
DIALOGO, SCIENZE E VERITÀ

Una critica alla teoria della verità di Jürgen Habermas

Sebastiano Ghisu

Il concetto di verità è un campo di battaglia. Esso ha costituito lo spazio di lotte incruente, dibattiti, polemiche. Riflesso, talvolta, di conflitti aspri e violenti che altrove mietevano vittime e generavano carnefici.

Quella battaglia sembra tuttavia cessare, o forse è già cessata, senza che vi siano né vinti né vincitori, senza l'efficacia di un accordo che sancisca il raggiungimento di un avvenuto consenso.

Le forze in campo paiono piuttosto aver esaurito le proprie energie o utilizzare delle armi ormai usurate dal tempo. E ciò, nonostante siano state costantemente riparate o rinnovate di continuo.

Ma è forse lo stesso campo di battaglia che sta per subire un rivolgimento tellurico che ne trasformerà completamente i contorni geografici. Di quella battaglia rimarranno forse delle tracce, certo utili e preziose, che spetterà agli archeologi riportare alla luce.

Non siamo tuttavia ancora arrivati a questo, se ci arriveremo. Chi del resto, già un secolo fa, annunciava una nuova geografia, si limitò a percorrere quella vecchia, partecipando attivamente alla battaglia ed anzi fondando un nuovo esercito, o forse rifondandone uno vecchio che, anziché affermare la verità della verità, ne sosteneva la falsità o l'arbitrarietà o la casualità... La battaglia sembrò addirittura inasprirsi ulteriormente.

Che forse essa sia allora inevitabile (pur nella sua attuale configurazione)? Che essa rappresenti il luogo nel quale l'attività filosofica non può non sfociare? Che insomma, fuor di metafora, qualunque posizione in filosofia implichi una teoria della verità?

Comunque sia, e io non penso che sia così, non manca oggi chi, quella battaglia, intende ancora combatterla – e non si tratta solo di archeologi. Non manca chi continua a proporre il problema della verità, o meglio, la verità come problema. Ci riferiamo in particolare a Jürgen Habermas. Alla sua teoria della verità vogliamo dedicare le riflessioni che seguono.

1.
*Precisazioni
preliminari*

La teoria della verità di Habermas fu formulata inizialmente, in forma compiuta, in un saggio apparso nel 1972¹ e ribadita tuttavia, esplicitamente o meno, nei lavori successivi². Tale teoria è, nella sua stessa autorappresentazione, di tipo consensualista³ e attribuisce in questo senso al dialogo una funzione determinante (pur facendo un uso estremamente parsimonioso di tale espressione e utilizzando piuttosto i concetti di discorso o comunicazione).

Il fine della teoria di Habermas non consiste nel giustificare la legittimità o superiorità delle verità esistenti (per esempio di quelle scientifiche), quanto piuttosto nel fornire una garanzia alla possibilità della verità, o meglio alla possibilità che vi sia una forma di consenso in grado di produrla. Non ogni consenso è autentico e produttore di verità, non ogni dialogo è condotto razionalmente o strutturato in modo tale da produrre verità. Non ogni dialogo, dunque, ha la sua verità (ciò allontana effettivamente Habermas dall'esistenzialismo), né del resto la verità precede il dialogo (è ciò che lo allontana da quella che potremmo chiamare la tradizione platonica, o del Socrate platonico).

Perché il dialogo sia razionale e l'esito autentico si debbono rispettare determinate condizioni interne (ciò che Habermas chiama la logica pragmatica), esterne (l'autonomia del dialogo da qualsiasi condizionamento esterno) e, per così dire, di confine (l'eguaglianza reciproca dei partecipanti in relazione al sapere ed al potere).

È dunque vero quell'enunciato su cui si riversa il consenso dei partecipanti al dialogo, ma solo se questo è condotto razionalmente ed è libero da costrizioni che non siano quelle imposte dalla migliore argomentazione (quella ritenuta evidentemente tale dai partecipanti, o meglio dal sistema linguistico cui essi appartengono).

D'altra parte la teoria della verità di Habermas non intende proporsi solamente come modello di spiegazione della verità scientifica, ma presentarsi come teoria che spiega la presenza di verità – o meglio la possibilità della sua presenza – in tutte le varie forme di interazione comunicativa. Questa pretesa è inevitabile, mi pare, se ci si pone nella prospettiva consensualista. Infatti se, in termini generali, è definibile come vero ciò su cui regna consenso, viceversa, tenendo presente che il consenso non regna solo nell'ambito del lavoro scientifico, ciò su cui regna consenso, soddisfatte certe condizioni, è definibile come vero. La categoria di verità ha insomma un uso quotidiano e non è certo prerogativa della comunità degli specialisti⁴. Certamente, se si assumono i parametri proposti da Habermas, non tutte le verità sono vere e il consenso con cui sono state ottenute autentico (e forse nessuna di esse lo è: è una possibilità che la teoria di Habermas implicitamente non esclude).

Il fine del saggio di Habermas è per l'appunto quello di fornire i criteri che rendano possibile distinguere il consenso autentico da quello fasullo e dunque, innanzitutto, il dialogo condotto razional-

mente – o fondatamente – da quello di converso eterodiretto o svolto attraverso delle argomentazioni infondate, cioè non riconducibili o non adeguatamente ricondotte a quelli che sono i fondamenti stessi dell'interazione comunicativa.

Va inoltre ricordato che Habermas ricerca un fondamento non solo al consenso da raggiungere sul piano cognitivo, ma anche a quello da raggiungere sul piano morale. Quanto egli affermerà in relazione alla verità varrà anche, *mutatis mutandis*, in relazione al concetto di giustizia⁵. Noi tuttavia limiteremo rigorosamente la nostra analisi al piano cognitivo e quindi alla teoria della verità in senso stretto. Di questa non verificheremo del resto solo la consistenza interna: ne valuteremo proprio le implicazioni relative alla sua capacità di spiegare l'effettivo prodursi delle "verità" scientifiche. Giacché, se essa non è in effetti coestensiva con la teoria della scienza, non di meno la comprende.

La "mano guidoniana", sul cui palmo Guido d'Arezzo riproduce la scala musicale



Tuttavia, prima di operare una ricostruzione analitica della teoria habermasiana della verità mi pare necessario mettere previamente da parte alcuni possibili fraintendimenti:

1. Con "teoria della verità" intendiamo non ogni presa di posizione sul concetto di verità, quanto quella teoria che formula dei criteri universali e tra-

scendentali (comunque intesi) in base ai quali distinguere a priori tra il vero e il falso.

2. Non è detto che una teoria epistemologica implichi necessariamente una teoria della verità. Opera semmai esplicitamente una ricostruzione del funzionamento delle pratiche scientifiche, senza dover giudicare, al livello che gli è proprio (che è appunto quello ricostruttivo, epistemologico), la verità o falsità dei loro risultati (per poterlo fare deve fuoriuscire dal proprio livello – cessare d'essere epistemologica – ed inoltrarsi nel campo epistemico)⁶. Quindi:

3. la rinuncia alla teoria della verità (o all'uso filosofico di tale categoria) non significa porre sullo stesso piano le teorie scientifiche, ovvero le teorie conoscitive considerate tuttora tali, e le teorie che esse hanno rigettato. La difesa della scienza (ammesso che essa abbia bisogno di difendersi e ammesso che la sua difesa possa svolgersi al livello epistemologico) non abbisogna di una teoria della verità e questa anzi, se non fa proprio un buco nell'acqua, pone alla ricerca scientifica più vincoli di quanto non offra invece degli stimoli.

2. Verità e adeguatezza

Abbiamo già sottolineato come il dialogo rappresenti secondo Habermas lo spazio di costituzione della verità. Questa va dunque intesa come «una pretesa di validità che noi associamo ad enunciati nel momento in cui li asseriamo» (WT 129). Le asserzioni constatano qualcosa del mondo oggettivo (Habermas le definisce atti linguistici constatativi)⁷. «Nel momento in cui asserisco qualcosa sollevo la pretesa che l'enunciato che asserisco sia vero» (WT 129). Evidentemente questa mia pretesa può essere contestata, o comunque “problematizzata”. Ed è a questo punto – e solo a questo punto – che sorgono problemi di verità⁸. La pretesa di verità inclusa nell'enunciato dev'essere messa in discussione. Habermas

chiama *discorso* quella «forma di comunicazione argomentativa che assume come oggetto pretese di verità divenute problematiche al fine ricercarne la fondatezza [*Berechtigung*]» (WT 130).

Va tuttavia precisato che, affinché il discorso sia tale e compia la sua funzione fino in fondo, è necessario che nello svolgerlo si fuoriesca «in una certa misura dai contesti d'azione e d'esperienza» (WT 130 sg.). Vale a dire devono essere scartati tutti i motivi «tranne quello della disponibilità cooperativa all'intesa» (WT 131). In altri termini il discorso deve godere di completa autonomia, cioè deve servire esclusivamente l'intesa possibile, la ricerca della fondatezza o meno degli enunciati asseriti. In caso contrario l'intesa raggiunta sarà, dal punto di vista della teoria della verità, fasulla o distorta (per quanto funzionale a determinati contesti d'azione).

Come si vede la verità di un enunciato coincide con la possibilità che se ne ha di fondarlo. Ma la fondazione è autentica se il discorso è libero da condizionamenti esterni. Habermas può dunque affermare: «chiamiamo veri gli enunciati che siamo in grado di fondare» (WT 136).

Per distinguere gli enunciati veri da quelli falsi va assunto come riferimento «il giudizio di tutti gli altri con cui posso dialogare. [...] La condizione della verità degli enunciati è il potenziale accordo di tutti gli altri» [...]. La verità di una proposizione significa la promessa di raggiungere un *consenso ragionevole* su quanto detto» (WT 136 sg.; *corsivo mio*).

Ora, prendendo in considerazione le condizioni che rendono un consenso ragionevole (le riporteremo più in là, per ora ci limitiamo alla loro analisi formale), sorge inevitabilmente un'antinomia: esse non possono che essere ottenute consensualmente e così le condizioni delle condizioni e le condizioni delle

condizioni delle condizioni, in un regresso infinito. In altri termini il consenso non è mai fondato se non sul consenso medesimo. In tal senso esso è sempre infondato e, dato che un accordo è ragionevole quando è fondato, l'accordo sempre irragionevole (perlomeno non siamo in grado di stabilirne la ragionevolezza). Ne risulta che la teoria consensualista della verità si trasforma in una teoria che rappresenta l'impossibilità di individuare la verità e la fondatezza degli argomenti.

Per evitare questa antinomia, se proprio si vuol insistere nel proporre una teoria della verità, non resta che percorrere due strade: a) il convenzionalismo, affermando il carattere tacitamente o consapevolmente convenzionale dei principi primi della conoscenza e della stessa percezione del mondo e postulando quindi, per definizione, la loro infondatezza; b) l'abbandono dell'ipotesi consensualista, con l'affermazione dell'esistenza di un fondamento reale, assunto come criterio che ci permette di distinguere tra consenso ragionevole e consenso irragionevole¹⁰.

Habermas in effetti si rende conto della antinomia (cfr. DV 320 sg.), ma non intende né rifarsi al convenzionalismo (una possibilità che noi abbiamo evocato, ma che egli neppure cita) né abbandonare del tutto l'ipotesi consensualista.

Il fatto è che il consensualismo cui egli aderisce è inscindibilmente legato all'esigenza di fornire una garanzia fondativa non tanto o non solo alla verità riconosciuta come tale (per esempio la verità scientifica), ma alla possibilità della sua esistenza, e di trovare dunque dei criteri universali trascendentali (trascendenti cioè il livello cui ci si riferisce) che permettano di distinguere i discorsi fondati da quelli infondati, i dialoghi razionali da quelli irrazionali, gli enunciati veri da quelli falsi¹¹. Si tratta dunque di dar fondamento al consenso, un fondamento che non sia

né convenzionale né extradiscorsivo. Sarà nostro compito verificare la riuscita di questa quadratura del cerchio.

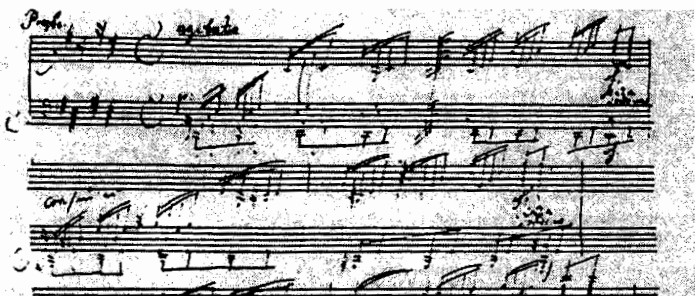
Il fondamento del consenso (il fondamento del consenso fondato, dovremmo dire) consiste in ciò che Habermas chiama «la peculiare coazione non coatta dell'argomento migliore» (DV 321). Infatti «l'esito di un discorso non può essere deciso né da una coazione logica né da una coazione empirica¹², ma attraverso "la forza dell'argomento migliore". Noi definiamo questa forza *motivazione razionale*. Essa deve essere spiegata nel quadro di una logica del discorso[...]» (DV 321).

Questa logica del discorso si differenzia nettamente tanto dalla logica formale che, tanto più, da quella trascendentale (cfr. DV 321). Si tratta piuttosto di una logica pragmatica. Infatti l'argomentazione, strumento di raggiungimento del consenso fondato, non consiste in una catena di proposizioni, ma in un succedersi regolato di atti linguistici, di unità pragmatiche del discorso (cfr. DV 321 sg.).

La forza del miglior argomento, che Habermas chiama anche la forza di un argomento che consegue il consenso, dipende dunque «dall'adeguatezza del linguaggio utilizzato a fini argomentativi e del corrispondente sistema concettuale» (DV 325).

Il sistema linguistico determina non solo la coerenza teorica dell'argomentazione, ma anche la percezione della realtà di riferimento. In un linguaggio non habermasiano potremmo dire che il linguaggio osservazionale coincide completamente con il linguaggio teorico. «Con la scelta di un sistema linguistico ordiniamo il fenomeno bisognoso di spiegazione o giustificazione ad un determinato campo d'oggettività. I predicati fondamentali del sistema linguistico decidono con quale specie di cause [...] può es-

sere messo in relazione il fenomeno descritto». Le asserzioni sono dunque suscettibili di fondazione «solo in quanto elementi del loro sistema linguistico». Le operazioni di fondazione non hanno allora «nulla a che fare con la relazione fra singole proposizioni e la realtà, bensì innanzitutto, con la coerenza fra proposizioni all'interno di un sistema linguistico». È questo infatti che decide «anche quali classi d'esperienze possono entrare come evidenza in un determinato contesto argomentativo» (DV 326; WT 166)¹³.



L'argomento è dunque "soddisfacente" qualora tutte le sue componenti appartengono al medesimo sistema linguistico (cfr. DV 325).

Le componenti dell'argomento sono costituite: a) dalla descrizione di un fenomeno da spiegare; b) dagli enunciati che descrivono la causa che lo ha suscitato; c) dall'enunciato universale (leggi) che collegano la descrizione del fenomeno da spiegare alla descrizione della sua causa; d) dall'insieme di osservazioni, dati, rilevamenti ecc., cui si riferisce l'enunciato universale (il punto c).

Un'argomentazione è dunque fondata (dal punto di vista pragmatico) ed un fenomeno spiegato (dal punto di vista cognitivo)¹⁴ qualora:

1. gli enunciati esistenziali singolari che compongono la descrizione di tale fenomeno possono venir dedotti dagli enunciati che compongono la descrizione della causa del fenomeno e dall'enunciato universale (la legge) che collega la descrizione della causa del fenomeno alla descrizione di questo e se

2. il complesso di osservazioni e rilevamenti cui si riferisce l'enunciato universale costituisce per chiunque possa partecipare al discorso un motivo sufficiente per accettare l'enunciato universale medesimo (cfr. DV 325 sg.).

Emergono tuttavia a questo punto due problemi:

1. Al passaggio dal complesso di enunciati descrittivi dei fenomeni all'enunciato universale di tipo nomologico viene attribuita una funzione decisiva, dato che da quest'ultimo si dedurranno gli enunciati esplicativi del fenomeno oggetto del discorso (e quindi la fondatezza dell'enunciato descrittivo il fenomeno da spiegare). Esso non è evidente, tuttavia, né sul piano empirico, né su quello logico-formale. Che cosa lo rende possibile (legittimo) sul piano logico-pragmatico? A quali condizioni ci si sente insomma legittimati a compierlo? (cfr. DV 324). Si tratta in effetti di una delle questioni fondamentali dell'epistemologia. Una questione sulla cui soluzione – sia detto *en passant* – non regna certo consenso universale.

Ora, il meccanismo che garantisce quel passaggio è, secondo Habermas, di tipo induttivo.

Un argomento è infatti in grado di raggiungere il consenso se può passare dalle osservazioni, dai dati empirici – del resto sempre già interpretati teoricamente – alle ipotesi generali, alle leggi. È con l'aiuto dell'induzione che questo passaggio diviene legittimo (sul piano della logica pragmatica). Essa serve insomma «da principio-ponte per giustificare il pas-

saggio logicamente discontinuo da un numero finito di singoli enunciati (dati) ad un enunciato universale» (DV 326; WT 167). Da tale enunciato universale si dedurranno poi gli enunciati descrittivi la spiegazione del fenomeno, descritto a sua volta da altri enunciati.

Tuttavia in tal modo non si è ancora risposto alla domanda. Se infatti il meccanismo induttivo fornisce legittimità logico-pragmatica ad uno dei passaggi decisivi dell'argomentazione razionale, rimane irrisolta la questione della legittimità della induzione medesima¹⁵. Perché insomma l'induzione convince? A questo punto ci ritroviamo di fronte l'altro problema:

2. Qual è la fondatezza del sistema linguistico che rende possibile l'argomentazione in grado di raggiungere il consenso? Attraverso la risposta che Habermas saprà dare a tale domanda potremo verificare fino a che punto egli riesca a evitare quel regresso all'infinito che il consensualismo inevitabilmente suscita. Si tratta di vedere quale fondamento abbia il sistema linguistico e concettuale che rende possibile le argomentazioni razionali. Qui il consensualismo di Habermas sembrerà quasi frammentarsi in un prospettiva evolucionista, psicologista, sociologista e coerenzaalista...

Scrivendo Habermas: «Se noi concepiamo il sistema linguistico utilizzato per le argomentazioni, il linguaggio fondante che precede in certo qual modo l'esperienza, anche come risultato di processi di formazione dipendenti dall'esperienza, allora si può spiegare perché nella fondazione di asserzioni è possibile l'induzione [...]» (DV 327; WT 167).

Se dunque il discorso, come già ricordammo, deve staccarsi da condizionamenti d'esperienza, esso dipende comunque in ultima istanza proprio da processi d'esperienza. Sono questi che spiegano la possi-

bilità dell'induzione – o meglio la possibilità che l'induzione conduca ad un accordo, la possibilità che essa convinca...

Vediamo di cosa si tratta: «i predicati di base dei linguaggi fondanti affermatasi esprimono degli schemi cognitivi» (DV 327; WT 167). Questi sono «risultato di un attivo confronto del sistema della personalità e della società con la natura: essi si costituiscono all'interno di processi di assimilazione e contemporaneamente di accomodamento¹⁶. Lo strato fondamentale di questi schemi penetra nella struttura della personalità e dà forma all'apparato cognitivo; ma anche gli schemi cognitivi meno fondamentali e più mutevoli, che compaiono come concetti fondamentali nelle teorie ed in altri sistemi interpretativi, svolgono un ruolo costitutivo nella creazione tanto di campi d'oggettività che di strutture d'interazione» (DV 327; WT 167). Questi schemi sono quindi da una parte risultato di processi formativi dipendenti dall'esperienza, dall'altra «hanno in un certo modo, rispetto alle esperienze che vengono organizzate sotto di loro *come* esperienze, validità a priori» (DV 327; WT 167).

L'induzione assume allora un significato che lo stesso Habermas definisce banale. Essa rappresenta «la ripetizione esemplare proprio del tipo d'esperienza a cui sono stati precedentemente formati gli schemi cognitivi entrati nei predicati fondamentali del linguaggio fondante» (DV 327).

Il sistema linguistico e concettuale è dunque risultato del processo cognitivo. È questo che garantisce ciò che Habermas chiama «la "adeguatezza" di un linguaggio fondante ad un determinato campo d'oggettività divenuto in un determinato modo rilevante. Lo sviluppo cognitivo diviene così indirettamente anche una garanzia per la validità di enunciati che

sono *possibili* nei sistemi descrittivi da essi dipendenti» (DV 328; WT 168), mentre l'induzione «garantisce la coerenza degli enunciati universali che compaiono di volta in volta in un argomento con gli altri enunciati universali che possono esser pronunciati all'interno dello stesso sistema linguistico» (DV 328; WT 168).



È in effetti una strana induzione, quella di cui parla Habermas. I dati sono già teoricamente interpretati. Non vi è un'osservazione libera da condizionamenti teorici. Non è dunque per induzione, in termini rigorosi, che si formulano le leggi (dato che il particolare è già generalizzato dagli universali linguistici). La lettura dei dati è già coerente con le leggi già formulate e non può che essere così. L'induzione è solo il canale che porta sempre nuove conferme al sistema linguistico e concettuale – e non può che trattarsi di conferme, dato che l'induzione è strutturata da quello stesso sistema linguistico. È in questo senso che essa assicura la coerenza del sistema (della totalità degli enunciati universali che lo compongono).

Viene dunque a crearsi, almeno al livello discorsivo, un circolo di autoconferma, mentre le eventuali trasformazioni di esso sono determinate da fattori extradiscorsivi, da determinati contesti d'esperienza, che vengono a costituire il fondamento del consenso.

Ma se è così il consenso non è più la causa stessa della verità degli enunciati, quanto piuttosto un effetto, che non può non essere constatato (come negare la presenza di consenso tanto nella vita quotidiana che nelle scienze?).

Possiamo dunque riassumere: l'induzione è determinata dal sistema linguistico, il sistema linguistico dallo sviluppo cognitivo, questo da processi di adattamento della personalità al contesto naturale e sociale. La verità dovrebbe dunque aver fondamento nell'adeguatezza del sistema linguistico a quel contesto. Il consensualismo di Habermas verrebbe in tal modo a sfociare in una sorta di evoluzionismo o sociologismo.

Habermas parla invece di adeguatezza di quel sistema (e dunque degli schemi cognitivi) a campi d'oggettività che acquisiscono rilievo nel corso dell'interazione tra il sistema sociale e della personalità con la natura. Si tratta quindi di settori di realtà comunque costruiti coerentemente con il sistema linguistico al quale non possono che essere adeguati. Vale a dire: sistema teorico e campi d'oggettività sono entrambi prodotto del medesimo processo ed entrambi determinati dal medesimo contesto. L'uno non può che essere adeguato all'altro¹⁷.

Ora, tale adeguatezza – insomma la relazione tra sistema linguistico e campi d'oggettività – può, ed anzi deve divenire oggetto di discorso razionale. Anch'essa è oggetto di consenso quanto la verità cui dà fondamento.

«Certo, che un sistema linguistico sia inadeguato, possiamo verificarlo indirettamente attraverso gli enunciati veri che possiamo costruire in esso. Ma potremmo porre immediatamente in relazione l'adeguatezza di sistemi linguistici e concettuali con la verità degli enunciati in essi formati solo se gli sviluppi co-

gnitivi che stanno rispettivamente alla base della "adeguatezza" (secondo la nostra ipotesi) si compissero in maniera consapevole sotto forma di processi discorsivi di apprendimento, cioè nell'ambito dell'argomentazione. Ciò accadrebbe se gli sviluppi cognitivi non-discorsivi che si svolgono su pressione dell'azione e dell'esperienza venissero staccati dai meccanismi empirici di guida¹⁸ e collegati strutturalmente con i discorsi. Io credo – continua H. – che, quando ci pieghiamo alla forza di convinzione di un argomento, cioè ci facciamo motivare razionalmente, *dobbiamo* in effetti supporre questa richiesta come sempre e già soddisfatta» (DV 330; WT 170; *corsivo mio*).

Risulta quindi che l'argomentazione è in grado di raggiungere il consenso – si potrebbe dire di pretenderlo – se «non poggia solamente sul rapporto tra sistema linguistico e realtà spontaneamente regolato in precedenza dallo sviluppo cognitivo[...], ma rappresenta essa stessa l'ambito in cui quello sviluppo cognitivo può venir proseguito come un consapevole processo di apprendimento». Quindi «se un linguaggio sia adeguato ad un campo d'oggettività e se il fenomeno che necessita di spiegazione debba venir attribuito esattamente a quel campo d'oggettività a cui è adeguato il linguaggio prescelto – questa questione *deve* poter essere essa stessa oggetto d'argomentazione» (DV 331; WT 171; *corsivo mio*).

Si tratta quindi di operare e rendere possibile – pena l'assenza di fondatezza – un andirivieni tra i diversi livelli che abbiamo già elencato: il rapporto tra settori rilevanti di realtà e sistema linguistico, tra sistema linguistico e enunciati universali, tra enunciati universali e enunciati che descrivono i fenomeni che necessitano di spiegazione.

«Le proprietà formali del discorso *debbono* [...] essere tali da render possibile in qualsiasi momento tanto il passaggio da un livello del discorso all'altro

che la revisione del sistema linguistico e concettuale prescelto, una volta riconosciutane l'inadeguatezza: il progresso della conoscenza si compie sotto forma di una sostanziale critica del linguaggio»¹⁹ (DV 331; WT 171).

Quindi un consenso «può venir considerato un criterio di verità solo se sussiste strutturalmente la possibilità di indagare, modificare e sostituire i vari linguaggi fondanti in cui vengono interpretate le esperienze» (DV 331; WT 171 sg.).



Ora, emergono due difficoltà nel discorso di Habermas. La prima risulta da un confronto con le discontinuità che hanno effettivamente caratterizzato la crescita della conoscenza scientifica. La seconda riguarda la sua capacità di evitare effettivamente il regresso all'infinito, l'antinomia del consensualismo fondazionale.

1. La logica dell'argomentazione concludeva che un sistema linguistico è adeguato (e gli enunciati da esso resi possibili veri) se i presupposti di esso – gli schemi concettuali di fondo – costituiscono oggetto di argomentazione. Il sistema deve poter essere oggetto di verifica discorsiva e dunque, eventualmente, revisionato.

Gli strumenti con cui verificare gli schemi fondamentali sono tuttavia forniti dagli schemi fondamentali medesimi. Non viene contemplato nella struttura costruita da Habermas un elemento terzo, estraneo,

che intervenendo sul sistema dall'esterno – presupponendo una apertura di questo – potrebbe per così dire costringerlo a modificarsi²⁰.

Ne risulta che agli strumenti teorici resi possibili da determinati schemi concettuali viene attribuito il compito di verificare ed eventualmente trasformare gli stessi schemi concettuali che li rendono possibili²¹. Ma ciò sarebbe possibile se gli strumenti teorici fossero autonomi dalle loro fondamenta (le quali cesserebbero d'esser tali). Il che è tuttavia escluso da Habermas.

Se dunque delle revisioni sono possibili, esse lo sono esclusivamente nel quadro dei principi fondatori, nel rispetto ed anzi sulla base di questi. Da questo punto di vista l'argomentazione fondata e il dialogo razionale sono ciò che Kuhn definiva dei rompicapo – diciamo dei rompicapo linguistici. In effetti – a parte l'impossibilità di fondare consensualmente un consenso fondato – Habermas è solo in grado di pensare la "scienza normale". Non è in grado di pensare le rotture, i conflitti tra paradigmi, le rivoluzioni se si vuole, che ne hanno caratterizzato la storia. In tal senso il dialogo razionale ipotizzato da Habermas equivale a un monologo a più voci²².

2. La forza che consegue il consenso è data in ultima analisi dal consenso raggiunto al livello del rapporto tra sistema linguistico e realtà di riferimento. È l'adeguatezza che viene messa in discussione – diviene oggetto di dialogo come la verità (o viene a costituirsi come la verità – che è tuttavia attribuibile esclusivamente agli enunciati o gruppi di enunciati resi possibili dalla forma stessa di quella adeguatezza). Habermas evita in tal modo l'evoluzionismo – che avrebbe comunque fornito un fondamento al consenso, riducendolo ad effetto – e reintroduce, se così si può dire, il consenso al livello dei fondamenti, distinguendo di fatto tra consenso relativo all'ade-

guatezza (consenso fondante) e consenso relativo alla verità (consenso derivato). È difficile tuttavia che in tal modo si sia evitato quel regresso all'infinito insito nel consensualismo. Gli strumenti teorici, logico-pragmatici, che Habermas ha disegnato ed esposto, non garantiscono altro fondamento che il consenso medesimo.

È dunque lecito porsi ancora la domanda: quando il consenso relativo all'adeguatezza è fondato e non fasullo?

Rifacendosi alle condizioni interne del discorso non appare possibile distinguere fondatamente il dialogo fondato da quello che non lo è e quindi, per così dire, fondare consensualmente il consenso fondato. Potrebbero invece essere le condizioni extradisorsive a fornire al consenso il fondamento necessario. Di quali condizioni si tratta? Habermas parla a tal proposito della situazione linguistica ideale.

3. *La situazione linguistica ideale*

«Chiamo ideale una situazione linguistica in cui le comunicazioni non vengono impedito non soltanto da interventi contingenti esterni, ma neppure da costrizioni che risultassero dalla struttura della comunicazione medesima. La situazione linguistica ideale esclude distorsioni sistematiche della comunicazione. E la struttura della comunicazione non genera costrizioni solo se a tutti i partecipanti al discorso è data una ripartizione simmetrica delle possibilità di scegliere e compiere degli atti linguistici» (DV 337; WT 177).

In una situazione linguistica ideale tutti i potenziali partecipanti al discorso devono avere uguali possibilità 1. di utilizzare atti linguistici comunicativi; 2. di fornire interpretazioni, spiegazioni giustificazioni, di sollevare pretese di validità, di problematizzarle, fondarle o confutarle. Inoltre, 3. deve dominare nel dialogo una fiducia reciproca rispetto a quanto

i partecipanti affermano. Essi non solo devono potere, ma devono dire comunque tutto ciò che pensano in relazione al tema del discorso e non devono dire ciò che non pensano. Infine, 4. i partecipanti devono avere uguali possibilità di esprimere eventualmente degli atti linguistici regolativi (imperativi, comandi, esortazioni) ovvero di contrapporvisi. Insomma devono possedere la stessa quantità di potere.

Le prima e la quarta condizione devono essere comunque soddisfatte perché abbia luogo un discorso (infatti solo in tal modo è possibile escludere qualsiasi costrizione esterna). La seconda indica la caratteristica formale secondo la quale «tutti i discorsi debbono mostrare quando devono poter spiegare la forza della motivazione razionale» (DV 338)²³.

Ed eccoci arrivati al punto: «un consenso ragionevole può essere in ultima istanza distinto da uno fasullo solamente mediante il riferimento ad una situazione linguistica ideale» (DV 339; WT 179). In breve il consenso ottenuto attraverso un dialogo che abbia pienamente soddisfatto le condizioni riportate più sopra può venir detto razionale. È questo il fondamento del consensualismo. In tal modo *sembra* potersi evitare quel regresso all'infinito, nel senso che si sono trovati dei criteri in base ai quali il consenso può definirsi autentico.

La teoria della situazione linguistica ideale possiede tuttavia alcune gravi lacune che la rendono per così dire inutilizzabile. Vediamo.

Habermas ha costruito una teoria della verità a prescindere dall'effettivo prodursi della verità (di ciò che viene ritenuto tale). La sua è una teoria normativa, non ricostruttiva o descrittiva. Il suo oggetto è costituito dalla possibilità dell'esistenza di un dialogo autentico. Tuttavia, riferendo tale teoria alle ve-

rità esistenti o esistite ed al loro modo di produzione risulta che essa si assume implicitamente il compito di dimostrare che quelle verità – noi ci riferiamo in particolare alle verità della scienza – o sono state prodotte rispettando quelle condizioni oppure, in caso contrario, sono fasulle. Si tratterebbe allora di dimostrare la falsità di esse. Ma è evidente che ciò rappresenta un fine che la teoria della verità esclude comunque: per essa la dimostrazione è già data dalla constatazione eventuale che quelle teorie hanno alla base un consenso inautentico. La teoria della verità di Habermas si pone, si immagina, si rappresenta, come sempre e comunque vera.

Si potrebbe dire – sarei tentato di dire: ragionevolmente – che se la scienza non ha rispettato quelle condizioni che istituiscono una situazione linguistica ideale o non è vera la scienza o non è vera la teoria di Habermas (viceversa se la scienza le ha rispettate, allora è vera la scienza ed è vera la teoria di Habermas). Ma tale teoria esclude strutturalmente la possibilità di questo confronto, giacché ciò che potrebbe confutarla – le verità scientifiche sostenute da un consenso inautentico – non è comunque vero.

Nel testo di Habermas non vi è naturalmente traccia di questa difficoltà, di quella che noi potremmo chiamare una ricaduta nel dogmatismo da parte di una teoria della verità che comunque si pone di fatto al di sopra delle verità effettivamente realizzatesi. Viene tuttavia rilevata la relazione problematica tra l'idealità delle condizioni in base a cui discernere tra consenso vero e consenso fasullo (quindi tra verità e falsità) e la realtà delle condizioni effettive in cui si svolgono i discorsi. La soluzione di Habermas è tuttavia paradossale e comunque niente più che un gioco di parole: «Appartiene ai presupposti dell'argomentazione il fatto che noi nel compimento dell'atto linguistico ci comportiamo contraffattual-

mente come se la situazione linguistica ideale non fosse solamente fittizia, ma reale – ciò che noi chiamiamo una supposizione» (DV 341; WT 181).



Ora, poniamoci la domanda a cui la teoria della verità dovrebbe dar risposta: il risultato del dialogo *D* è autentico o no? Se è autentico allora la situazione linguistica ideale è stata reale e non una semplice supposizione. Possiamo tuttavia sapere se è autentico se rileviamo la presenza della situazione ideale – e allora non si tratta di rilevare solamente la supposizione. Se invece il risultato di *D* non è autentico, allora la situazione ideale non è stata neppure supposta o per lo meno la supposizione non è stata sufficiente a produrre un consenso autentico. Ma ancora, sappiamo se il consenso è autentico solo rilevando la *presenza* della situazione ideale: non abbiamo altre basi. Insomma, non vi è supposizione possibile: la situazione ideale supposta, è una situazione ideale reale, esistente. Per sapere se il consenso è fondato, dobbiamo rilevare la presenza o meno di essa, non la sua supposizione (a meno che non si equipari a tutti gli effetti la supposizione alla presenza reale).

Ma sorge un altro problema in relazione all'istanza che dovrebbe verificare la presenza delle situazione ideale, vale a dire il soddisfacimento delle condizioni per un dialogo razionale. In generale: chi decide se il

consenso oggetto di verifica è fondato o meno? L'osservatore esterno oppure i partecipanti?

In effetti Habermas non può porre questa domanda dato che la sua teoria della verità implica il solo punto di vista dei partecipanti: sin dalle prime pagine aveva infatti affermato che «per distinguere enunciati veri da quelli falsi, assumo come riferimento il giudizio di altri – e cioè il giudizio di tutti gli altri con cui io posso intavolare un dialogo (laddove includo contrattualmente tutti i *partners* che potrei trovare se la storia della mia vita fosse coestensiva con la storia del mondo umano)» (WT 136 sg.): l'osservatore è dunque un partecipante a quel dialogo ideale. Tuttavia il dialogo che idealmente intavolo con tutti i *partners* potenziali (senza esclusione nel tempo e nello spazio) deve soddisfare determinate condizioni interne e contestuali. È dunque vero ciò che viene ritenuto tale da quella comunità universale previo il soddisfacimento delle condizioni che caratterizzano la situazione ideale. Comprendiamo ora fino in fondo cosa Habermas intendeva quando scriveva che «la verità di una proposizione significa la *promessa* di raggiungere un consenso *ragionevole* su quanto detto» (WT 136 sg.; *corsivi miei*).

Vediamo tuttavia quali conseguenze comporta l'assunzione del punto di vista dei partecipanti.

Riprendiamo la tematica della supposizione. Habermas aveva sostenuto che la situazione linguistica ideale viene in realtà supposta in ogni dialogo. Noi avevamo rilevato che in realtà il supporre la situazione ideale coincide con la sua presenza – tanto più se si assume il punto di vista dei partecipanti.

Questi, infatti, suppongono comunque una situazione ideale, nel senso che sono sempre convinti dell'autenticità del consenso eventualmente raggiunto (se non lo fossero non vi sarebbe consenso).

Qualunque consenso sarebbe quindi autentico. Non è detto inoltre che la situazione linguistica ideale che essi suppongono sia quella immaginata da Habermas: se infatti qualunque consenso è autentico, è ideale quella situazione che coloro che hanno raggiunto il consenso ritengono necessaria al suo raggiungimento (e che suppongono comunque come realizzata una volta raggiunto)²⁴.

Potrebbero insomma prodursi più consensi autentici completamente incompatibili tra loro sul piano cognitivo. Ed è quel che in effetti è (finora) accaduto nella "storia del mondo umano" in generale e in quella delle scienze in particolare.

Ci si dovrebbe certo chiedere cos'è effettivamente la comunità universale di cui parla Habermas. Vale a dire cosa sarebbe il consenso che *tutti* i partecipanti potenziali giudicherebbero fondato. È l'ultimo consenso raggiunto a conclusione della storia dell'umanità (l'ultima parola, se si vuole, a scapito delle altre precedenti)?

Se è così si può allora ben dire che finora il vero non è stato l'esito di un dialogo, quanto semmai di un duello, che ha visto soccombere una teoria e trionfare un'altra.

Ma può anche darsi che il consenso di tutti rappresenti l'esito di un dialogo ideale tra, per esempio, tutti gli scienziati di tutti i tempi, passati e futuri. Sarebbe tuttavia possibile un dialogo tra un aristotelico e un biologo evolucionista? Tra uno psicanalista e un cartesiano? Tra un tolemaico ed un cosmologo relativista? Il dialogo, preliminare al raggiungimento del consenso (mentre il dialogo presuppone sempre un consenso preliminare), non sarebbe neppure possibile. Tra universi del discorso, o immagini del mondo incompatibili tra loro non è possibile comunicazione alcuna. Ne risulterebbe il silenzio teorico totale, ovvero una nuova torre di Babele.

Nella storia sono stati insomma prodotti più consensi la cui autenticità non veniva messa in dubbio dai suoi sostenitori, *convinti* della sua validità.

Tuttavia, la teoria habermasiana esclude la possibilità che l'autenticità del consenso sia data dalla "sola" convinzione dei partecipanti al dialogo d'aver raggiunto un consenso fondato, senza tener conto delle condizioni in cui esso è stato ottenuto. Ma a questo punto è Habermas che pone delle condizioni all'ottenimento del consenso partendo da una posizione che trascende la comunità comunicativa universale. Una posizione assoluta e, come abbiamo già sottolineato più su, inconfutabile. Non si può escludere che secondo la sua teoria sia da considerare inautentico il consenso ottenuto da quella comunità universale. Come escludere che questo sia stato ottenuto, o potrà essere ottenuto, senza rispettare le condizioni della situazione ideale? O si accetta *comunque* il consenso che essa raggiunge (ammesso che possa raggiungere un solo consenso e ammesso che si possa rilevare il consenso raggiunto dalla comunità universale come l'intende Habermas) oppure si pongono delle condizioni all'eventuale consenso che essa raggiunge – condizioni che non coincidono necessariamente con quelle nelle quali quel consenso ha avuto luogo.

Ne risulta che da una parte la teoria della verità di Habermas assume il punto di vista dei partecipanti – tutti membri di quella comunità universale di cui abbiamo già parlato – dall'altra che, assumendo tale punto di vista, *qualsiasi* consenso è autentico (ed anche se fosse uno solo esso sarebbe *comunque* autentico), a meno che non si trascenda il punto di vista dei partecipanti e ci si ponga al di sopra di essi. Ed è quel che fa Habermas con la sua teoria della verità. Egli assume insomma il punto di vista dei partecipanti ponendo nello stesso tempo delle condizioni

che lo trascendono e riservandosi comunque il diritto di giudicare se la situazione ideale che essi hanno supposto fosse quella autentica (che egli ritiene tale), e, se autentica, realmente esistente: è in un certo senso un partecipante speciale, che si sente autorizzato a proclamare l'autenticità o l'inautenticità del consenso ottenuto dagli altri.

Ma se è così, se Habermas pone dei criteri (di ottenimento e individuazione della verità) che trascendono l'effettivo svolgersi di ciò cui i criteri vengono applicati, non possiamo allora non chiederci: qual'è la loro fondatezza? Habermas può ben *credere* che sia autentico solo quel consenso ottenuto soddisfacendo le condizioni "ideali", altri che siano ideali condizioni differenti. Ma si tratta di un atto di fede, niente di più. Una convinzione infondata, per quanto ragionevole possa apparire.

4. Traiamo le conclusioni da quanto rilevato.

Conclusioni

1. Il regresso all'infinito insito nel consensualismo non è stato evitato da Habermas e non è comunque evitabile: la concezione secondo la quale è autentico un consenso ottenuto soddisfacendo quelle che sono le condizioni della situazione linguistica ideale rappresenta un atto di fede fondato esclusivamente su se stesso.

2. I parametri attraverso cui definire (individuare) la "verità" – ciò che è ritenuto tale – non trascendono le condizioni (discorsive ed extradiscorsive) che la rendono possibile (che rendono possibile che un enunciato o un gruppo articolato di essi – una teoria, concezione ecc. – sia ritenuto vero).

La distinzione tra vero e falso è certo implicita in qualsiasi discorso. Ogni discorso ha tuttavia le proprie regole di produzione di enunciati veri (validi *in* esso). È ridondante attribuire il predicato di verità a degli enunciati a partire da un livello (meta-livello)

che si pone come trascendente il discorso che li ha resi possibili (trasformato in livello-oggetto). Ciò significa, tra l'altro, che al livello epistemologico non può essere contestata la verità di un enunciato prodotto al livello epistemico (mentre la conferma della sua verità è per l'appunto superflua o ridondante).

3. Una teoria della verità è consistente solo se coincide con (ed anzi si dissolve in) un'epistemologia descrittiva, ovvero con la ricostruzione dei modi con cui le verità – ciò che viene ritenuto tale – si sono prodotte, senza escludere che in futuro potranno prodursi diversamente.

4. Il dialogo non può servire da modello alla crescita della conoscenza se non limitatamente al riprodursi "normale" di essa. Esso non è in grado di render conto delle discontinuità che hanno caratterizzato la storia delle scienze. Non è infatti possibile alcun dialogo tra differenti universi di discorso.

Piuttosto, il dialogo che conduce al consenso implica un consenso preliminare al livello delle condizioni discorsive che lo rendono possibile. Venendo meno queste, non vi è dialogo, quanto semmai fraintendimento o conflitto.

Soffermiamoci in conclusione su quest'ultimo pun-



to. La teoria della storia delle scienze implicita nella teoria della verità di Habermas immagina uno sviluppo senza soluzioni di continuità delle conoscenze. Seguendola si ha infatti, come s'è visto, che le eventuali trasformazioni del sistema linguistico e concettuale (quindi degli schemi cognitivi di fondo) avvengono attraverso il loro inserimento nell'ambito del discorso, o, se si vuole del dialogo (dato che a condurre il discorso è la comunità comunicativa ad esso interessato). È il dialogo fondato o condotto fondatamente, previo soddisfacimento delle condizioni ideali o la loro supposizione, che revisiona o trasforma il sistema. Le trasformazioni sono insomma consensuali, effetto del consenso.

In questa prospettiva, il dialogo è possibile solo se i dialoganti appartengono allo stesso sistema. È questo che fornisce quelli che possiamo definire i parametri di fondatezza dell'argomentazione oltre che il linguaggio comune (un comune campo semantico). Chi, per ipotesi, partecipa d'un altro sistema, non può svolgere un'argomentazione fondata e non può in tal senso partecipare al dialogo (non si dimentichi la posizione radicalmente internalista di Habermas: non esiste un elemento neutro extra- o inter-sistemico). Chi dunque propone – stiamo ragionando in termini schematici e soggettivisti – un altro sistema non può partecipare a quel dialogo: ne viene estromesso e, probabilmente, in una società intollerante, estromesso fisicamente.

Tuttavia, anche chi è tollerante non può intavolare un dialogo con lui: non lo capisce, non ci si capisce. Anche se la lingua parlata è la medesima, resta diversa la relazione tra campo semantico e campo referenziale. Il nostro eroe – o antieroe – non è in grado di fondare le proprie tesi perché i fondamenti di esse – le si chiami pure assiomi – sono differenti. Sarà forse preso per folle...

Ecco, la teoria di Habermas offre un appoggio a chi lo prenderebbe per folle. Fuor di metafora, essa sostiene chi lo estrometterebbe dalla comunità. È auspicabile tutto ciò?

Certo, simili salti o discontinuità sono rari. Ma ammettiamo pure che non ve ne sia stato nessuno, ammettiamo che effettivamente, finora, i grandi cambiamenti di paradigmi siano avvenuti attraverso il dialogo. Come escludere che non avvenga una rottura in futuro? Come poi escludere che essa, se si vuol proprio ragionar in questi termini, non costituirà un fattore di progresso?

La teoria di Habermas, ipotecendo il futuro – come qualsiasi teoria normativa della verità – lo prospetta. È questa prospettiva conservatrice (nel senso forse nobile della parola) che non ci convince. Per lo meno non ci pare auspicabile.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

GENOVESE, R.

- 1992 *Soggettività, intersoggettività e senso. Una critica die Mead e Habermas.*, in: OSTINELLI, M., PEDRONI, V. (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione*, Milano.

HABERMAS, J.

- 1968 *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a.M.
 1980 *Discorso e verità.*, in: HABERMAS, J., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna.
 1982 *Conoscenza e interesse*, Bari.
 1985 *Etica del discorso*, Bari.
 1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna.
 1995 *Wahrheitstheorien.*, in: Habermas, J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.

PUNTEL, B.L.

- 1993 *Wahrheitstheorien in der neuen Philosophie*, Darmstadt.

1 Il saggio s'intitola *Wahrheitstheorien* (HABERMAS 1995). Il titolo della traduzione italiana (parziale) recita invece *Discorso e verità* (HABERMAS 1980). Indicheremo originale e traduzione rispettivamente con WT e DV. Se accanto all'acronimo DV compare anche WT vuol dire che la traduzione italiana è stata da me modificata. WT compare invece da solo se vengono citate delle frasi escluse dalla traduzione italiana del 1980.

2 Noi citeremo però esclusivamente dal saggio del '72 – e ciò per una precisa scelta metodologica: nel quadro di una lettura non autorale dell'opera filosofica – lettura che noi facciamo propria – non ci pare corretto spiegare l'enunciato di un testo filosofico attraverso gli enunciati inclusi in altri testi dell'opera attribuita al medesimo autore. Il che non significa che non debbano essere confrontati. Tutt'altro. Ma un tale confronto andrebbe oltre le finalità del nostro articolo.

3 Non possiamo non sottolineare l'ironia che investe qualsiasi teoria consensualista della verità: La storia stessa della discussione sul concetto di verità mostra come a proposito della verità non sia stato raggiunto alcun consenso. Allora o la verità non esiste, oppure, se esiste, non è esprimibile unitariamente ad un livello superiore, cioè trascendente quello nel quale si pro-

ducono gli enunciati veri: non si può dire il vero del vero (o sul vero).

4 D'altra parte l'uso inevitabile (davvero inevitabile?) di tale categoria non giustifica la sua problematizzazione epistemologica (la costruzione di una teoria della verità).

5 Sul tentativo, per molti versi conforme alla teoria della verità, di trovare un fondamento consensualista alla morale cfr. HABERMAS 1985.

6 D'altra parte un'epistemologia normativa (o metodologica) implica sempre una teoria della verità, per quanto limitata al lavoro scientifico (partendo dal presupposto che "scientifico" è sinonimo di "vero").

7 Sono nella terminologia di Habermas "constatativi" quegli atti linguistici che assumono come riferimento il mondo oggettivo di cose ed eventi su cui possono essere formulati degli enunciati.

8 La verità (degli enunciati) non è insomma secondo Habermas un problema quando intorno ad essi regna (tacitamente o meno) consenso universale. La teoria della ridondanza della verità (formulata da Ramsey e Ayer) coglierebbe dunque nel segno solo se regnasse su tutto consenso assoluto (almeno al livello cognitivo). «Si danno problemi di verità solo se le pretese di vali-

dità ingenuamente supposte in contesti d'azione vengono problematizzate. Affermazioni sulla verità di enunciati sono dunque non-ridondanti nei discorsi in cui vengono verificate ipotetiche pretese di validità» (WT 135). V. a tal proposito la tesi conclusiva n. 2 di questo nostro articolo.

9 Non ci si deve dimenticare che Habermas si muove pur sempre in una prospettiva fallibilista. Pur godendo un enunciato o un gruppo di enunciati di un accordo totale da parte di tutti, non è detto che esso sia oggettivamente o assolutamente vero, né si può assumere quell'accordo come definitivo.

10 Una terza strada sarebbe quella di riconoscere la ridondanza e la superfluità di una teoria della verità, abbandonando l'illusione che la pratica scientifica abbia bisogno di una giustificazione, o l'etica di una fondazione...

11 Noi vedremo che l'esigenza di fornire una garanzia alla *possibilità* della verità conduce Habermas a proporre una costruzione teorica che in effetti mette in discussione la verità scientifica esistente più di quanto non lo faccia il relativismo che egli rimprovera al pensiero "postmoderno".

12 Habermas rifiuta dunque tanto l'ipotesi logicista che quella empirista.

13 Puntel, proprio sulla base

del ruolo determinante attribuito nella teoria della verità di Habermas alla coerenza del sistema linguistico, le contesta il carattere consensualista puro. Egli la sintetizza con la formula seguente: «un enunciato è vero se rispetto ad esso può essere raggiunto un consenso universale \pm (leggi: ciò è equivalente a oppure ciò vale se e solo se:) un enunciato è vero se è inseribile (nel sistema complessivo delle frasi dimostrate-si coerenti)» (PUNTEL 1993, 163). Il consenso della teoria habermasiana della verità non significa «nient'altro che coerenza universale. Si dovrebbe o si potrebbe quindi concepire la teoria consensualista della verità di Habermas come una versione intersoggettivista e linguistico-pragmatica della teoria coenzialista della verità» (*ibid.*, 163 sg.).

14 Ma è evidente che per Habermas i due punti di vista coincidono.

15 Non intendiamo ricordare in questa sede le difficoltà che ha l'induzionismo a spiegare la produzione di almeno un gran parte delle teorie scientifiche tuttora considerate valide. Habermas, d'altra parte, s'appoggia solo in parte ad esso.

16 Habermas si rifà esplicitamente a Piaget, ma anche ad «una teoria materialistica della conoscenza che comprende il lavoro sociale come sintesi» (DV 327; WT 167).

17 In garbata polemica con C.F. von Weizsäcker, scrive Habermas che non si può concedere l'attributo di verità al sistema cognitivo, ma solo agli enunciati che esso rende possibile. il sistema stesso, per l'appunto, può essere soltanto adeguato o inadeguato.

18 Si tratta dei meccanismi che ci guidano nelle azioni e nell'esperienza.

19 Habermas parla a tal proposito anche di "critica della conoscenza": «la ricostruzione del progresso della conoscenza, che si compie sotto forma di una sostanziale critica del linguaggio – per l'appunto sotto forma d'un superamento successivo di sistemi linguistici e concettuali inadeguati – conduce ad un concetto normativo di conoscenza in generale (critica della conoscenza)» (DV 334 sg.; WT 175). Così ci accertiamo (è proprio questa l'espressione: *vergewissern*) di ciò che *deve (soll)* valere come conoscenza. A questo livello il discorso teorico sfocia in quello pratico e la conoscenza "rivela" il suo legame con l'interesse: «nella ricostruzione del progresso della conoscenza le norme teoriche fondamentali rivelano il loro nucleo pratico: la conoscenza si commisura sia alla cosa che all'interesse cui il concetto della cosa deve venir ogni volta incontro» (DV 335; WT 175). Ne risulta che è proprio l'interesse a rendere determinati set-

tori di realtà cognitivamente rilevanti (a costituirli dunque come campi d'oggettività). Proprio qui ritroviamo, nel sistema teorico complessivo di Habermas, il punto d'articolazione tra teoria della verità e teoria generale della conoscenza (esposta sistematicamente in HABERMAS 1968 e HABERMAS 1982). Fino a che punto quest'ultima sia compatibile con una teoria consensualista della verità non possiamo qui verificare.

20 Questo elemento estraneo è secondo i realisti la realtà di riferimento – i dati empirici di volta in volta raccolti. Secondo l'ipotesi sociologista, intesa in esempio ampio, determinati fenomeni sociali (politici, economici ecc.). Secondo la prospettiva soggettivista, il soggetto, la sua creatività o i suoi istinti ecc.

21 In altri termini agli schemi teorici viene attribuito la funzione di trascendere gli schemi concettuali – i principi – senza i quali non esisterebbero.

22 Ritroviamo la difficoltà della costruzione habermasiana di pensare la trasformazione dei fondamenti del sistema linguistico attraverso la loro elevazione a oggetto di quell'argomentazione o di quel dialogo che essi stessi rendono possibili anche in *Teoria dell'agire comunicativo* (HABERMAS 1986; cfr. in particolare il primo capitolo della se-

conda considerazione intermedia, dove si discute il concetto di mondo vitale). Si veda quindi quanto scrive in proposito Rino Genovese: «[...] non è chiaro come quei soggetti che esclusivamente attraverso quei contesti di senso sono costituiti, siano poi in grado, per pura virtù della comunicazione, di staccarsene e sottoporli eventualmente a critica» (GENOVESE 1992, 161). Tuttavia la rilevazione di questo limite non deve condurre ad una rivalutazione del soggetto come fonte dell'agire o del senso.

23 La quarta condizione, invece, ha innanzitutto a che fa-

re con il discorso pratico. Tuttavia, abbiamo visto che quando l'argomentazione assume come oggetto il livello fondamentale del sistema linguistico – la sua “adeguatezza” – vengono allora superati i confini del discorso teorico-cognitivo e si entra nel dominio del discorso pratico.

24 Ammesso che essi riflettano sulle condizioni necessarie al raggiungimento del consenso autentico. Non è detto del resto che le condizioni ideali che essi, una volta raggiunto il consenso, ritengono soddisfatte siano quelle che lo hanno reso effettivamente possibile.