condizionata dalle credenze condivise di una cultura, e procede quindi massimizzando la coerenza di tale insieme di credenze, al fine di superare obiezioni e giustificare assunzioni di qualsiasi tipo che possono intrecciarsi nella nostra comunità. Rorty svuota il concetto di ragione dalle sue *caratteristiche formali e processuali*, finendo per subordinarlo alla sfera delle credenze, di cui invece *dovrebbe* essere il *discrimine* normativo. Sono le credenze condivise che *regolano* il processo di razionalizzazione. Questo *peso* del sistema di credenze condivise nei confronti della razionalità come ‘tribunale’ di validità di credenze e opzioni è senza dubbio la più chiara espressione dell’antiuniversalismo di Rorty. Habermas, che ha esaminato con precisione i *differenti* modi della razionalizzazione sociale, isolando *differenti* dimensioni della razionalità relative a *differenti* sfere cognitive, sa bene che postulare la razionalità internamente alla sfera delle credenze condivise, come fa Rorty, non solo disconosce queste tensioni tra diverse forme di razionalità, ma punta decisamente ad appiattare la razionalità sulle pratiche di giustificazione delle credenze.

Gli argomenti cui si appella Rorty sono invece di natura epistemologica, e in particolare legati al tema della verità. L’uso cautelativo (*cautionary*) di ‘vero’, per Rorty una delle sue tre determinazioni epistemiche principali – insieme all’uso elogiativo (*endorsing*) e a quello de-citazionale (*disquotational*)<sup>(7)</sup> – non solo implica uno ‘scarto perenne’ tra le nostre credenze ed eventuali attribuzioni di verità in senso metafisico, ma offre anche uno strumento concettuale in grado di portare all’estremo il carattere contestuale delle asserzioni nei contesti giustificatori. Per Rorty questo uso di vero “è utilizzato per mettere in contrasto uditori più o meno informati, quelli passati con quelli futuri” rappresentando un “punto di contrasto tra

---

(7) Cfr. *Pragmatism, Davidson and Truth*, in *Philosophical papers* vol. 1, Cambridge UP, Cambridge 1991; trad. it. *Il pragmatismo, Davidson e la verità*, in *Scritti filosofici I*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 171. Cfr. anche *Putnam and the Relativistic Menace*, in ‘The Journal of Philosophy’, 90, 1993, pp. 443-61; trad. it. *Putnam e la minaccia relativistica*, in *Il Neopragmatismo*, a cura di G. Marchetti, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 89-113, in particolare p. 111.

verità e giustificazione”, quello di ricordare ad ognuno che “possono esservi obiezioni [...] che non sono ancora venute in mente a nessuno” (R. RORTY, *Universality and Truth*, cit., p. 4). Lo scarto tra verità e giustificazione, così come si evidenzia mediante l’uso cautelativo dei predicati di verità, è necessariamente legato ad un’istanza di trascendenza del contesto giustificatorio. Rorty, che ha la palese intenzione di *dissolvere* tutte le nozioni che non servano a spiegare le nostre attività in termini di comportamento, linguistico e non, evidenzia che, mentre la pratica sociale del dare ragioni e quindi del giustificare assunzioni è sempre stata descritta come mirata al conseguimento della verità, sarebbe opportuno sostituire la verità (in questo caso una sorta di *giustificazione ultima*) con la *mera* giustificazione (ciò che con il perseguimento della verità al suo meglio si è riusciti ad ottenere). Questo equivale ad un *rifiuto netto* della pretesa di *trascendere i contesti culturali* che fanno da sfondo alle nostre conversazioni, e da presupposto alle nostre pratiche di giustificazione delle credenze.

Ciò che Habermas considera azzardato nel contestualismo di Rorty è che un’importante aspetto, “la nozione di validità incondizionata – è spazzato sotto il tappeto se la verità di una proposizione è concepita come coerenza con altre proposizioni o come asseribilità garantita” (J. HABERMAS, *Richard Rorty’s pragmatic turn*, cit., p. 40). A questa rivendicazione Habermas accompagna una sua osservazione sull’uso cautelativo dei predicati di verità per cui essi mostrerebbero che “con la verità delle proposizioni, noi connettiamo una pretesa incondizionata che punta al di là di tutta l’evidenza fruibile per noi” mentre d’altro canto “l’evidenza che consideriamo come sufficiente nei nostri contesti di giustificazione ci permette di sollevare pretese di verità” facendo sì che i due aspetti mostrino un’intima connessione tra verità e giustificazione che però evade la loro possibile identificazione (*ibid.*). Habermas trae questa conclusione dall’analisi della svolta linguistica che per lui conferma l’intuizione fenomenologica di Husserl per la quale siamo già sempre “in contatto” con le cose (*ibid.*). Questa considerazione, negli intenti di Habermas, rimarca l’intimo legame tra verità e giustificazione, che pertanto “non è una questione epistemologica”; infatti tale relazione “spiega il perché possiamo, alla luce dell’evidenza disponibile, sollevare una pretesa incondizionata di verità che mira al di là di ciò che è giustificato” (*ivi*, p. 41). La nozione di verità quindi assume per Habermas il ruolo di presupposto della giustificazione razionale in quanto tale; per Habermas ha senso la domanda: giustificato in base a che? Ma differentemente da Rorty giudica insoddisfacente la risposta relativa al nostro sistema di credenze condivise. In primo luogo

perché un contesto culturale è sempre legato a evidenze correlate al nostro mondo e al nostro ambiente che hanno a che fare con la sfera dell'azione e quindi della verità in quanto 'certezza comportamentale' (*behavioural certainty*)<sup>(8)</sup>. In secondo luogo, la verità è una nozione 'bifronte' (*Janus faced*), che, in veste di asseribilità garantita (*warranted assertibility*) è caratteristica dei contesti discorsivi<sup>(9)</sup>; è quindi difficile per Rorty appiattire verso la giustificazione *tout-court* questi differenti ruoli della nozione di verità (*ivi*, p. 44)<sup>(10)</sup>. Per Habermas la concezione della verità di Rorty (o, meglio, la sua 'eliminazione') è incapace di mediare tra questi ruoli differenti, a partire dalla pretesa di ridurre epistemologia e filosofia pratica come interne ad un medesimo contesto giustificatorio conversazionale legato al semplice superamento delle obiezioni. Rorty cerca infatti di ridurre un aspetto della nozione di verità all'altro, di comprendere entrambi nel regno del discorso; la giustificazione contestuale delle credenze diventa quindi normativa *anche* nei contesti d'azione.

---

(8) La verità come certezza comportamentale si caratterizza, in quell'ambito – della vita e della ricerca – che Habermas chiama 'mondo della vita', come presupposizione di una totalità di oggetti e significati dati, e soprattutto recepiti in modo non problematico poiché appartenenti ad un mondo che si presume oggettivo, poiché, in questo contesto, 'saltano via' i problemi metafisici ai fini dell'azione; la definizione di Habermas è la seguente: "Nella rete delle pratiche istituzionalizzate, pretese di validità sollevate implicitamente che sono state accettate contro un vasto retroterra di convenzioni intersoggettivamente condivise costituiscono i binari lungo i quali corrono le certezze comportamentali." (J. HABERMAS, *cit.*, p. 43).

(9) La verità intesa invece come asseribilità garantita contraddistingue le attribuzioni di verità in situazioni discorsive – la sua validità è cioè sottoposta alle argomentazioni che si presentano nel dialogo; così Habermas: "Nel movimento dall'azione al discorso razionale, ciò che inizialmente è ritenuto vero in maniera non problematica (*naively hold-to-be-true*) viene liberato dal metodo della certezza comportamentale e assume la forma di una proposizione ipotetica la cui validità è aperta per la durata del discorso." (J. HABERMAS, *cit.*, p. 43).

(10) Per quanto attiene al mutamento di prospettiva riguardante il tema della verità in Habermas, Raffaella Giovagnoli ha individuato punti di continuità tra le due prospettive e descrive la seconda (pragmatica) come l'approfondirsi della precedente (epistemica) in relazione 'critica' all'evoluzione contestualista dell'epistemologia post-analitica, e quindi ai lavori di Rorty e Michael Williams (*Unnatural Doubts*, Basil Blackwell, Oxford 1991). Il punto di partenza di Habermas rimane ad ogni modo immutato per entrambe le prospettive: il regno dell'azione è anche il regno della certezza, mentre quello del discorso è il regno delle ragioni, poiché offre un concetto di verità relativo al farsi discorso e tema dei disaccordi comunicativi o performativi che rendono problematiche le certezze del mondo della vita. Cfr. R. GIOVAGNOLI, *Habermas: agire comunicativo e Lebenswelt*, Carocci Editore, Roma 2000, in particolare pp. 86-93 e 169-78.

Per Rorty la questione si presenta comunque in termini differenti, in primo luogo perché la razionalità dell'agire è legata ai modi in cui ci descriviamo e a quelli in cui descriviamo il nostro comportamento e i suoi fini. In secondo luogo l'unico supporto normativo della razionalità diventa l'apparato di autodescrizioni (nei termini di Rorty i nostri vocabolari) di cui disponiamo per i nostri fini e quelli che ci procureremo per migliorare le nostre pratiche. Queste assunzioni hanno di certo il merito, dopo decenni di filosofia analitica 'barricata' nei dipartimenti<sup>(11)</sup>, di rimettere nelle mani dei filosofi statunitensi problemi della prassi attraverso problematiche linguistiche ed epistemologiche. Il problema però è un altro: se siamo normativamente indotti esclusivamente ad assolvere i nostri fini, gli scopi pragmatici del nostro agire tendono a dissolvere gli ideali normativi che la tradizione illuminista ci ha lasciato in eredità. Quando Rorty ci invita ad abbandonare la nozione di verità, poiché inutile e deresponsabilizzante, egli ci sta anche chiedendo di subordinare all'adempimento dei nostri compiti il giudizio sulla bontà di tali compiti (che sono quindi spesso culturalmente dati).

*In primis* è bene rilevare che la razionalità non è identificabile *tout-court* con lo strumentale assolvimento di compiti<sup>(12)</sup>. Ciò significa che la ragione non serve *esclusivamente* per il superamento delle obiezioni, ma anche che gli stessi scopi dell'impresa razionale, in qualsiasi campo, possono essere razionalmente *rivisti*. Se infatti la razionalità è solo articolazione interna all'assolvimento di determinati scopi, e se tali scopi costituiscono 'lo sfondo' su cui si dispiegano le varie forme di razionalizzazione, allora siamo tutti 'prigionieri' heideggerianamente dei nostri orizzonti di senso, e non sono molto sicuro di quanto *senso* potrebbe avere il parlare di razionalità in tale prospettiva antiumanista.

Rorty ad ogni modo sviluppa ulteriormente la sua linea attaccando la pretesa per cui 'tutti gli esseri umani desiderano la verità' come presupposto di un universalismo a lui di certo invisibile (R. RORTY, *Universality and Truth*, cit., p. 4), in quanto cela un'ambigua commistione di due pretese differenti, una per cui "tutti [...] desiderano

<sup>(11)</sup> Cfr. F. RESTAINO, *Filosofia e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein e McIntyre*, Angeli, Milano 1990, in particolare pp. 109-120.

<sup>(12)</sup> "Il fatto che non si possa ridurre la ragione stessa a un qualche insieme specifico di criteri dati in modo definitivo non comporta infatti la totale esclusione di un'accezione anche contenutistica e sostantiva del concetto di razionalità"; Cfr. R. LANFREDINI, *Teorie della razionalità e conoscenza scientifica*, in 'Paradigmi', n. 46, 1998, p. 64.

giustificare le loro credenze a qualcuno, sebbene non necessariamente a tutti” e quella invece per cui “tutti vogliono che le loro credenze siano vere”: per Rorty la prima pretesa è inconfutabile, la seconda al limite ‘dubbia’ (*ibid.*).

Svolte queste considerazioni Rorty prende di mira il fallibilismo di Habermas e prova a metterlo in contrasto con la sua concezione della verità. Le conseguenze sono che “in primo luogo, un mero fallibilismo non è ciò che vogliono i filosofi che sperano di rendere la nozione di verità rilevante” e che “in secondo luogo, tale fallibilismo non è [...] una caratteristica di tutti gli esseri umani” (*ibid.*). Per Rorty una mentalità fallibilista è una conquista culturale dell’occidente e non un’eredità del genere umano. Un’ulteriore conseguenza è data dal contrasto tra fallibilismo e scetticismo: questo perché il fallibilismo non ha niente a che fare con la ricerca di incondizionatezza e universalità, mentre “lo scetticismo sì” (*ibid.*). Secondo Rorty un fallibilismo coerente è solo uno che non mira ad ottenere più della contingente giustificazione delle credenze.

Rorty pone anche un problema più importante: la possibilità di trascendere i contesti culturali e di attribuire un ruolo normativo a tale trascendenza. L’idea controversa da cui parte è quella di una convergenza dell’indagine sull’unica verità, risalente a Peirce e sostenuta da Putnam, da Apel e (secondo Rorty) da Habermas. Rorty perentoriamente evidenzia il loro punto di vista per cui “l’idea di convergenza è costituita dai presupposti del discorso” e per cui “la ragione non può essere naturalizzata” poiché “la ragione è normativa e le norme non possono essere naturalizzate” (R. RORTY, *Universality and Truth*, cit., p. 6) <sup>(13)</sup>. Per Rorty, poiché questa strategia ha il merito di fare spazio al normativo senza l’antico obbligo “di corrispondere la natura intrinseca dell’Unica Realtà”, essa ha il vantaggio di accantonare alcune questioni metaetiche relative “all’esistenza di una realtà morale” cui far corrispondere i nostri giudizi (*ibid.*). Ma per Rorty siamo ancora lontani dall’obiettivo di trovare basi normative universali per la comunicazione, e tanto meno trascendenti la pratica giustificatoria.

Rorty attacca Habermas anche, e in modo ancor più diretto, relativamente alle pretese di universalità delle asserzioni in contesti comunicativi. Dire che le pretese di validità hanno “un momento tra-

---

<sup>(13)</sup> Queste ultime considerazioni citate da Rorty sono riprese dal celebre saggio antinaturalista (e soprattutto anti-quineano) di H. PUTNAM, *Why reason can't be naturalized*, in *Realism and reason, Philosophical papers* vol. 3, Cambridge, Cambridge UP, 1983.

scendente di validità universale [che] fa scoppiare in pezzi ogni provincialità” è per Rorty ambiguo e in tensione tra due differenti opzioni: quella di “difendere le [...] pretese di fronte ad altri uditori rispetto a quelli cui [...] [ci si rivolge] correntemente” e quella di “far scoppiare in pezzi la provincialità”, poiché ciò equivale a far correre assieme una ‘lodevole disposizione’ con una ‘vuota vanteria’ (*ibid.*). Per Rorty, Habermas si viene a trovare nella spiacevole situazione di non poter difendere ciò più di quanto non lo sia “il campione del villaggio nel pretendere di poter battere il campione del mondo” (*ibid.*). L’unica universalità *possibile* è da costruire con l’indefinita espansione del dialogo, infatti “l’accresciuta comunicazione tra comunità in precedenza esclusive prodotta da [...] contingenti sviluppi umani può gradualmente produrre universalità”; è invece difficile vedere come si possa riconoscere “un’universalità esistente in precedenza” (*ivi*, p. 17).

Habermas è ad ogni modo intransigente nel rivendicare che queste assunzioni di Rorty dipendono da una descrizione del ‘mondo della vita’ elaborata sulla scorta del modello giustificatorio-conversazionale di razionalità. Tale modello opera un livellamento categoriale che rende impossibile distinguere il ruolo ‘bifronte’ della nozione di verità differente, ma non privo di legami e relazioni, a seconda di contesti d’azione e discorsivi. Infatti “nel mondo della vita gli attori dipendono dalla certezza comportamentale” e quindi “devono avere a che fare con un mondo che si presume oggettivo” e perciò “operano con la distinzione tra credere e sapere” (J. HABERMAS, *Richard Rorty’s pragmatic turn*, cit., p. 49). Queste considerazioni conducono a sostenere che vi è “una necessità *pratica* di poter contare su ciò che riteniamo vero (*hold-to-be-true*) incondizionatamente” (*ibid.*). Per Habermas solo l’intreccio dei differenti ruoli del concetto di verità nei diversi contesti dell’azione e del discorso “può spiegare [...] perché una giustificazione di successo in un contesto locale punti in favore della verità indipendente dal contesto della credenza giustificata” (*ivi*, p. 48). Per tutte queste ragioni “il processo giustificatorio può essere guidato da una nozione di verità che *trascende la giustificazione* sebbene sia *sempre già operativamente effettiva nel regno dell’azione*” (*ivi*, p. 49). Secondo Habermas, poiché Rorty non negherebbe una connessione tra questi due regni (più che negarla la trasforma infatti in una ‘sintesi conversazionale’), egli “sarebbe anche d’accordo con lo stabilire una connessione tra le due prospettive” tra quella dei partecipanti nell’argomentare “che cercano di convincersi reciprocamente della correttezza delle loro interpretazioni” e quella dei soggetti d’azione “immersi nei loro giochi linguistici e pratiche”

(*ibid.*). Per Habermas Rorty dimostra una certa incoerenza tra la sua propensione ad eliminare il dilemma scettico, e il suo rifiuto della nozione di verità relativa ad un tipo di realismo del senso comune (*everyday realism*) privo di puntelli metafisici e relativo alla semplice certezza comportamentale nei contesti d'azione (*ibid.*). Il modello giustificatorio-conversazionale di razionalità propugnato da Rorty ha per Habermas la caratteristica di eliminare queste distinzioni categoriali a causa di un'istanza antirealista unita ad una antiscettica. Questa strategia di Rorty per Habermas non fa altro che creare una "miscela di una nell'altra di queste prospettive", una sintesi che crea più problemi di quanti risolve (*ibid.*).

Rorty è quindi costretto a proseguire per un'altra radicale opzione del suo pensiero: la naturalizzazione della ragione comunicativa come ricerca di una via differente per operare la sua sintesi conversazionale. Una via che giustifichi la pratica giustificatoria ad un livello di comprensione superiore: una spiegazione naturalistica di tipo darwiniano del comportamento verbale degli esseri umani come mirato ad un progressivo adattamento della specie all'ambiente mediante l'acquisizione di nuove e più efficienti credenze. L'aspetto più originale di tale naturalismo è l'identificazione della pratica giustificatoria come 'selezione naturale' delle credenze migliori (meglio giustificate in base ai nostri interessi).

2. *Le regole della comunicazione tra naturalizzazione e ideali regolativi.* – La relazione tra verità e comunicazione da un punto di vista normativo si pone come discrimine netto tra le prospettive di Rorty e Habermas. Questa divaricazione forte, internamente al tema della razionalità comunicativa, pone una questione cruciale circa la natura dell'ideale effettivamente presupposto nelle nostre conversazioni. Da un lato abbiamo la pretesa di Habermas per cui quest'ideale è la verità come 'argomento migliore' in una situazione comunicativa ideale, ovvero libera dal dominio. Dall'altra parte Rorty rinuncia esplicitamente ad identificare tale ideale con la verità, abbracciando un contestualismo dei vocabolari che ci lascia in mano niente più che differenti comunità di giustificazione, dissolvendo la nozione di verità nelle sue stesse componenti epistemiche.

Habermas, che in questo saggio ha abbandonato la nozione epistemica di verità, si è pronunciato in favore di un "realismo pragmatico" per cui la presupposizione di un mondo oggettivo oltrepassa le difficoltà scettiche tramite la tematizzazione, vista in precedenza, della nozione di verità come *certezza comportamentale*. Poiché co-

munque, sia la sua attuale prospettiva sia quella epistemica sostenuta in passato, sono riconducibili, come quella di Rorty, alla concezione di verità di Peirce, è necessario sondare consistenza e limiti di tale eredità. Sono tre le tesi che sotto questo profilo dominano la discussione, conducendola ad una situazione di *impasse*:

1. Abbandonate le vie dell'intuizione e dell'autocoscienza, l'epistemologia ha a che vedere con le inferenze segniche in una 'comunità di ricerca', inferenze che, nel lungo termine, *costituiscono* il continuo determinarsi della realtà (in un senso non idealistico poiché il linguaggio e la semiosi hanno natura intrinsecamente sociale e i loro contenuti sono pubblici). (*Writings of Charles Sanders Peirce*, Indiana UP, Bloomington, 5 voll., 1982-93, 2:213; 2:440) <sup>(14)</sup>.
2. L'attività umana, nel senso dell'indagine, è segnata da una convergenza (*in the long run*) verso la verità; la stessa verità diviene kantianamente il concetto limite, l'ideale regolativo che la guida e giustifica (pur svuotata delle sue caratteristiche noumeniche). (*Peirce. Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, a cura di M.A. Bonfanini, L. Grassi, R. Grazia, Einaudi, Torino 1980, p. 81).
3. Le credenze non sono più cartesianamente le immagini delle cose, e in generale materia di corrispondenza, quanto abiti d'azione per fronteggiare con successo l'ambiente. (*Collected papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1931-5, 5.12) <sup>(15)</sup>.

Analizzando le posizioni di Habermas e Rorty in relazione a queste tre tesi, risulta abbastanza evidente come entrambi sostengano la tesi (1) <sup>(16)</sup>, Habermas insieme a una versione 'morbida' di (2) e

---

<sup>(14)</sup> I saggi *Some Consequences of Four Incapacities* e *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man – Alcune conseguenze di quattro incapacità* e *Questions concerning alcune pretese facoltà umane* – compaiono in traduzione italiana nel volume C.S. PEIRCE, *Scritti di filosofia*, a cura di W.J. Callaghan, Cappelli, Bologna 1978, pp. 91-136.

<sup>(15)</sup> Nella prospettiva di Peirce la tesi (2) e la tesi (3) sono legate e tenute assieme dall'idea che l'evoluzione culturale, in quanto convergente verso la verità, sia costituita da teorie che si susseguono approssimandosi a quelle vere finendo con il costituire 'alla fine della ricerca' il concetto di realtà; cfr. R. FABBRICHESI LEO, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 33.

<sup>(16)</sup> Il cambiamento di prospettiva da parte di Habermas, relativamente al tema della verità, implica che la sua condivisione della tesi (1) di Peirce sia relativa solo ai contesti discorsivi sotto la deweyana denominazione di asseribilità garantita; ciò implica ulteriormente un rafforzamento della condivisione della tesi (2), che rispetto alla prospettiva epistemica sostenuta in precedenza, guadagna, principalmente nei contesti d'azione una forte presupposizione di un mondo oggettivo

Rorty con la versione 'forte' di (3). Questa è senza dubbio una delle differenze più marcate in relazione ai temi epistemologici e al tema della razionalità: entrambi si fermano alla tensione in cui si muove la posizione di Peirce, una posizione che dopo aver imboccato il sentiero semiotico e inferenziale per la razionalità comunicativa rimane impigliata da un lato verso istanze naturaliste (3) e dall'altro verso il carattere normativo dell'indagine (2). Arrivati a questa *impasse* Habermas e Rorty procedono per traiettorie separate.

Rorty estremizza la tesi (3) estendendo il carattere adattivo delle credenze a teorie e vocabolari, negando in più la tesi per cui l'evoluzione delle credenze costituisca un'approssimazione, nel lungo periodo, a quelle vere (e di qui anche (2), la tesi della convergenza); Habermas opta invece per l'abbandono di (3) e per un indebolimento di (2), rinunciando all'idea di convergenza nella versione metafisica, e slittando dal piano dell'idealizzazione peirceana della verità come obiettivo dell'indagine ad un piano procedurale per cui vengono idealizzate le proprietà formali e processuali del discorso.

Le opzioni in esame rimandano curiosamente a eredità culturali e filosofiche (e quindi anche a 'tradizioni interpretative') abbastanza palesi: Rorty sceglie la via di Dewey verso un pragmatismo naturalista con gli opportuni aggiustamenti dettati dalla svolta linguistica; Habermas segue gli ideali regolativi alla maniera di Kant e avverte la necessità di basi normative alla maniera francofortese.

Il dibattito odierno si situa in questa divaricazione di prospettive spesso descritta come divisione tra kantiani ed hegeliani, che Rorty presenta anche come divisione tra peirceani e deweyani. Autori come Apel, Putnam e Habermas sarebbero i classici 'kantiani' o 'peirceani', mentre autori come Rorty, Brandom e Davidson sarebbero invece tra i più illustri 'hegeliani' e 'deweyani'. I primi tengono fermo il carattere normativo dell'idealizzare proprietà e/o obiettivi dei processi epistemici e discorsivi; i secondi sono naturalisti e contestualisti (per naturalisti, in questo contesto, non si intendono coloro che come Quine vogliono sostituire la psicologia all'epistemologia, e neanche teorici di una 'seconda natura' culturale – di tipo neo-aristotelico – divisa da una biologica come John McDowell, ma

---

di supporto all'idea di convergenza. È quindi la distinzione tra contesti d'azione relativamente *non problematici* per quanto concerne la nozione di verità come certezza che guida l'agire e contesti discorsivi che di per sé costituiscono la problematizzazione del tema della verità con la loro apertura dialogico-argomentativa che Habermas, pur non sostenendo più una concezione epistemica della verità, mantiene in piedi le due tesi di Peirce su livelli però differenti.

coloro che spiegano il conoscere, il comprendere e l'intenzionalità in termini olistici ed evolutivi in senso darwiniano).

Le norme per i naturalisti sono sempre *interne* all'istituzione di un vocabolario e non ha quindi senso postularle come *esterne* e *tra-scendenti* il contesto pragmatico e comunicativo in questione. Le tesi 'forti' dei naturalisti sono in questo caso il coerentismo, il contestualismo, e, per Rorty e Brandom in particolare, l'antirappresentazionalismo e il conseguente rifiuto dell'istanza scettica (naturalmente in questo caso tale rifiuto è legato alla rinuncia del programma epistemologico meglio noto come ricerca della certezza di matrice cartesiana e alla tradizione fondazionalista ad essa legata).

Per i 'kantiani' è invece alquanto problematico porre le norme come interne a sistemi culturali e concettuali: che cosa decide del cambiamento di vocabolari se le norme sono interne e se non ve ne sono di esterne a decidere in maniera 'neutra' l'adozione di particolari punti di vista? Dov'è il supporto normativo in grado di farci da guida quali che siano le nostre credenze e i nostri schemi concettuali?

Per rispondere a questi interrogativi è necessario delineare un profilo della naturalizzazione della ragione di cui parla Rorty, cercando di evidenziare il modo in cui si cerca di salvaguardare le nozioni normative. Il problema del carattere, e del ruolo normativo di alcuni concetti è ormai al centro di diverse discipline filosofiche dall'etica alla filosofia politica, dalla filosofia del linguaggio a quella della scienza con notevoli punti di tangenza e d'intersezione con le scienze cognitive. La tendenza che oggi con insistenza muove verso la 'naturalizzazione' dei processi cognitivi e in generale dell'epistemologia (nelle due versioni che potremmo chiamare 'scientista' – le scienze naturali [come la psicologia comportamentista per Quine] sono in grado di spiegare la conoscenza e l'intenzionalità dall'analisi del soggetto conoscente su diversi livelli [psicologico, neurofisiologico, biologico...]; e 'darwinista' – la conoscenza e l'elaborazione teorica possono venire descritte e spiegate in termini evolutivi di adattamento all'ambiente) ha sollevato diverse polemiche da parte di coloro che insistono sul carattere normativo della ragione<sup>(17)</sup>.

Delle tendenze naturaliste è quella darwinista che ci interessa particolarmente, poiché, se ricondotte, alla maniera di Rorty, a sistemi

---

(17) Riguardo alla letteratura critica sul naturalismo edita in Italia, mi sono servito in particolare del volume a cura di E. AGAZZI e N. VASSALLO, *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Angeli, Milano 1998; del volume *Naturalismo e naturalizzazione*, Mercurio, Vercelli 1999, a cura di Diego Marconi e del saggio di N. VASSALLO, *Epistemologie naturalizzate*, in 'Iride' n. 30, 2000, pp. 259-79.

di riferimento culturali e concettuali, le norme hanno a che vedere esclusivamente con la coerenza interna e con il compito di regolare e sviluppare il funzionamento di tali sistemi<sup>(18)</sup>. Questo modello di naturalizzazione del normativo ha le sue ascendenze filosofiche nelle opere dell'ultimo Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*) e di Kuhn (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*) soprattutto per ciò che riguarda il rapporto tra norme e sistemi di riferimento. Wittgenstein si è chiaramente espresso relativamente al carattere costitutivo delle regole che seguiamo nelle nostre attività, perlomeno in tre sensi principali: 1) non vi è un gioco che non si giochi mediante *regole*; 2) l'immagine onnipervasiva del linguaggio generata dall'olismo semantico interpreta tutta l'attività umana come insieme di giochi regolati che si sviluppano a partire da, o comunque in relazione con, la nostra *forma di vita*; e 3) le regole dei giochi linguistici, seppur costitutive, determinano l'articolazione normativa *interna* di ogni singolo gioco. Il normativo per Wittgenstein era di carattere istituzionale, sociale, interno a particolari giochi e per nulla trascendente la dimensione prassiologica.

Su questa scorta Thomas Kuhn vedeva i 'paradigmi' come moduli di ricerca ed elaborazione teorica (culturali e storici) consistenti in un sistema concettuale di natura sia euristica che normativa, dove però i concetti euristici e normativi erano interni al particolare paradigma storico: la rottura epistemologica, il cambiamento da una matrice disciplinare ad un'altra spesso sono risultati essere il mutamento stesso dell'intelaiatura concettuale con cui avvicinarsi ad un problema scientifico. Il punto fondamentale della questione è che un importante cambiamento culturale come una rivoluzione scientifica mostra delle discontinuità relativamente alle nozioni normative e metodologiche nell'indagine: è difficile, a questo livello di analisi,

---

(18) Relativamente al tentativo naturalistico di Rorty, mi pare utile riportare una tesi di Alessandro Pagnini: "Una naturalizzazione dell'epistemologia diventa un compito relativamente facile quando si assuma un'accezione riduzionista, o fisicalista, o eliminativista della scienza, o in cui le scienze naturali rivestano almeno un ruolo "paradigmatico" [...] rispetto a quelle umane [...]. Diventa invece problematica quando si assuma un pluralismo metodologico e ontologico e quando, come sembra fare l'ultimo Rorty, non si conferisca alle scienze e addirittura a ciò che è "cognitivo" alcun valore onorifico rispetto all' "asseribile garantitamente" o all'"accettabile al termine di una conversazione". In tal caso, naturalizzare significa solo essere contro l'epistemologia tradizionale e il suo trascendentalismo; e quello che viene dopo non sono [...] soltanto le scienze, ma anche il senso comune, qualsiasi cosa sia frutto di una ricerca mirata al consenso [...], e alla fine anche la persuasione retorica". Cfr. *Il naturalismo in epistemologia*, in *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, cit., pp. 176-7.

contestare una certa efficacia alle argomentazioni volte a storicizzare e contestualizzare le nozioni normative.

Ad un livello più generale le cose però cambiano: se proviamo a domandarci il significato dei termini scienza e conoscenza, perlomeno nei loro significati tradizionali, ci accorgiamo che in questi concetti è presupposto un ideale regolativo che permane al di là di tutti i cambiamenti metodologici e concettuali: il conseguimento di conoscenze ‘certe’ e credenze ‘vere’, al limite ai fini dell’indagine e della pratica. Domande come: “il cambiamento di paradigma è stato fruttuoso?” presuppongono che anche cambiamenti di tal sorta siano relativi a, e motivati da, un ideale regolativo come ad esempio la verità, la razionalità o la validità incondizionata. Il problema è ora un altro: possono le nostre attività sussistere e proliferare anche *senza* un ideale di questo tipo?

Questo è il terreno nel quale Richard Rorty ha lanciato la sua sfida antiplatonica e antikantiana. Rorty cerca di sostituire una nozione naturalizzata di razionalità ad una normativa in senso universale ed illuministico. Lo stesso ideale della verità viene sepolto come residuo logocentrico della metafisica platonica. A questi ideali regolativi e normativi (che è conveniente chiamare concetti normativi ‘esterni’, poiché esterni all’insieme delle indagini particolari) Rorty vuole contrapporre un ideale differente, ispirato alla teoria evoluzionista di Darwin, allo storicismo di Hegel e al modo di considerare le credenze di Bain e Peirce: il successo adattivo degli strumenti concettuali come progresso delle nostre pratiche sociali e linguistiche e quindi della razionalità. La razionalizzazione, in questa prospettiva è un processo *in fieri*, guidato da una teleologia immanente di tipo evolutivo: non si cerca più un progresso verso la razionalità in sé (come per gli illuministi), ma la razionalità è l’insieme perennemente in mutamento delle nostre pratiche che si determina storicamente mediante il loro perfezionamento.

I canoni che regolano la razionalità, di conseguenza, non sono più fissi ed intrinseci ad una struttura permanente della ‘mente’, e nemmeno ad una struttura permanente della realtà: sono invece contingentemente istitutivi e regolativi delle nostre attività. Questo ‘privilegio’ normativo delle prassi effettive sulla valenza degli ideali kantiani, oltre che dalla tematica del seguire una regola in Wittgenstein, viene supportato e corroborato, nella prospettiva di Rorty, dalle eredità quineane della filosofia analitica: l’olismo semantico, l’indeterminatezza della traduzione, e la critica all’analiticità. È di enorme rilievo anche il percorso teorico che Davidson ha svolto nel coniugare Wittgenstein e Quine con le tesi sull’impossibilità degli schemi concettuali rigidi e alternativi e l’adozione di un coerentismo

e di un contestualismo che, sempre per Rorty, seppelliscono la nozione di verità sotto il peso contingente delle nostre pratiche di giustificazione delle credenze.

Nel dettaglio i confini del discorso regolato sono per Rorty i 'vocabolari', tramite i quali è possibile classificare e identificare le nozioni normative interne ad essi come contingenti e storiche. In questa prospettiva i vocabolari costituiscono gli orizzonti discorsivi in cui un insieme di credenze è regolato da a) vincoli di coerenza interna, b) uno scopo pragmatico preposto, e c) una dialettica interna, di natura olistica, di autoperfezionamento sempre a fini pragmatici (si pensi agli sviluppi del 'paradigma newtoniano' nella fisica o anche all'evolversi della teoria quantistica) (19). I vocabolari, in parole semplici, inquadrano e identificano le *regole d'uso* dei termini che adoperiamo nei *contesti in cui* li adoperiamo.

Queste unità di misura del contestualismo di Rorty costituiscono, unitamente all'adozione del modello di razionalità giustificatorio-conversazionale, il punto di contrasto con l'ideale normativo della tradizione kantiana in nome dell'ideale pragmatico-evolutivo del suo approccio 'naturalistico' (20). Ciò che caratterizza tale prospettiva da un punto di vista normativo è la dimensione interna ai vocabolari, quella che ci è permessa sulla scorta delle descrizioni di cui disponiamo. L'unica norma *trascendente* i vocabolari è il successo adattivo in base a cui li generiamo: ciò pone dei quesiti di una certa rilevanza come ad esempio il problema dello *status* da accordare a tale concetto normativo, che paradossalmente può essere considerato anch'esso un ideale regolativo (ad ogni modo contenutisticamente *poco determinato*). Rorty sarebbe in grado di aggirare questa obiezione con facilità, sostenendo che la funzione di tale ideale è semplice-

---

(19) Il concetto di vocabolario in Rorty è ispirato alla nozione di paradigma utilizzata da Thomas Kuhn, allargata e generalizzata a tutte le altre aree della cultura; un vocabolario è quindi un insieme di credenze, standard, e procedure condivise nei vari ambiti disciplinari dai ricercatori; cfr. R. RORTY, *La scienza della natura è un genere naturale?*, in *Scritti filosofici*, I, cit., pp. 61-81, in particolare pp. 63-4.

(20) Relativamente alla validità delle nozioni di verità e oggettività come ideali regolativi alla maniera di Kant rimando alla posizione di Paolo Parrini che nel suo *Conoscenza e realtà. Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Roma-Bari 1995, opera un tentativo di recupero degli ideali kantiani, moderandone la rigidità con aperture contestuali in una prospettiva che si pone, a livello epistemologico, in dialogo tra i vecchi progetti positivisti e la nuova filosofia della scienza. Gli ideali regolativi sono qui visti come unitari ed 'elastici', capaci quindi di determinarsi lungo l'evolversi del processo storico. In particolare si veda il cap. VI, *Verità, oggettività e metafisica*, pp. 169-200.

mente *costitutiva* e non regolativa dei nostri orizzonti discorsivi. Ad ogni modo Rorty ritorna nel medesimo *deficit* di razionalità in cui lo poneva la critica precedente relativa ad una semplicistica ed irragionevole assimilazione di ragione e strumentale assolvimento di compiti; se siamo infatti guidati *solo* dall'ideale adattivo, allora siamo privi di strumenti per una *critica razionale* dei nostri fini (ciò che contenutisticamente intendiamo come ideale adattivo), un'opzione che quindi anche da questo punto di vista riduce la razionalità a semplice *articolazione interna* delle nostre attività.

3. *Habermas versus Rorty: idealizzazioni, naturalizzazione e spazio delle ragioni.* – Habermas legge Rorty come un tentativo radicale di fuoriuscita dalla metafisica, un tentativo che vuole radicalizzare in questo senso la svolta linguistica fino a dissolvere *ogni* trascendenza. Per Habermas la strategia di Rorty è viziata da una comprensione antirealista della conoscenza e mira a provare “che la filosofia analitica rimane prigioniera dell'incantesimo della metafisica contro cui si batte” (J. HABERMAS, *Richard Rorty's pragmatic turn*, cit., p. 34). Ma al di là di quello che è l'obiettivo forte del pensiero di Rorty, ciò che maggiormente turba Habermas è la constatazione per cui “diversamente da Putnam, [...], Rorty non vuole prendere in considerazione [...] [i] processi di apprendimento con il concedere che le pratiche di giustificazione siano guidate da un'idea di verità che trascende il contesto giustificatorio in questione” (*ivi*, p. 45). Secondo Habermas, Rorty “rigetta completamente l'idealizzare concetti limite”, ma, oltre a ciò, “interpreta la differenza tra giustificazione e verità in modo tale che un parlante sia preparato in principio a difendere i suoi punti di vista non solo qui ed ora ma anche di fronte ad un altro uditorio” (*ibid.*). Per Habermas questo è ancora coerente con la lodevole intenzione di Rorty di puntare ad un'espansione indefinita del dialogo, e infatti ciò che sembra turbarlo non è il rifiuto rortiano delle idealizzazioni. Ad esempio, la strategia di Rorty per cui tutte le idealizzazioni si neutralizzano ‘dovendo’ partire da qualcosa di familiare – “solitamente esso è ‘noi’, cioè, la comunità con cui siamo familiari” – per Habermas è una buona obiezione per Putnam, aggirabile invece dalla sua posizione (*ivi*, p. 46). Infatti per Habermas l'idealizzazione delle condizioni di giustificazione non deve avere come punto di partenza le “intime caratteristiche della propria cultura” ma, più ragionevolmente può partire dalle “caratteristiche formali e processuali del discorso”, caratteristiche che si possono “trovare in tutte le culture” (*ibid.*). Dopo questa difesa della propria via all'idealizzazione, prende in esame il ‘naturali-

smo' di Rorty. Habermas parte subito con un breve passo che coglie in maniera chiara e sintetica la logica della posizione di Rorty:

Nel perdere l'idea regolativa di verità, la pratica della giustificazione perde quel punto di orientamento per mezzo del quale gli standard di giustificazione vengono distinti dalle 'norme consuetudinarie'. Rendere la pratica della giustificazione una questione sociologica significa una naturalizzazione della ragione. (*ivi*, p. 51).

Secondo Habermas questa naturalizzazione presenta delle serissime difficoltà, in primo luogo perché “senza un punto di riferimento alla verità o alla ragione, [...] gli stessi standard non avrebbero più alcuna possibilità di autocorrezione” e di conseguenza “sarebbero privati dello stato di norme capaci di essere giustificate” (*ibid.*). In secondo luogo, “sotto questo aspetto, esse non sarebbero più neanche norme consuetudinarie” ma “*niente più* che fatti sociali”, e questo anche se pretendessero “una validità ‘per noi’, la comunità di giustificazione rilevante” (*ibid.*). Ma se si vuole salvaguardare la pratica della giustificazione e “il carattere normativo” del predicato ‘razionale’, “gli standard di razionalità validi per noi devono essere, se non giustificati, allora al limite spiegati” (*ibid.*).

Questo è il motivo, secondo Habermas, per cui Rorty “si ritira in una descrizione naturalistica degli esseri umani come organismi che sviluppano strumenti per adattarsi ottimamente al loro ambiente con lo scopo di soddisfare i loro bisogni” (*ibid.*). Ancora, la dimensione normativa presente nella prospettiva di Rorty “dà espressione meramente al fatto che le operazioni intelligenti siano funzionali alla preservazione di una specie che, tramite l'agire, deve ‘affrontare’ la realtà” (*ibid.*). Il problema in questo naturalismo è che ‘ironicamente’ sembra abbandonare un tipo di oggettivismo in favore di un altro: abbandona l'oggettivismo “della realtà rappresentata” in favore di quello “della realtà strumentalmente dominata” (*ibid.*). Con questo Habermas non intende affermare che sia cambiata “la direzione dell'aderenza per l'interazione tra gli esseri umani e il mondo”, quanto piuttosto mettere in evidenza il fatto che “rimane immutato [...] il punto di riferimento di un mondo oggettivo come totalità di tutto ciò che possiamo ‘rappresentare’ in un caso, o con cui dovremmo ‘avere a che fare’ nell'altro” (*ibid.*). Anche da questo punto di vista ritorna il medesimo problema della posizione di Rorty: un naturalismo che interpreta la relazione tra ‘noi’ e la realtà in termini di manipolazione strumentale – linguistica e pratica – ai fini di un sempre migliore adattamento, evita la discussione razionale in merito alla bontà di tali fini, proteggendo le valenze strumentali del no-

stro agire mediante una descrizione di tali scopi dell'attività umana come *'culturalmente'* e *'naturalmente'* dati.

Rorty giunge comunque per mezzo di un peculiare percorso a mettere da parte gli ideali regolativi e quindi ad abbracciare la naturalizzazione. Il primo passo di tutto il suo discorso è senza dubbio il rifiuto categorico della teoria della verità come corrispondenza. Dato questo rifiuto, le nostre asserzioni non corrispondono né veicolano 'dati di fatto', ma ci relazionano, entro il sistema di credenze espresso nel nostro vocabolario, agli oggetti dell'esperienza quotidiana in una maniera puramente causale – i vocabolari permettono particolari relazioni semantiche e pratiche tra gli esseri umani e il loro ambiente. Per relazioni causali Rorty intende delle connessioni semantiche relative a contesti culturali specifici (le nostre credenze e le nostre attività), che partono dallo sviluppo di metafore generatrici di nuovi significati e modi di parlare e agire <sup>(21)</sup>.

Al rifiuto della corrispondenza si deve inoltre aggiungere per conseguenza logica (non sono in molti per la verità che la pensano così) il rifiuto di considerare la conoscenza come accurata rappresentazione della realtà. Questi due rifiuti costituiscono i motivi per cui Rorty nega la tesi di Peirce sulla convergenza *'in the long run'* nell'indagine: viene a mancare il modo d'essere in sé della realtà su cui convergere.

Contro Habermas, Rorty estremizza questa tesi per creare un contrasto con l'idealizzazione delle proprietà formali e processuali del discorso: dati i precedenti rifiuti, "è difficile pensare allo spazio delle ragioni come finito e strutturato" (R. RORTY, *Universality and truth*, cit., p. 12). Per negare in maniera consistente la possibilità sia di una convergenza nell'indagine, che di uno spazio delle ragioni 'finito e strutturato' (in questo caso la possibilità di una convergenza discorsiva superiore ad un mero accordo – una situazione comunicativa ideale) Rorty spiega il suo antirappresentazionalismo alla luce dell'epistemologia 'esternalista' di Davidson <sup>(22)</sup>. Il punto di partenza è, per

---

<sup>(21)</sup> Cfr. i saggi *Solidarietà o oggettività?*, *Suoni non familiari: la Hesse e Davidson sulla metafora*, *Il pragmatismo*, *Davidson e la verità*, e *Testi e blocchi di elementi*, tutti contenuti in *Scritti filosofici*, I, cit.

<sup>(22)</sup> Cfr. D. DAVIDSON, *Epistemology externalized*, in 'Dialectica' (1991), 45 (2-3), p. 195 ss., L'esternalismo si configura come modello epistemologico triangolare: come condizioni per il raggiungimento della verità abbiamo un soggetto di credenze e desideri al primo vertice, un mondo non umano di stimoli causali (distali e non prossimali) al secondo, mentre al terzo abbiamo uno o più interlocutori testimoni dell'uso sociale (e quindi corretto) dei significati componenti le nostre credenze tale da permettere l'intesa comunicativa.

Rorty e Davidson, l'impossibilità di "mettere in contrasto 'essere in contatto con una comunità umana' con 'essere in contatto con la realtà'" (*ivi*, p. 16). La pretesa di Davidson per cui non c'è "linguaggio senza triangolazione" significa che è impossibile avere un linguaggio e delle credenze "senza essere in contatto con una comunità umana e una realtà non umana", cosicché "non c'è possibilità di accordo senza verità, né verità senza accordo" (*ibid.*). Rorty si è soffermato su questo punto anche nella successiva replica ad Habermas (R. RORTY, *Response to Jurgen Habermas*, in BRANDOM, *cit.*, pp. 56-64). In particolare Rorty sottolinea come "il naturale spazio delle ragioni è per gli argomenti ciò che l'intrinseca natura della realtà è per le asserzioni", ma, "se le credenze sono abiti d'azione", allora "un ideale regolativo [il consenso idealmente razionale] è poco necessario quanto l'altro [la corrispondenza con la realtà]" (*ivi*, p. 60). In particolare l'idea di un tale spazio delle ragioni strutturato è per Rorty "una reliquia dell'idea per cui la verità consiste nella corrispondenza all'intrinseca natura delle cose" (*ibid.*). Questo argomento di Rorty non è ad ogni modo così probante e conclusivo come pretende poiché presuppone che Habermas sostenga la tesi per cui vi sia una struttura permanente e astorica della comunicazione a cui i parlanti debbano sottostare nell'agire comunicativo. Il semplice esame delle differenti modalità di discorso relativo alle contingenti e storiche modalità di agire razionale e comunicativo svolto da Habermas, mostra come egli sia in realtà immune da questo tipo di critica.

Rorty comunque porta avanti ancora un suo altro caratteristico tipo di argomentazione: "dovremmo abbandonare la strategia Kant-Peirce-Apel di trovare idee regolative come surrogati per l'autorità di qualche potere non umano, in questo caso con il sostituire alla metafisica la filosofia trascendentale" (*ibid.*). Habermas si sottrae però al peso frontale di quest'argomentazione rortiana a causa dell'accezione debole e 'procedurale' in cui porta avanti le sue istanze idealizzanti – è piuttosto efficace riconoscere come l'idealizzazione di proprietà formali del discorso pone i soggetti agenti e i parlanti nella prospettiva di *partecipanti*, che in quanto tali, a causa dell'*universalità* dell'interesse all'intesa, si pongono come *partners* alla pari dissolvendo (o tendendo a farlo) il peso di qualsiasi autorità si ponga in contrasto alle istanze *critiche* della ragione comunicativa.

La posizione di Rorty pone ad ogni modo una questione molto seria e problematica nell'ambito della razionalità e della giustificazione razionale. I contesti culturali e discorsivi – nei termini di Rorty i 'vocabolari' – in cui siamo immersi nelle nostre attività, pongono delle palesi difficoltà per il tentativo di individuare nozioni normati-

ve in modo sostantivo al di fuori di essi; qual è il punto d'appoggio normativo – se c'è – in grado di risolvere in maniera 'razionale' la questione relativa al vocabolario da adottare? Rorty si trova *ancora* 'sotto scacco' nei confronti di questo problema <sup>(23)</sup>.

Per quanto riguarda Habermas, questa discussione ha evidenziato il lato problematico dello status di universalità da attribuire alle credenze che si affermano nella discussione razionale. Il problema, sul quale Rorty ha da sempre posto con insistenza l'accento, può comunque essere agevolmente superato, per quanto riguarda l'uso del predicato 'universale', legando il fallibilismo procedurale di Habermas con quello tipico della razionalità scientifica post-positivista (non diverso da quello di Rorty): un fallibilismo che accetta come contingente e storicamente delimitato (anche solo in via ipotetica) il carattere attualmente universalizzabile delle nostre teorie e credenze, e non solo quindi relativo alle procedure adottate. Per ciò che riguarda l'universalità come ideale normativo valgono invece i rilievi messi in evidenza precedentemente, cioè, se il nostro obiettivo è l'intesa, allora sarà difficile, nella prospettiva di partecipanti, intenderci senza porre l'universalità tra i criteri che determinano la razionalità del consenso eventualmente ottenuto.

---

<sup>(23)</sup> Già in una polemica dei primi anni novanta, con Hilary Putnam, Rorty aveva tentato di dare una risposta in positivo relativamente ai criteri per la valutazione dall'esterno dei vocabolari da adottare in vista di scelte o cambiamenti concettuali. La proposta consisteva nel selezionare i vocabolari in base ai criteri dettati dai valori e dagli interessi presenti nella comunità mediante un mutuo scambio di natura olistica: i nuovi vocabolari vengono proposti e nel caso adottati in accordo con gli standard già presenti nella comunità, ma al pari possono a loro volta modificare gli stessi valori e interessi precedenti. Questa proposta ha il difetto di non riuscire a sottrarre i criteri normativi esterni ai vocabolari ad una certa circolarità tra questioni esterne e questioni interne, rendendo quindi consistenti le critiche di Putnam relative ad una certa incapacità della posizione di Rorty di discriminare criteri normativi validi ai fini di una scelta razionale tra alternative concettuali in conflitto o necessitanti riforme. Cfr. R. RORTY, *Putnam e la minaccia relativistica*, cit., pp. 105-6; per le critiche di Putnam si veda il volume *Realism with a human face*, Harvard UP, Cambridge 1990 (trad. it. *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995), in particolare le pp. 131-2 dell'edizione italiana.