

# Hilary Putnam: un suggeritore inconsapevole

*Hilary Putnam: an unwitting instigator*

di Salvatore Italia  
Università degli Studi di Cagliari

**Abstract:** What leads Jürgen Habermas far from Rorty's philosophy and close to the ideas of Hilary Putnam? This is the subject of this essay, where after a short introduction (1) and after showing the role of Richard Rorty's philosophy in the first works of Habermas (2), I will focus on the debate between Putnam and Rorty (3). This debate is pivotal in the explanation of Habermas' abandonment of the rortian approach (4) and the influence of Putnam's kantian pragmatism on his philosophy (5).

**Keywords:** Habermas, Putnam, Rorty, Pragmatism.

1. Introduzione; 2. L'entrata di Rorty nel *corpus* habermasiano; 3. Il dibattito Putnam-Rorty; 3.1 La prima volta di Putnam; 3.2 La polemica Putnam-Rorty; 3.3 Tirar le somme; 4. Il dibattito Habermas-Rorty; 4.1 Due vie dallo stesso problema; 4.2 La disputa tra Habermas e Rorty; 4.3 La svolta pragmatica habermasiana; 5. Putnam espugna il baluardo rortiano; 5.1 L'importanza del riferimento; 5.2 L'eredità kantiana; 5.3 Il debito habermasiano; Note.

## 1. Introduzione

Richard Rorty e Jürgen Habermas sono due filosofi che sarebbe impossibile non citare se si volesse fare un resoconto delle principali direzioni teoriche della filosofia novecentesca: entrambi gli autori, infatti, hanno avuto un ruolo centrale nell'affermazione di quella che è nota a tutti come svolta linguistica; entrambi si sono interrogati, inoltre, sul ruolo e sulla natura della verità mettendo in luce i grossi problemi che le vecchie teorie metafisiche si trovano a fronteggiare una volta preso atto della svolta linguistica e del contestualismo con cui essa ci porta inevitabilmente a fare i conti<sup>1</sup>. Tuttavia, una grande differenza intercorre tra loro: oltre ad una diversa concezione della ragione e del ruolo della filosofia in un universo post-metafisico, Habermas, diversamente dal neo-pragmatista americano, intende mantenere un nucleo realista all'interno della sua svolta linguistica ed è per questo che egli ripensa la sua vecchia teoria consensualista della verità in direzione pragmatica.

---

<sup>1</sup> Si tratta di una svolta che porta a rimpazzare lo studio di proprietà e concetti con quello di parole e linguaggio.

Questo scarto tra i due è segnato profondamente dal recente avvicinamento di Habermas alla filosofia di Hilary Putnam, anch'egli erede del pragmatismo americano e in polemica con Rorty proprio sulla possibilità di tener fede all'impegno realista secondo cui un c'è un modo in cui stanno le cose indipendente dalla presenza dell'uomo e dalle sue possibilità cognitive.

Secondo la mia lettura è proprio lo sviluppo del dibattito Putnam-Rorty sul pragmatismo che risulta decisivo nella recente svolta pragmatica habermasiana con cui il francofortese si allontana ulteriormente da Rorty (giudicato eccessivamente compromesso con posizioni contestualiste) e si volge alla filosofia di Putnam, capace di mantenere l'oggettività della verità senza tuttavia perdere di vista il contestualismo che la svolta linguistica porta con sé. Il fatto fondamentale attorno a cui ruota la mia analisi di questo triplice rapporto è che, sebbene i due si conoscessero già dal 1980, l'incontro con Putnam diventa proficuo per Habermas solo qualche anno dopo, in riferimento al dibattito Putnam-Rorty. Ciò è dimostrato dal fatto che la prima comparsa della figura di Putnam all'interno del *mare magnum* del *corpus* habermasiano è del 1988, proprio quando Habermas menziona per la prima volta il dibattito tra i due americani. Inserirò questo dato all'interno della filosofia habermasiana analizzando la presenza di Rorty nella filosofia di Habermas sia prima che dopo l'entrata di Putnam, mostrando come la scoperta di Putnam abbia decisamente rafforzato l'opposizione alle tendenze antirealiste rortiane al punto da stimolare una vera e propria svolta nella concezione habermasiana della verità.

## 2. L'entrata di Rorty nel corpus habermasiano

Nelle prime opere di Habermas mancano del tutto riferimenti alla filosofia rortiana e ciò si spiega sia col fatto che non era ancora avvenuta quella che si caratterizza come la svolta linguistica (o più precisamente comunicativa) nella filosofia habermasiana, sia col fatto che a quel tempo la ricerca habermasiana era volta ad altri ordini problematici (ereditati dalla Scuola di Francoforte), rispetto a quelli di matrice analitica. Soltanto dopo, quando le tesi epistemologiche ed emancipative habermasiane si esplicano in un più ampio orizzonte linguistico – ancora assente nelle opere degli anni '60 – compare un primo riferimento positivo al testo di Rorty *The Linguistic Turn*, riportandone (e accettandone) l'idea che «oggi la filosofia non può più far riferimento alla totalità del mondo (*Ganze der Welt*), della natura, della storia, della società nel senso di un sapere totalizzante»<sup>2</sup>. Con questa presa di posizione entrambi gli autori si collocano al di fuori della modernità rinunciando alla pretesa di una visione assolutistica e fondazionale sul mondo, optando per il fallibilismo e il contestualismo che sono centrali nella nozione di svolta linguistica. In quest'ottica la

<sup>2</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, p. 16, con riferimento a R. Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago University Press, Chicago 1967.

filosofia non può più essere considerata un sapere totale e infallibile, eppure l'atteggiamento riflessivo che da sempre caratterizza quest'attività è mantenuto.

Sia Habermas che Rorty sono d'accordo sul fatto che il vecchio ruolo di «assegnatrice di posto» (*Platzanweiser*) e «giudice» (*Richters*) sono eccessivi per la filosofia. Rorty, però, sostiene che nel rinunciare a questi ruoli la filosofia dovrebbe anche rinunciare ad essere il custode della razionalità (*Hütters der Rationalität*) e quindi dovrebbe svanire anche la forza trascendente che noi colleghiamo all'idea del Vero o dell'Incondizionato. Habermas non è d'accordo: invece di assegnatrice di posto, ossia del ruolo proprio della teoria della conoscenza, lui concepisce per la filosofia il ruolo di «sostituto provvisorio» (*Platzhalter*). Preso atto del fenomeno tipicamente moderno di differenziazione delle sfere di vita (e conseguentemente della frammentazione degli aspetti della razionalità in questioni di verità e di giustizia), la filosofia in epoca post-metafisica non deve più andare alla ricerca della perduta unità della ragione: piuttosto sarebbe importante, secondo Habermas, che la filosofia facesse interagire le sfere cognitivo-strumentali, pratico-morale e estetico-espressiva, pur consapevole della loro rispettiva autonomia<sup>3</sup>.

Habermas vuole sostenere, invece, la tesi per cui anche se la filosofia si ritrae dai problematici ruoli dell'assegnatore di posto e del giudice può, e deve, conservare la sua istanza razionale nelle più modeste funzioni di un sostituto provvisorio e di un interprete<sup>4</sup>. Qui inizia ad emergere il problema del contestualismo: la scienza ricostruttiva di cui la filosofia farebbe uso, e che non può più aspirare all'universalità a cui Kant mirava, non è forse dipendente dal contesto in cui opera? E se sì, non deve forse essa abbandonare – come fa Rorty – ogni pretesa generalista? Si aprono allora due strade: o volgersi al trascendentalismo apeliiano (di cui Habermas rifiuta l'idea di fondazione ultima basata su un'assunzione aprioristica dei presupposti di ogni argomentazione, parteggiando piuttosto per una ricostruzione sempre fallibile del sapere implicito dei parlanti) o avvicinarsi ai contestualisti *à la* Rorty.

<sup>3</sup> Queste tre sfere riprendono la tripartizione kantiana della ragione che si rispecchia nelle tre critiche ma, diversamente da Kant, per Habermas la filosofia non può giungere né a verità universali e necessarie né a principi assoluti. Le citazioni nel testo vengono da J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, pp. 11-12, con riferimento a R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979.

<sup>4</sup> Nel suo *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, p. 182, Habermas parlerà di un concetto debole, ma non disfattistico, di ragione linguisticamente incarnata.

### 3. Il dibattito Putnam-Rorty

#### 3.1 La prima volta di Putnam

Se Apel, col suo tentativo di fondare una pragmatica trascendentale, ha il pregio di riportare l'attenzione sul tema di una ragione pragmatica, egli manca di riconoscere l'impossibilità di assurgere ad una fondazione universale e necessaria. Per Habermas è possibile, piuttosto, una fondazione debole che può assurgere ad uno status di generalità ma mai di universalità. Rifiutando questo modello fondazionale, Habermas non accetta però di ricadere in una posizione eccessivamente «rilassata» come quella di Rorty. Habermas parla del «contestualismo radicale» (*radikalen Kontextualismus*) di Rorty come frutto del suo intento di «critica alla metafisica» (*metaphysikkritische*). Habermas si ricollega alla discussione tra Rorty e Putnam sulla possibilità della conoscenza oggettiva, a cui alcuni hanno risposto in senso oggettivistico facendo riferimento ad una «realtà indipendente» (*unabhängigen Realität*) su cui convergerebbero le nostre interpretazioni (solitamente giungendo ad una teoria della verità come corrispondenza), altri in senso relativistico, sostenendo una teoria della verità come socializzazione secondo cui ogni possibile descrizione riflette soltanto una particolare costruzione della realtà, dipendente di volta in volta dalla propria visione del mondo<sup>5</sup>. Entrambe le posizioni sono di fronte a difficoltà insormontabili: gli oggettivisti devono fronteggiare il problema che per difendere la propria tesi dovrebbero assumere un punto d'osservazione tra linguaggio e realtà che non sia influenzato da prospettive di alcun tipo, ma per un simile «contesto neutrale» (*Nullkontext*) essi possono argomentare soltanto nel contesto del linguaggio da loro impiegato. D'altro canto, la tesi relativistica che accorda ad ogni visione del mondo linguisticamente stabilita un diritto di prospettiva non può essere sostenuta senza cadere in un'«autocontraddizione performativa» (*Selbstwiderspruch*)<sup>6</sup>. Seguendo le parole di Habermas:

chiunque assolutizzi uno dei due aspetti del medium razionale del linguaggio (quello dell'universalità o quello della particolarità), cade in complesse aporie. Tanto Putnam, quanto Rorty vogliono trovare una via d'uscita a tale situazione. Qui mi riallaccio alla loro discussione<sup>7</sup>.

Habermas introduce così, per la prima volta, il dibattito Putnam-Rorty nelle sue opere. Rorty afferma che il contestualista non può tradurre nell'asserzione di una terza persona

<sup>5</sup> Ivi, p. 153. In quest'ottica le norme evolvono, ma la garanzia epistemica che offrono è una questione sociologica, risolvibile tra pari culturali, non una questione riguardante dati di fatto oggettivi. Cfr. M. Dell'Utri, *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 43.

<sup>6</sup> «X è vero relativamente agli standard S» o è assolutamente vera (e allora il relativismo è falso) o è relativa (in questo caso non potremo affermarla come una pretesa).

<sup>7</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, cit., p. 175.

ciò che egli può asserire solo come partecipante ad una «comunità linguistica storicamente determinata» (*bestimmten historischen Sprachgemeinschaft*) e rifiuta come insensata la differenza, di platonica memoria, tra «sapere» (*Wissen*) e «opinare» (*Meinen*): vera è la concezione che noi, di volta in volta, riteniamo «giustificata» (*berechtigt*) sulla base dei nostri standard. La verità è semplicemente un'espressione con cui noi consigliamo ai nostri *compagni di lingua* l'accettazione di quelle concezioni che noi riteniamo giustificate. In questo modo, Rorty sostituisce all'aspirazione all'oggettività quella alla solidarietà all'interno della comunità linguistica a cui casualmente si appartiene.

Putnam mostra, invece, che un concetto idealizzante di verità è tanto necessario quanto anche possibile senza cadere in fallacie oggettivistiche. Per lui, se crolla la distinzione tra esser vero (cioè accettabile sotto condizioni idealizzate) ed esser ritenuto vero (*hinc et nunc*) non possiamo più spiegare perché possiamo migliorare i nostri standard di razionalità: quando ciò che è «razionalmente valido» (*Gültiges*) viene a coincidere con ciò che è «socialmente valevole» (*Geltendes*) viene meno quella dimensione in cui è possibile l'autodistanziamento e l'autocritica, e quindi un superamento delle nostre abituali pratiche di giustificazione. L'alternativa all'etnocentrismo rortiano sarebbe per lui una «ragione situata» (*situierter Vernunft*) che fa sentire la propria voce attraverso pretese di validità dipendenti dal contesto ma che allo stesso tempo lo trascendono: la validità pretesa trascende spazi e tempi, ma la pretesa viene sempre sollevata qui ed ora in contesti determinati e viene accettata o respinta con conseguenze di azioni fattuali<sup>8</sup>.

### 3.2 La polemica Putnam-Rorty

Questa contesa tra Putnam e Rorty circa il rapporto tra contesto e verità è fondamentale, secondo me, per lo sviluppo successivo della filosofia habermasiana di interesse epistemologico. Qui Habermas si trova a fronteggiare lo stesso problema da lui affrontato negli anni '60 durante la formulazione della sua teoria critica: quello tra immanenza e trascendenza della critica, e quindi quello di fornire un pungolo critico che, partendo da una dimensione ideale, potesse fornire una base per la modifica della situazione reale. Appoggiandomi alla ricostruzione di Gil Martin secondo cui Habermas e Putnam si incontrarono per la prima volta durante una lezione nell'estate 1980 a Francoforte, io sostengo che quell'incontro è diventato fruttuoso per Habermas solo in seguito (per la sua svolta pragmatica) e per via del dibattito Putnam-Rorty che inizia proprio negli anni '80. Habermas, già in polemica con Rorty per una diagnosi eccessivamente disfattista del ruolo della filosofia, ne matura una distanza maggiore sui temi di realismo e verità pro-

<sup>8</sup> Per le citazioni ivi, pp. 153-187. Sembra che la differenza tra il relativismo e l'etnocentrismo stia nel fatto che mentre il relativista pretende di far valere universalmente la propria tesi, cadendo quindi in un'autocontraddizione performativa, l'etnocentrismo, pretendendo una validità solamente particolare per le sue tesi, non cade in questa trappola.

prio in occasione del dibattito tra i due americani, propendendo per il realismo interno putnamiano<sup>9</sup>. È bene, dunque, approfondire questo dibattito che si manifesta come una disputa «in famiglia» dal momento che ciascuno ha rivendicato a sé l'espressione corretta delle istanze pragmatiste ma dando vita ad esiti non facilmente conciliabili, essendo diversi (se non opposti) i punti di partenza dei due autori<sup>10</sup>.

Il dibattito in questione si è evoluto sostanzialmente secondo i cambiamenti della posizione putnamiana, la cui distanza da quella di Rorty è mantenuta costante dalla ferrea presenza di assunti realisti, mentre Rorty tende ad una posizione da lui detta etnocentrismo in cui tutto dipende dai valori e dove le norme (tra cui la verità) sono una questione sociologica. Nella prima fase, che segue al rifiuto del realismo metafisico da parte di Putnam, i due sembrano vicini, negando entrambi la convergenza della conoscenza umana, ma dietro questa parvenza di parentela si cela una profonda differenza. Rorty è critico verso la nozione di schema concettuale dichiarandola vuota; per Putnam questa nozione è fondamentale per la formulazione del realismo interno che si basa su un relativismo concettuale di fondo; per Rorty il vero è un elemento meramente stilistico nei nostri discorsi e del tutto privo di riferimenti ad una presunta sostanzialità; Putnam, invece, cerca di definire la verità sulla base della nozione di giustificazione (verità epistemica come asseribilità garantita ideale)<sup>11</sup>. In uno stadio successivo, dagli anni Novanta sino ai giorni d'oggi, i due sembrano però avvicinarsi in maniera più netta. Rorty dichiara indefinibile la verità, aprendosi già dal 1986 al deflazionismo (nella forma della devirgolettatura) e rinunciando alla definizione della verità come utile ereditata da James; Putnam, dal canto suo, abbandona una visione epistemica della verità reputandola anch'egli indefinibile, sebbene continui ad essere antideflazionista e si avvicina a Rorty rinunciando alla nozione di schema concettuale a favore di una teoria della percezione diretta che è caratteristica fondamentale del suo nuovo realismo naturale (in riferimento alle tesi di McDowell)<sup>12</sup>.

Tuttavia, resta diversa la considerazione del ruolo normativo della verità che secondo Putnam rende relativista la filosofia di Rorty, il quale disapprova la recente svolta di Putnam, giudicandola un regresso alla metafisica.

<sup>9</sup> F. J. Gil Martin, *Finitude as Mark of Excellence. Habermas, Putnam and the Peircean Theory of Truth*, «Ontology Studies» 9, 2009, pp. 79-89.

<sup>10</sup> Cfr. M. Dell'Utri, *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, cit., pp. 213-255.

<sup>11</sup> Cfr. H. Putnam, *Reason Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 54-56. Qui l'autore espone le differenze tra il suo internismo e il relativismo. Per un'esposizione della relatività concettuale si veda anche H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, La Salle 1987.

<sup>12</sup> Cfr. J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

### 3.3 Tirare le somme

È bene evidenziare fin da subito i punti in comune tra i due autori per procedere poi con banalisi delle differenze – che costituiscono il punto più rilevante per l'economia del nostro lavoro. Il punto di maggiore convergenza è senza dubbio l'intento anti-metafisico:

- entrambi negano che vi sia qualcosa come la convergenza della conoscenza umana verso le nozioni platoniche di Verità, Realtà, Bene;
- entrambi negano la possibilità di un *punto di vista da nessun luogo*;
- entrambi si ritengono antirelativisti e antirealisti (sebbene Putnam continui a usare il termine realismo per la sua concezione internista) per cui sostengono un'intrinseca compenetrazione tra linguaggio, mente e realtà tale da rendere una qualsiasi concezione del mondo dipendente da interessi e valori e ciò nonostante suscettibile di essere oggettiva.

I punti su cui Putnam dissente da Rorty sono riducibili a due e sono connessi tra loro: (1) il darwinismo; (2) la nozione di fatto oggettivo. Secondo la prospettiva darwinista (1): le nostre attuali concezioni sono frutto del caso, risultato di un lungo e incessante processo di interazione causale con l'ambiente umano e non umano, privo di qualunque dato di fatto oggettivo cui riferire la propria evoluzione<sup>13</sup>. Allora, sostenendo una forma di darwinismo di questo tipo, per Rorty non vi è alcun fine dell'evoluzione come può essere la verità. Per la seconda questione, invece (2): Rorty sostiene invece che il giudizio di correttezza o scorrettezza su un enunciato potrebbe basarsi su qualche dato di fatto solo se ci fosse un modo di determinare la garanzia della conoscenza *sub specie aeternitatis*<sup>14</sup>. Allora: se non ci è possibile questa assolutezza, anche parlar di fatti oggettivi non è possibile secondo Rorty<sup>15</sup>. Entrambi fanno forza sui concetti di oggettività, di norme e di verità ma in Rorty

<sup>13</sup> M. Dell'Utri, L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo, cit., p. 237. Cfr. R. Rorty, The Priority of Democracy to Philosophy, in Id., Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, 1, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 51-75 e Id. Putnam and the Relativistic Menace, «The Journal of Philosophy», 90, 1993, pp. 443-461, qui p. 447, ma anche H. Putnam, Why Reason Can't Be Naturalized, «Synthese», 52, 1982, pp. 3-23, qui p. 5 in cui compare una critica al darwinismo secondo la quale esso deve presupporre una nozione realista di verità se non vuole crollare nella vacuità.

<sup>14</sup> R. Rorty, Putnam and the Relativistic Menace, cit., p. 450.

<sup>15</sup> In H. Putnam, The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays including the Rosenthal Lectures, Harvard University Press, Cambridge 2002, l'autore è d'accordo col rifiuto rortiano delle nozioni metafisiche tradizionali, dissentendo però dall'idea che rinunciarvi porti all'inesistenza dei dati di fatto oggettivi. Questa soluzione estrema non è l'unica alternativa all'intenderli *sub specie aeternitatis*. Per questo Rorty sarebbe un realista metafisico deluso: se non possono esistere facts of matter eterni, segue che non esistono affatto facts of matter.

queste nozioni hanno senso, per il soggetto, solo sullo sfondo della *propria* cultura. Egli fa di queste nozioni un uso profondamente diverso da Putnam: questi termini, per lui, perdono il valore universale che intuitivamente siamo portati a leggere in essi e possono essere usati solo nei limiti epistemici implicitamente stabiliti dalla nostra cultura e dalla nostra finitudine umana. Dei tre usi che la verità ha nelle nostre pratiche, *devirgolettativo* – secondo cui “p” è vero se e solo se p, e quindi l’uso del predicato vero porta alla scomparsa delle virgolette – *approvativo* – quando vero è una parola che usiamo per mostrare il nostro assenso alle opinioni di qualcuno – *cautelativo* – quando si vuol prender le distanze da una totale accettazione di enunciati e credenze che risultano pienamente giustificati alla luce delle conoscenze attuali, è l’ultimo quello che ci aiuta a capire meglio il darwinismo rortiano perché il fallibilismo che consegue da tale uso fa notare come per Rorty le norme evolvono ma solo sulla base della persuasione razionale all’interno della cultura di appartenenza.

Rorty concede a Putnam che le norme e gli standard di valutazione razionale cambiano nel tempo, ma per lui mutano sempre all’interno del proprio apparato culturale e senza una finalità «metafisica» come il raggiungimento del vero<sup>16</sup>. In definitiva, la domanda è: chi dei due riesce a rappresentare meglio l’eredità pragmatista? Dell’Utri parteggia a favore del pragmatismo putnamiano, sostenendo che l’unica alternativa ad un’interpretazione metafisica del normativo non è quella intraculturale, così come è sbagliato sostenere che l’unica alternativa ad una nozione storica e sovraculturale di verità sia quella di considerarla una nozione vuota<sup>17</sup>. Questo giudizio sembra esser condiviso da Habermas, a cui sta stretto il pragmatismo rortiano coi suoi esiti contestualisti e che si volge, allora, alla forma più convincente di pragmatismo realista incarnato da Putnam.

#### 4. Il dibattito Habermas-Rorty

##### 4.1 Due vie dallo stesso problema

Dopo aver mostrato l’avvicinamento di Habermas a Putnam, intendo ora approfondire il distanziamento che il francofortese compie da Rorty in seguito all’incontro con la filosofia putnamiana. Abbiamo già visto come Habermas scorga nella filosofia di Rorty il problema del contestualismo, che è un problema che può presentarsi solo quando noi facciamo i conti con una ragione incarnata nella prassi linguistica, cosa che entrambi gli autori fanno<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> R. Rorty, Pragmatism, Davidson, and Truth, in Id. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, 1, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 126-150.

<sup>17</sup> Entrambi gli autori vengono solitamente inquadrati come neopragmatisti. La differenza col pragmatismo classico risiederebbe nella svolta linguistica.

<sup>18</sup> J. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt a. M.



Tuttavia, Habermas non vuole cedere il passo ad esiti relativistici, cosa di cui invece non sembra tanto preoccuparsi Rorty (sebbene egli si curi di distinguere il suo etnocentrismo dal relativismo). Il problema habermasiano, implicito nella sua svolta linguistica-comunicativa, riguarda il come è possibile preservare un concetto di verità transculturale una volta ammesso il contestualismo della ragione, e nel caso particolare, delle pratiche epistemiche. La sfida è quella di conciliare due intuizioni base:

- l'intuizione olistica che sottolinea come il nostro processo di giustificazione si riferisce necessariamente ad altre credenze che già possediamo prima ancora di intraprendere un processo giustificativo;
- l'intuizione realista secondo cui *esser ritenuto vero* non è la stessa cosa di *esser vero*.

Nel ventaglio di possibilità che si aprono per risolvere questo rapporto, una volta abbracciata la

svolta linguistica, si ha da un lato la soluzione di Richard Rorty (2) – che radicalizzando la svolta linguistica evita la questione di conciliare queste due intuizioni, riducendo il peso dell'intuizione realista (il concetto di *esser ritenuto vero* è sufficiente per parlare di verità) a favore della prima – e dall'altro quella di Habermas (1) – che ritiene necessario riferirsi a un concetto forte di verità, sostenendo che nonostante il rifiuto del corrispondentismo è ancora possibile un realismo senza rappresentazione<sup>19</sup>.

(1) Habermas, convinto sostenitore negli anni '70 di una teoria consensualista della verità secondo cui il criterio della verità è il consenso razionalmente motivato<sup>20</sup>, parteggia ora per una più complessa teoria della verità che sappia tener conto non solo del legame della verità con la giustificazione, ma anche della differenza tra questi due concetti<sup>21</sup>. Con la sua svolta pragmatica egli cerca dunque di conciliare l'ipotesi di un mondo indipendente dalle nostre descrizioni – quale si fa valere nella prassi – con l'idea derivante dalla filosofia linguistica secondo cui ci è impedita una presa diretta sulla realtà. In questo modo egli propone di superare le aporie del consensualismo (l'assimilazione della verità all'accettabilità razionale

---

1999, pp. 240-242.

<sup>19</sup> Un aspetto che Habermas non accetta di Rorty è il suo accentuato deflazionismo: se per Rorty lingua e pensiero possono esser considerati privi di rappresentazioni della realtà, Habermas vuole mantenere sempre un riferimento extra-linguistico per le nostre discussioni sulla verità, pur senza sostenere una forma di rappresentazionalismo. Tuttavia quello di Rorty è un deflazionismo pragmaticamente motivato: l'incondizionatezza è irrilevante nella pratica. Cfr. R. Rorty, *Universality and Truth*, in R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Basil Blackwell, Oxford 2000, pp. 1-31, qui p. 2.

<sup>20</sup> J. Habermas, *Wahrheitstheorien* (1972), in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 127-187.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit.

sarebbe contro-intuitiva e non terrebbe conto del fatto che, nonostante la svolta linguistica, la verità resta una proprietà immutabile e imperdibile, diversamente dalla giustificazione) ristabilendo il peso *anche* dell'intuizione realista. Infatti, secondo Habermas, la sfera dell'azione quotidiana presuppone che gli attori agiscano sulla base di un realismo forte (e dunque di un concetto *assoluto* di verità) mentre il processo di argomentazione, in cui si fa uso di un concetto epistemico di verità come conoscibile e *dipendente* da buone ragioni, ha *solo* la funzione di ristabilire la continuità ingenua, tipica della prassi, tra uomo e mondo.

(2) Rorty, dal canto suo, ritiene l'intuizione realista un'illusione profondamente radicata nella nostra cultura e di cui dobbiamo sbarazzarci<sup>22</sup>. Rorty sarebbe allora un'antirealista a partire dalla sua tesi della contingenza del linguaggio secondo cui l'impossibilità di qualsiasi metalinguaggio proverebbe l'impossibilità di qualsiasi verità transculturale: per lui essere in contatto con la realtà significa semplicemente essere in contatto con una comunità linguistica, facendo così cadere l'idea di un mondo oggettivo unico.

In quest'ottica antirealista la verità non dipende dal rapporto tra i nostri enunciati linguistici e la realtà poiché essa non può esistere indipendentemente dalla mente umana, dato che le frasi non esistono in maniera indipendente<sup>23</sup>. Le nostre descrizioni del mondo resteranno sempre contestuali perché è impossibile, secondo Rorty, stabilire un linguaggio che non incarni una particolare prospettiva sul mondo. In questa situazione, ciò che permette di spiegare l'adozione di una nuova credenza come vera è la sua accettazione da parte di una comunità linguistica sempre *situata* e quindi prospettica. Rorty assimila, in breve, il concetto di verità a quello di giustificazione: per lui i filosofi si devono limitare alla giustificazione, piuttosto che dedicarsi a nozioni ambigue come quella di situazione epistemica ideale. Nel fare ciò, egli utilizza un argomento tipicamente pragmatista: poiché la distinzione tra verità e giustificazione non fa alcuna differenza in pratica, noi possiamo (e dobbiamo) abbandonarla<sup>24</sup>.

#### 4.2 La disputa tra Habermas e Rorty

I punti di tensione che costituiscono il dibattito epistemologico tra Habermas e Rorty sono essenzialmente due. Il primo è l'attitudine che gli attori del mondo della vita prendono davanti alla realtà. Per Habermas, l'intuizione realista serve a mostrare come il dualismo credenza/verità si rivela quotidianamente nella sfera dell'azione: presupporre un concetto

<sup>22</sup> P-L. Dostie Proulx, *Realisme et Vérité: le débat entre Habermas et Rorty*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Québec 2008, pp. 25-26.

<sup>23</sup> Rorty però non sembra negare l'esistenza di una realtà esteriore che si imporrebbe a noi indipendentemente dalle nostre preferenze, cosa che avviene attraverso un certo tipo di pressioni causali. P-L.Dostie Proulx, *Realisme et Vérité*, cit., pp. 72-74.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 27-47.

di verità che trascende il contesto giustificativo è un bisogno legato all'azione<sup>25</sup>; per Rorty questo bisogno di certezza non è che un'eredità teorica di secoli di filosofia oggettivista di cui possiamo, e dobbiamo, liberarci.

Il secondo punto di divergenza è la necessità di presupporre un momento di incondizionatezza critica nelle nostre pretese di verità<sup>26</sup>. Secondo Rorty l'errore principale di Habermas è quello di mantenere la nozione di incondizionatezza: egli è convinto che dire «io posso con successo difendere qualcosa contro tutti» è sciocco perché affermare che si può vincere nella propria comunità non è affermare di poter vincere «universalmente», in una comunità più ampia come il mondo<sup>27</sup>; secondo Habermas la falla principale della filosofia rortiana è l'assenza di quell'universalità incondizionata della verità che il francofortese riprende da Peirce (pur distanziandosene affermando che la situazione linguistica ideale non è un obbiettivo ma un presupposto della nostra comunicazione).

In sintesi, per Rorty l'unica cosa che può trascendere una pratica sociale è un'altra pratica sociale: una vera trascendenza accadrebbe, semplicemente, quando si è preparati a giustificare una credenza non solo verso persone con cui si condividono certe premesse, ma anche verso molte persone che non le condividono. Si potrebbero prevenire questi uditori possibili con l'immaginazione, ma questi esperimenti mentali sarebbero sempre limitati: io non posso immaginare me stesso nel difendere la mia asserzione verso ogni possibile uditorio, ma solo verso *tutti gli uditori che riesco a pensare*, che non coincidono con *tutti gli uditori possibili*. È questo scarto tra contestuale ed universale, che corrisponde a quello tra giustificato e vero, a impedirmi di attribuire la parola *vero* alle mie credenze, e mi costringe a limitarmi ad usare solo l'attributo *giustificato*.

Quindi Rorty, diversamente da Habermas, rifiuta di usare una nozione come quella di validità incondizionata a cui, secondo il pragmatista americano, nessun uditorio potrà mai *consapevolmente* arrivare. Io non posso, infatti, fare alcuna affermazione incondizionata perché altrimenti starei facendo una predizione empirica ingiustificata su ciò che accadrebbe in un numero potenzialmente infinito (e quindi insondabile) di contesti giustificativi. È

<sup>25</sup> Dall'argomentazione habermasiana sembra emergere l'idea di un'alternativa secca tra credenza (condizionata) e verità (incondizionata). Secondo Dostie Proulx (cit., p. 83), però, il grado di certezza delle nostre credenze d'azione varia secondo la credenza in questione: più una credenza prende la forma di un'abitudine e più il grado di certezza pratica associato ad essa sarà elevato. Habermas dovrebbe quindi stabilire una gerarchia di certezze e fugare ogni dubbio su un'interpretazione dualistica di questo tipo. Io mi trovo d'accordo con questa critica che permette di raffinare la posizione habermasiana senza cadere nella posizione rortiana.

<sup>26</sup> Ivi, p. 71.

<sup>27</sup> R. Rorty, *Universality and Truth*, cit., pp. 3-6. Tuttavia Habermas, pur assimilandole, sembra incapace di spiegare il legame interno tra trascendenza e incondizionalità, riguardante l'una il nostro contesto di giustificazione e l'altra tutti i contesti di giustificazioni possibili. È possibile trovare un punto di vista capace di trascendere il nostro processo locale di giustificazione senza essere universale? Cfr. P-L. Dostie Proulx, *Realisme et Vérité*, cit., p. 91.

con questo spirito metafisico che Rorty legge la posizione habermasiana, secondo cui le proposizioni vere sono resistenti alla spazialità, alla socialità e alla temporalità. Habermas non tiene conto, secondo Rorty, del fatto che tutte le giustificazioni sono tali per persone particolari, incatenate da condizioni spaziali, temporali e sociali: pensare diversamente sarebbe presupporre l'idea metafisica di un ordine naturale di ragioni a cui i nostri argomenti potrebbero approssimarsi.

Habermas, tuttavia, cerca di mantenere un fragile equilibrio tra il mantenimento della forza critica della verità (in quanto incondizionata) senza dimenticare il prospettivismo delle ragioni giustificative: e questo tentativo di non perdere il riferimento al vero che ci fa parlar di verità «bifronte», capace di legare il momento della fattualità (contestuale) a quello della validità (universale), il carattere immanente della verità (ovvero il suo legame con le giustificazioni qui ed ora) e il carattere trascendente della verità che ci viene ricordato dall'uso cautelativo<sup>28</sup>.

#### 4.3 La svolta pragmatica habermasiana

La concezione bifronte della verità – che Habermas sostiene a partire dagli anni '90 – sembra proprio rispondere a quest'esigenza di mantenere entrambe le intuizioni viste sopra: il lato discorsivo manterrebbe quella olistica, mentre al lato pratico starebbe a ricordarci la nostra intuizione realista.

La nuova teoria bifronte della verità, dando ampio spazio al ruolo dell'azione (oltre a quello del discorso) permette infatti di reintegrare un riferimento realista difendendo un realismo senza rappresentazione attraverso una soluzione ingegnosa: intendere la relazione tra le cose e le interpretazioni che si hanno di esse non in termini di corrispondenza, ma sotto forma di relazione funzionale.

Nel dibattito con Rorty si delineano dunque i temi della nuova posizione habermasiana, frutto di una vera e propria svolta pragmatica con cui l'autore, alla luce dei problemi cui va incontro la posizione rortiana, passa da una concezione epistemica della verità ad una pragmatica, recidendo ogni dubbio sul suo orientamento realista. Se, dopo la svolta linguistica, una concezione corrispondentista della verità è insostenibile (non possiamo trascendere il linguaggio per giudicare l'adeguatezza dei nostri enunciati con un frammento di realtà nuda), un nucleo minimo di referenzialità, espressione di uno spirito realista, può esser mantenuto in forma pragmatica. Si riesce così a salvare l'intuizione realista senza ricadere nel rappresentazionalismo attraverso una relazione *funzionale* (e non rappresentazionale) tra le cose e le interpretazioni che noi ne diamo nella sfera quotidiana dell'agire. In una simile lettura pragmatista, il mondo oggettivo non designa più una realtà

---

<sup>28</sup> Rorty non può accettare l'idea di una comunità ideale: ciò significherebbe ricadere nell'oggettività di una verità al di là delle giustificazioni, J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, cit., pp. 176-177.

che bisogna *riprodurre* nel linguaggio o nel pensiero, ma il riferimento comune e implicito degli attori.

In questo modo, emerge una concezione della verità che è realista e referenziale senza essere però corrispondentista *strictu sensu*. La chiave di volta di questa concezione è il peso dato all'azione e l'analisi del concetto di verità che viene implicato nell'agire quotidiano. Così si trascende l'ambito della mera discussione, prendendo in considerazione anche l'azione e realizzando così quel legame tra teoria e prassi tipico del pragmatismo: quando il mondo resiste alle nostre attese abituali e si manifesta la discordanza tra le nostre interpretazioni e la realtà, si passa dall'azione alla discussione in cui, sfruttando la sola forza delle buone ragioni, si ristabilisce un consenso che permette una ridiscesa nella pratica delle certezze argomentativamente stabilite.

Se, in passato, Habermas è giunto a separare l'universo della pratica da quello del discorso, il legame che egli ristabilisce ora tra i due, attraverso un processo circolare di ascesa/discesa, ci permette di parlare di una vera e propria svolta pragmatica nella filosofia habermasiana. Il concetto pragmatico di verità si sostituisce a quello epistemico perché discorso e azione sono legati, e sebbene trattiamo la verità in modi molto diversi nel caso dell'azione e in quello della discussione, si tratta di due *usi* e non di due *concetti* di verità proprio perché vi è un legame tra queste due dimensioni. In caso contrario, ci troveremo nella situazione alquanto strana di aver a che fare con un concetto corrispondentista di verità nella pratica ed uno epistemico/consensualista nel discorso mentre si tratta di una stessa verità oggettiva e incondizionata, sebbene presa sotto rapporti differenti in un caso e nell'altro: è solo in questo modo che la verità può conservare un valore incondizionato e non relativista senza entrare in contraddizione con la svolta linguistica.

## 5. Putnam espugna il baluardo rortiano

### 5.1 L'importanza del riferimento

Il mantenimento di un nucleo di referenzialità per il concetto di verità è un'idea che Habermas eredita dalla filosofia putnamina che, nonostante i suoi cambiamenti, ha sempre mantenuto un concetto realista di riferimento<sup>29</sup>. È a questo aspetto della filosofia di Putnam che si richiama con sempre più forza Habermas per dare alla propria concezione della verità un tono maggiormente realista: parlare di verità presuppone il riferimento a un mondo oggettivo che esiste indipendentemente dalle nostre descrizioni ed è lo stesso per tutti noi<sup>30</sup>. Infatti, nella concezione consensualista della verità il riferimento era messo in

<sup>29</sup> Tuttavia vi è chi, come Rorty, legge il realismo interno putnamiano come un vero e proprio antirealismo. Nonostante ciò, è mia opinione, condivisa da Massimo Dell'Utri, che Putnam non abbia mai abbandonato seriamente il realismo, limitandosi tutt'al più ad indebolirne le pretese.

<sup>30</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, cit.

secondo piano rispetto al ruolo giocato dal consenso, cosa che rendeva la sua posizione espressione di una propensione antirealista. Ora, riconoscendola eccessivamente vicina alla posizione rortiana, Habermas intende modificare la sua posizione in direzione di un realismo che riconosca un nucleo non-epistemico nel nostro rapporto con il mondo oggettivo.

In questo spiraglio entra la filosofia di Putnam, le cui indagini in filosofia del linguaggio già dagli anni '70 miravano proprio a mostrare l'identità del riferimento sotto differenti descrizioni<sup>31</sup>. Putnam è quindi il *suggeritore inconsapevole* di questa svolta habermasiana e stimolo per la creazione di una nuova teoria della verità in cui il ruolo del riferimento è quello di assicurare il realismo del mondo oggettivo. Da lui Habermas prende spunto nella formulazione di un pragmatismo kantiano che riesce a render giustizia sia del ruolo trascendentale del linguaggio come condizione di possibilità per l'accesso al mondo (che non è mai diretto ma sempre filtrato linguisticamente, ovvero culturalmente), sia dell'oggettività *realista* delle nostre pretese. Putnam, diversamente da Rorty, riesce a tenere insieme queste due tendenze apparentemente contrarie e fornisce così ad Habermas l'appiglio per non cadere negli esiti contestualistici rortiani.

Considerato per la prima volta proprio nel momento in cui il francofortese prende le distanze dal contestualismo di Rorty, il realismo interno di Putnam diventa un vero e proprio modello per la svolta pragmatica habermasiana<sup>32</sup>.

Riferendosi alla filosofia del linguaggio del Putnam degli anni '70, Habermas riconosce che:

il riferimento allo stesso oggetto deve poter essere mantenuto anche in presenza di descrizioni diverse. Putnam sviluppa, sulla linea del *pragmatic realism*, una soluzione che bene si adatta al contesto delle mie riflessioni. Infatti anche lui parte dal presupposto che le distanze tra paradigmi o teorie diversi siano colmate da una supposizione pragmatica formulata in comune<sup>33</sup>.

Se un'interpretazione che nelle sue condizioni di conoscenza era razionalmente accettabile ma in un'altra situazione epistemica dev'essere riconoscibile come errore, il fenomeno bisognoso di spiegazione non deve andare perduto nel passaggio dall'una all'altra interpretazione. La teoria della referenza di Putnam spiega allora come noi possiamo correggere la determinazione concettuale di un oggetto pur restando costante il riferimento. Tuttavia, l'invarianza dei riferimenti di asserzioni concorrenti – invarianza che supera le teorie – non spiega ancora quale di queste asserzioni sia vera: la verità delle

---

<sup>31</sup> H. Putnam, *Mind Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

<sup>32</sup> H. Putnam, *Reason Truth and History*, cit.

<sup>33</sup> J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., pp. 44-47, con riferimento a H. Putnam, *Reason Truth and History*, cit.

asserzioni descrittive può venir fondata solo alla luce di altre asserzioni. Questo è un punto saldo anche della filosofia di Habermas che fin dagli anni '70 legge la verità come oggetto esclusivo di *discorsi*, lasciando una vaga oggettività al rapporto pratico (ma mai del tutto extra-linguistico) col mondo<sup>34</sup>. Tale interpretazione della verità è però limitante perché manca di riconoscere alla stessa un senso non epistemico che è inevitabile se vogliamo riconoscerle un carattere di incondizionatezza.

La domanda allora è: «come possiamo continuare ad attribuire un senso non epistemico al concetto di verità, pur avendo una presa epistemica, mediata da ragioni, sulle condizioni di verità delle proposizioni?»<sup>35</sup>. La via d'uscita è suggerita dalla posizione di Putnam: combinare la nozione di referenza trascendente il linguaggio, con una nozione – immanente al linguaggio – di verità come affermabilità ideale. Un'asserzione è vera quando, date tutte le esigenti premesse pragmatiche dei discorsi razionali, essa reggerebbe a tutti i tentativi di invalidazione, ossia potrebbe venir giustificata in una situazione epistemica ideale.

Da quest'idea, risalente al Putnam degli anni '80, Habermas sviluppa la sua concezione bifronte della verità, apprezzando il modo in cui Putnam prende sul serio la svolta linguistica senza però pagare il prezzo dell'equiparazione culturalistica dell'*esser-vero* al semplice *tener-per-vero*<sup>36</sup>.

### 5.2 L'eredità kantiana

Ad accomunare Habermas e Putnam vi è, tra le altre cose, il riferimento alla filosofia di Kant, da entrambi giudicato un polo di riferimento essenziale per le proprie concezioni filosofiche.

È Kanti, infatti, uno dei primi a diffidare dell'ambizione di una conoscenza immediata, riconoscendo al contempo che la mediazione linguistico o categoriale non annulla necessariamente l'idea di un'*adaequatio rei et intellectus*<sup>37</sup>. Nella sua fase realista interna, Putnam si richiama esplicitamente a Kant cercando di dare vita ad una concezione della verità secondo cui essa non è del tutto indipendente dalla cultura (elemento umano), ma al contempo non dipende solamente dalla cultura (elemento oggettivo), andando quindi sia contro il realismo metafisico sostenuto negli anni '70, sia contro il relativismo. Per usare le parole di Putnam:

proporrò una tesi per la quale la mente non “copia” semplicemente un mondo che può essere descritto da un'Unica teoria vera. La mia tesi, però, non sostiene neppure che la mente

<sup>34</sup> J. Habermas, Nachwort, in Id., Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 367-417.

<sup>35</sup> J. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, cit., p. 48.

<sup>36</sup> Ivi, p. 86.

<sup>37</sup> L. Langlois, Habermas et la question de la vérité, «Archives de Philosophie», 66, 3, 2003, pp. 563-583, qui p. 579.

costruisce il mondo [...] volendo usare un linguaggio metaforico, diremmo che la mente e il mondo costruiscono insieme la mente e il mondo (*the mind and the world jointly make up the mind and the world*)<sup>38</sup>.

Si vede, così, l'orma kantiana che segna profondamente il realismo interno putnamiano. Secondo Habermas, Putnam ha preso da Kant l'idea di descrivere la costituzione della mente umana in un modo che la sua finitudine è un marchio di eccellenza: per Putnam senza valori non avremmo il mondo, così come per Kant senza categorie non avremo la realtà. Invece di essere una condizione limitante per le nostre ricerche cognitive, la presenza di valori è allora una condizione trascendentale per i nostri processi cognitivi.

Allo stesso modo Habermas sviluppava simili idee già negli anni '60 e '70 sostenendo (in direzione anti-positivista) il ruolo trascendentale degli interessi nelle attività cognitive, in chiara discendenza dalle categorie kantiane (pur differenziandosi per l'abbandono del trascendentalismo forte). Il francofortese sviluppa su tali basi la sua recente posizione in cui convergono ingredienti derivati sia dal kantismo che dal pragmatismo, richiamandosi espressamente al realismo pragmatico di Hilary Putnam che incarna la corrente della svolta linguistica che Habermas predilige<sup>39</sup>.

Infatti, diversamente dal filone wittgensteiniano e heideggeriano (i cui esiti mettono in pericolo la nozione di oggettività), e dal filone di Quine e Davidson (che mette da parte il punto di vista del partecipante a favore di quello dell'osservatore), la soluzione putnamiana riesce a rendere giustizia sia alla natura costitutiva del linguaggio per la nostra visione del mondo sia all'oggettività delle pretese di verità<sup>40</sup>.

Il pragmatismo kantiano si domanda infatti come pragmatizzare (o, in termini habermasiani, come detrascendentalizzare) la filosofia di Kant, situando le condizioni di possibilità (che per Kant erano universali e necessarie) nelle nostre pratiche contestuali e storicamente determinate, riconoscendo che, anche in forma desublimata e pragmatica, le idee kantiane mantengono il loro ruolo di guida critica a cui Rorty non riconosce la giusta forza<sup>41</sup>. Lo

<sup>38</sup> H. Putnam, *Reason Truth and History*, cit., p. xi. Risuona fortemente qui l'eco kantiano dell'io legislatore della natura.

<sup>39</sup> J. Habermas, *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism*, in Id., *Truth and Justification*, MIT Press, Cambridge 2003, pp. 212-235, qui p. 216. Qui, l'autore continua a sostenere che Putnam non ha cambiato il suo realismo interno, ma è possibile che Habermas non abbia come polo di riferimento, per lo meno parziale, anche le opere dell'ultima fase della filosofia putnamiana, quella del realismo naturale? Il kantismo di Habermas, è bene ricordarlo, non nasce con la frequentazione dei testi putnamiani, trovandosi già calato piuttosto nelle tesi habermasiane degli anni '60.

<sup>40</sup> B. Fultner, *Translator's Introduction*, in J. Habermas, *Truth and Justification*, cit., pp. vii-xxii, qui p. x.

<sup>41</sup> L'edizione inglese è differente da quella tedesca (e da quella italiana, fedele all'originale): al posto dei saggi *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa e Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, vi sono *Norms and Values: On Hilary Putnam's Kantian Pragmatism* e *From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing"*



stesso Habermas mette in luce poi le analogie tra i suoi presupposti performativi dell'azione comunicativa e alcuni concetti kantiani, in particolare: tra l'idea cosmologica di unità del mondo e la presupposizione pragmatica di un mondo oggettivo comune; tra l'idea di libertà e la presupposizione pragmatica di razionalità; tra il movimento della ragione verso l'incondizionato e l'incondizionatezza delle pretese di validità e tra la ragione come facoltà di principi e il discorso razionale come mezzo per la giustificazione<sup>42</sup>.

Tuttavia, nonostante siano entrambi eredi di certe idee kantiane, Putnam (favorito dal proprio retroterra culturale) è più aperto al pragmatismo che al kantismo, diversamente da Habermas che si mantiene più fedele al filosofo di Königsberg, sebbene recentemente egli integra la sua posizione con idee pragmatiste riducendo, ad esempio, la distanza tra teoria e la pratica che Kant con le tre Critiche voleva tener distinte (in particolare la critica della ragion *pura* e della ragion *pratica*). Questa differenza è evidente sul tema dei valori, dove Putnam difende l'oggettività dei valori ed è contro la relativizzazione culturale della loro validità: anche se i giudizi di valore non hanno contenuto descrittivo, essi sono supposti essere veri o falsi come i giudizi empirici.

Dal canto suo, Habermas sostiene che l'oggettività della morale è diversa dall'oggettività dei giudizi empirici, poiché al concetto di giustizia morale manca la connotazione ontologica che caratterizza invece la verità. Questa distinzione habermasiana tra verità e giustizia morale è segno della sua maggiore fedeltà ai principi kantiani, rispecchiando la distinzione del filosofo di Königsberg tra ragione teoretica e ragione pratica: enunciati empirici, valutativi e morali differiscono nelle categorie di ragioni che sono di volta in volta appropriate per giustificare gli enunciati in questione<sup>43</sup>.

### 5.3 Il debito habermasiano

L'obbiettivo di queste poche pagine è stato quello di mostrare come la svolta pragmatica habermasiana ha un debito non irrilevante nei confronti della filosofia di Putnam ma è grazie a Rorty (come polo negativo) che Habermas si volge alla filosofia di Putnam che (in positivo) gli permette di superare l'antitesi tra intuizione realista e svolta linguistica, attraverso una nuova mossa, stavolta pragmatica. Sia Habermas che Putnam sono sostenitori, ora, di

---

Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized "Use of Reason". Il testo originale di Norms and Values (Normen und Werte. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus) fu la relazione di apertura del convegno Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Münster, 14-18 giugno 2000. Nel testo faccio riferimento a J. Habermas, From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing" Presuppositions of Communicative Action: Reflection on the Detranscendentalized "Use of Reason", in Id., Truth and Justification, cit., pp. 83-130, p. 84.

<sup>42</sup> Ivi, p. 87.

<sup>43</sup> Come ricorda Habermas, Kant spiega ciò differenziando i concetti di ragioni (uso pratico e teoretico della ragione). Putnam, invece, vuole evitare questa biforcazione della ragione e la corrispondente differenziazione di validità (oggettiva VS normativa).

un realismo pragmatico che nasce sulle difficoltà della posizione di Rorty<sup>44</sup>. Tale realismo si presenta capace (almeno nelle sue intenzioni) di mantenere l'intuizione realista senza dimenticare l'olismo e il fallibilismo della prospettiva pragmatista e della svolta linguistica, salvando quindi il realismo dai rischi insiti in certe interpretazioni della svolta linguistica – come quella rortiana – col richiamo ad un'interpretazione pragmatica della verità e del realismo<sup>45</sup>.

Da quanto detto fin'ora, sembrerebbe dunque che il connubio tra Putnam ed Habermas ha come

perno la filosofia di Rorty, con cui entrambi si sono confrontati rifiutandone gli esiti relativistici. Più che di debito habermasiano verso Putnam, preferirei parlare quindi di un debito di *entrambi* gli autori verso Richard Rorty che, in quanto polo di riferimento negativo, ha saputo far confrontare i due autori con i problemi insiti nelle loro stesse posizioni, conducendoli così a quella forma di pragmatismo che sembra l'unica fragile via per far tenere insieme le nostre intuizioni comuni sul mondo.

---

<sup>44</sup> Rorty è stato infatti il motore anche della posizione putnamiana sia nel passaggio dal realismo metafisico a quello interno, sia nell'abbandono di quest'ultimo a favore di quello naturale, passo, quest'ultimo, dovuto all'eccessiva vicinanza delle tesi interniste all'antirealismo della posizione rortiana.

<sup>45</sup> Come sottolinea Gil Martin, entrambi i filosofi hanno dichiarato di aver appreso l'uno dall'altro perché mentre Habermas è in debito verso il realismo interno, elaborando la sua relazione pragmatica tra vero e giustificato, Putnam si è interessato all'etica del discorso habermasiano per rinforzare la sua posizione in filosofia morale. Cfr., F. J. Gil Martin, *Finitude as Mark of Excellence*, cit., pp. 79-80.