

CONSULENTI

Ottavio Barié
Adriano Bausola
Enrico Berti
Giuseppe Beschin
Franco Chiereghin
Romano Prodi

DIRETTORE

Giuliano Rigoni

REDAZIONE

Fabio Ambrosi
Alfredo Canavero
Carlo Gentilini
Michele Lenoci
Paolo Piccoli
Eddo Rigotti
Armando Vadagnini



Associato alla Unione Stampa Periodica Italiana

La Direzione e l'Amministrazione della Rivista
hanno sede in Trento, Casella Postale 269.
Un fascicolo L. 20.000 (doppio L. 40.000)
Arretrato L. 40.000 (doppio L. 80.000)
Abbonamento annuo (quattro numeri) L. 60.000
Estero L. 70.000 - Sostenitore L. 80.000
Versamenti sul C.C.P. 16677387 intestato a *Verifiche*.

verifiche

Anno XXI, N. 2 Aprile-Giugno 1992

Direttore: Giuliano Rigoni • Responsabile: Mario Rigoni • Amministrazione: Casella Postale 269 - 38100 Trento - c.c.p. 16677387 • Autorizzazione Tribunale di Trento n. 168 del 13.7.72 • Spedizione in abbon. postale gr. IV - Pubblicità inf. al 70% • Composizione e stampa: Esedra srl - Gallarate (VA) - Via Statuto 7 • A. XXI N. 2 - 1992

SAGGI

- 111 *In cerca di un ethos della modernità. Politica, statualità, morale nello Hegel jenese*
di Geminello Preterossi
- 147 *Sindrome del tempo e ragione scettica: il pensiero post-metafisico nell'ultimo Habermas*
di Maria Letizia Perri
- 173 *L'argomento trascendentale. Contraddizione performativa e fondazione ultima*
di Matteo Bianchin

RECENSIONI

- 205 AA.VV., *Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna* (Paolo Banfi).
- 209 L. LOMBARDI VALLAURI, *Terre. Terra del Nulla. Terra degli uomini. Terra dell'Oltre* (Paolo Zecchinato)
- 211 V. GIACCHÉ, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della Logica di Hegel* (Stefano Fuselli)

223 LIBRI RICEVUTI



L'ARGOMENTO TRASCENDENTALE. CONTRADDIZIONE PERFORMATIVA E FONDAZIONE ULTIMA

di Matteo Bianchin

La struttura argomentativa della fondazione ultima proposta da K. -O. Apel è stata paragonata a quella della dimostrazione elenctica e a quella della deduzione trascendentale kantiana¹. In questo lavoro tento di analizzarne la strategia e di valutarne l'efficacia. Vorrei sostenere che (1) l'argomento trascendentale (nella versione apeliana, trascendentalpragmatico) risulta davvero formalmente equivalente alla deduzione trascendentale e alla dimostrazione elenctica, che (2) serve effettivamente a legittimare l'uso di un sapere di fatto fruito, cioè a provarne la validità di diritto, e in questo senso va oltre la mera constatazione empirica di quell'uso, ma che (3) non è in grado di fornirne una fondazione ultima, ma solo di legittimarlo mediante l'esibizione della sua *attuale* mancanza di alternative. In questo senso il valere di diritto del sapere che dimostra ineludibile non vale *a sua volta* di diritto, ma solo di fatto, solo cioè perché non sono *attualmente* disponibili alternative effettivamente praticabili. Questo non comporta l'adozione di un'«epistemologia naturalizzata», ma suggerisce una riconsiderazione «ermeneutica» del trascendentale.

¹ Si vedano in proposito: A. BERLICH, *Elenctik des Discurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendental-pragmatischer Letzbegründung*, in W. Kuhlmann-D. Böhler (a cura di), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1982, pp. 251-288; S. PETRUCCIANI, *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Casale Monferrato 1988, pp. 17-21; E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano 1988, pp. 87-111; R. BUBNER, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente*, in W. Kuhlmann-D Böhler (a cura di), *Kommunikation und Reflexion* (cit.), pp. 304-332; J. HARBERMAS, *Etica del discorso*, Roma-Bari 1989 (I ed. orig. 1983), pp. 85-109; W. KUHLMANN, *Was Spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs*, in Forum für Philosophie Bad Homburg (a cura di), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main 1987, pp. 87-115.

1. *La dimostrazione elenctica.*

L'élenchos occupa un posto del tutto particolare nella teoria aristotelica della dimostrazione. Il paradigma di questa è infatti quello deduttivo del sillogismo scientifico. Una nozione di dimostrazione di questo tipo non permette però di dimostrare né i «principi propri» di ogni scienza, né i «principi comuni» a più scienze, e in particolare quelli comuni a tutte, sulla cui validità essa stessa si fonda; per questo Aristotele ritiene che sia segno di «impreparazione» pretendere dimostrazione di tutto². Tuttavia, poiché una tale nozione esiste, l'incompletezza della ragione deduttiva suggerisce la possibilità di un livello ulteriore dell'argomentazione, dal momento che essi non possono essere considerati mere assunzioni o presupposti irrazionali, se si deve poter parlare di ragione e fondamenti. Nel caso del principio di non contraddizione questa possibilità si estende sino a permettere che ci sia un senso in cui esso può essere dimostrato. In quanto «primo principio» su cui si fonda in ultima istanza ogni dimostrazione deduttiva, non può essere dimostrato direttamente, ma può essere dimostrato «in modo confutativo», mostrando che è impossibile contestarlo. Un principio la cui validità è impossibile negare è un principio necessariamente vero, cioè un principio universale e necessario del logos. In questo senso la dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione rappresenta un tipo di dimostrazione sui generis³.

Significativamente, il contesto in cui viene proposta è, come anche Severino ha riconosciuto⁴, quello del discorso intersoggettivo⁵. La prova viene raggiunta tramite la considerazione che il discorso che nega il principio deve avere un significato. Ciò che Aristotele chiede che lo scettico conceda è

² cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006 a 5-10.

³ cfr. *ivi*, 1006 a 11-15. Per un'analisi dettagliata della posizione dell'élenchos nell'articolazione aristotelica delle nozioni di dimostrazione, scienza e ragione si veda E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.

⁴ cfr. E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (cit.), p. 104.

⁵ La struttura dialettica della dimostrazione elenctica è stata ripetutamente ed efficacemente sottolineata da Berti. Si veda a questo proposito, per esempio, *Le ragioni di Aristotele* (cit.), pp. 92-98.

di dare un significato «per sé e per gli altri» alle proprie parole. In quanto egli accetta questo vincolo minimale, accetta anche, secondo Aristotele, che vi sia qualcosa di determinato: il significare, appunto, delle proprie parole, in quanto dev'essere distinto da ogni diverso significare. Se chi contesta il principio non accetta di dire qualcosa di determinato, non sarà possibile intavolare con lui un discorso, dal momento che in questo caso egli non dice, propriamente, nulla: «nello stesso tempo, infatti, dice e disdice la stessa cosa»⁶. Ma se questa concessione è fatta accade che egli «volendo distruggere la ragione è costretto ad accettarla»⁷.

In questo senso lo scettico è condotto a riconoscere che il primo principio costituisce la condizione di ogni discorso e fonda anche la propria negazione, non nel senso che la renda vera, ma nel senso che questa non esisterebbe neppure, non potrebbe avere alcun significato, se quello non fosse valido⁸. In questo modo però è costretto a riconoscere anche che risulta ineludibile per chiunque intenda dire qualcosa e che la propria proposta è la proposta di rendere impossibile ogni proposta, compresa quella in cui essa stessa consiste. Da questo punto di vista la teoria dello scettico non è nemmeno in grado di costituirsi, dal momento che consiste nella negazione delle condizioni di significanza del discorso. La negazione del primo principio è quindi impossibile non per il fatto che la sua accettazione conduce a contraddizioni, ma perché non è possibile comprendere il caso in cui essa fosse vera, dal momento che se fosse vera non potrebbe esistere alcun discorso significativo⁹. Questa non è una impossibilità logica, ma, per così dire, epistemica: la proposta dello scettico non viene rifiutata perché contraddittoria, ma perché consiste nella negazione di ciò che rende possibile la sua stes-

⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008 a 30-35.

⁷ *Ivi*, 1006 a 25-28.

⁸ cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, sec. ed. Milano 1982, p. 43.

⁹ cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 1008 b 1-12; in questo senso il principio è necessariamente presupposto in ogni conoscenza: è ciò che «[...] dev'essere posseduto perché si possa comprendere qualsivoglia delle cose esistenti [...]», «[...] ciò che si deve conoscere qualora si voglia conoscere qualsiasi altra cosa [...]» (*ivi*, 1005 b 15-18).

sa intelligibilità come linguaggio, e quindi nella negazione di sé come discorso¹⁰.

2. *Trascendentale: deduzione e argomentazione.*

La novità della deduzione trascendentale consiste per Bubner nella capacità di porre il problema della legittimazione del sapere. Non si tratta di un equivalente della dimostrazione. Una semplice dimostrazione, in quanto vincolata al proprio metodo d'inferenza, non potrebbe raggiungere lo scopo: in quanto procedura legittima *all'interno* della ragione, non sarebbe in grado di rispondere a domande riguardo al «quid juris» senza circolarità. In questi casi non si richiede una dimostrazione conforme a standards di razionalità già cogenti, ma che questa cogenza venga legittimata.

Per Kant il problema consisteva nella giustificazione dell'oggettività della conoscenza come mediazione categoriale dell'esperienza, cioè dell'oggettività dell'applicazione delle categorie all'esperienza e della conoscenza in questo modo prodotta. Ora, quell'oggettività viene provata se si riesce a mostrare che solo mediante tali concetti l'esperienza può essere pensata:

«La deduzione trascendentale di tutti i concetti ha dunque un principio, al quale deve essere indirizzata tutta la ricerca, cioè questo: che essi debbono essere riconosciuti come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza (sia dell'intuizione, che si trova in essa, sia del pensiero). Concetti che diano il fondamento oggettivo alla possibilità dell'esperienza sono appunto per ciò necessari.»¹¹

¹⁰ Questo distingue la dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione dalla forma in cui ricorre in altri testi aristotelici la figura dialettica dell'*élenchos* come «sillogismo della contraddizione» (cfr. *id.*, *Primi Analitici*, II 20, 66 b 11). La prova non consiste infatti in questo caso nel condurre a contraddizione la tesi dell'avversario, ma nel rilevare che non riesce a essere praticabile come linguaggio, perché la sua accettazione distruggerebbe la possibilità stessa del discorso in quanto articolazione comprensibile di significati. L'uso delle nozioni di possibilità e impossibilità epistemica per esprimere questo tipo di situazioni è proposto da H. PUTNAM, *Realism and Reason. Philosophical Papers 3*, Cambridge 1983, pp. 127 e ss.

¹¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice,

Questa legittimazione raggiunge però il suo scopo attraverso l'appello all'autocomprensione di ogni soggetto. Il legame presente nelle rappresentazioni, cioè l'unità dell'esperienza, non può essere frutto della stessa esperienza; richiede infatti un momento di spontaneità: la connessione necessaria delle rappresentazioni non può derivare dall'esperienza, che non lascia intravedere alcuna necessità, ma solo dall'intelletto in quanto funzione sintetica. Questa funzione unificante presuppone un principio unificatore, e questo è fornito dalla coscienza come unità trascendentale dell'appercezione; le categorie sono i diversi modi in cui si esplica la funzione unificatrice dell'intelletto. Ogni soggetto che voglia comprendersi come tale trova già costituita, di fronte alla molteplicità e alla contingenza dei contenuti dell'esperienza, l'unità dell'autocoscienza. La deduzione trascendentale vi ricorre in quanto chiede il riconoscimento di questa preliminare funzione costituente:

«Il soggetto, che non può sensatamente disconoscere la propria costituzione di autocoscienza, viene esortato, in forza di questo fondamento di diritto dell'appercezione trascendentale, a trarre la conseguenza della validità oggettiva di ogni esperienza del mondo ordinata e resa possibile da quella sintesi.»¹²

La conclusione è raggiunta tuttavia solo perché l'unità dell'autocoscienza come sintesi trascendentale dell'appercezione rimane a sua volta applicata a quell'esperienza del mondo che senza le forme a priori della connessione sintetica non potrebbe nemmeno aver luogo.

Ora, in quanto strumento di legittimazione, la figura della deduzione trascendentale trova un analogo nell'argomento trascendentale, che ne costituisce la versione adeguata alle esigenze e ai limiti di una filosofia il cui campo d'azione è riferito ormai al linguaggio. Deduzione e argomentazione (trascenden-

rivista da V. Mathieu, terza ed. nella collana «Biblioteca Universale Laterza», Roma-Bari 1985, p. 128.

¹² R. BUBNER, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (cit.), p. 308.

tali) hanno in comune il problema cui intendono dare risposta e la strategia di cui a questo scopo fanno uso. Il problema consiste nel fatto che la legittimazione del sapere non può essere ricondotta in alcun modo a qualche principio della metafisica dogmatica (prekantiana), mentre l'insistenza sulla mera esperienza non conduce ad alcuna legittimazione. La sostituzione della deduzione con l'argomentazione ha però come punto di partenza il dubbio sulla posizione privilegiata dell'autocoscienza come fonte di certezza riflessiva, poiché non è più a disposizione alcun soggetto che si possa comprendere come tale, cui potersi appellare:

«La scoperta dell'originaria costituzione linguistica della nostra comprensione del mondo ha interrotto l'accesso diretto dell'io a se stesso come io.»¹³

Il farsi linguaggio dell'autocoscienza sembra privare la deduzione trascendentale di ogni forza necessitante. Se quindi l'argomento deve ciò nonostante possedere un carattere peculiare, questo va cercato solo nella *strategia*. Una volta caduta la funzione fondante dell'autocoscienza, rimane l'incontestabile efficienza del metodo. L'intuizione della filosofia trascendentale può venire ripresa nel senso che si riconosce che da un lato non c'è alcun sapere maggiormente sicuro di quello che è attualmente a disposizione (non è accessibile una metafisica autogarantita dalla struttura dell'essere), dall'altro il semplice possesso di questo sapere non fornisce alcun fondamento *di diritto* alla sua attendibilità. La strategia della riflessione trascendentale consiste quindi nella legittimazione del sapere immediatamente disponibile in modo irreflesso attraverso l'indicazione che solo per suo mezzo può venire pensata l'esperienza, e cioè tramite l'esibizione della sua mancanza di alternative. L'esecuzione di tale strategia consisterà nel mostrare che le alternative non producono alcun sapere reale o che possono essere comprese solamente tramite l'uso di elementi strut-

¹³ *ivi*, p. 310.

turali di quel sapere di cui vorrebbero costituire l'alternativa¹⁴.

La critica di Rorty sembra dissolvere questo tentativo. Mira infatti alla disgregazione dell'idea che sia possibile qualcosa come una legittimazione, cioè qualcosa di più che la semplice rilevazione di un uso, di un possesso di fatto di qualsivoglia sapere. L'autoriferimento che caratterizza l'argomento trascendentale ha successo solo in relazione a contenuti determinati e quindi è in grado di mostrare solo il fatto che non riesce la negazione di quel particolare contenuto che risulta in questione, e non qualcosa di trascendentale:

«Tutti gli argomenti autoreferenziali sono argomenti ad hominem — argomenti che confutano una certa proposta mostrando che essa tacitamente presuppone ciò che si propone di negare. Non ci può essere qualcosa come degli argomenti autoreferenziali all'ingrosso.»¹⁵

L'argomentazione trascendentale non consiste però, secondo Bubner, solo nella possibilità di rifiutare una dopo l'altra le alternative presentate in concorrenza con il sapere disponibile mostrando la loro dipendenza da qualche elemento di quel sapere e quindi la loro incapacità di valere come alternative reali. L'autoreferenzialità dell'argomento trascendentale va oltre: permette una riflessione sulla possibilità stessa di alternative in generale; non vengono semplicemente tematizzate in questo caso la forma data del sapere e le alternative da essa distinte, ma è posta in questione anche la *possibilità di tematizzare* tali alternative. Come la deduzione kantiana, l'argomento trascendentale mette in luce quelle strutture cognitive che sono tanto centrali nella nostra comprensione del mondo che un'alternativa non potrebbe nemmeno venire pensata come possibile, poiché equivarrebbe alla negazione di ciò che rende possibile il mondo per noi. «L'argomento trascendentale è quindi qualcosa di più di

¹⁴ cfr. *ivi*, p. 311.

¹⁵ R. RORTY, *Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism*, in P. Bieri-R Horstmann-P Krüger (a cura di), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht 1979, p. 82.

un discorso sulle alternative, è un discorso senza alternative»¹⁶.

Ma non va tutto così liscio. La riformulazione della deduzione trascendentale in termini di argomentazione fa avvertire che qualcosa è andato perduto. L'argomentazione rimane riferita ad una situazione discorsiva nella quale è difficile reperire un analogo della funzione costituente della soggettività trascendentale. La mancanza di alternative rappresentata argomentativamente interviene al posto dell'accesso privilegiato del soggetto alle proprie prestazioni costitutive. Una volta che l'appercezione trascendentale sia stata risolta nei modi della pratica linguistica, viene però a mancare la funzione del concetto di sintesi, che permetteva di rapportare l'una all'altra l'autocoscienza e l'oggettività attraverso la riconduzione della prestazione sintetica delle categorie alla sintesi originaria dell'io penso:

«[...] l'analogia strutturale tra la sfera della coscienza e l'esperienza del mondo compresa nel concetto di sintesi non si lascia immediatamente riprodurre in termini di filosofia del linguaggio.»¹⁷

Non esiste nel linguaggio un superconcetto in grado di svolgere una funzione analoga a quell'unificazione del molteplice che risultava naturale per l'autocoscienza. Ma proprio per questo non esiste alcun punto di vista più elevato di quello fornito dalle pratiche discorsive effettive: nessun regresso riflessivo potrà portare oltre l'autoriferimento della nostra comprensione linguistica del mondo.

In questo caso, però, l'argomento trascendentale non fornisce l'accesso ad una struttura ultima situata ad un livello diverso da quello delle pratiche discorsive di cui fa uso, di cui qualsiasi soggetto che si comprenda come tale possa fare un'esperienza immediata, ma permette solo una riflessione dall'interno di quelle stesse pratiche sulle loro strutture fondamentali. Per dirla con Quine: «There is no such cosmic exile»¹⁸. Scambiare il ruolo

¹⁶ R. BUBNER, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (cit.), p. 315.

¹⁷ *Ivi*.

¹⁸ W.V.O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge (Mass.) 1962, p. 275.

dell'argomento trascendentale con quello della deduzione trascendentale nel senso della fondazione ultima significa perciò contraffare con etichette nuove il vino delle botti vecchie. «Nichts an der Struktur transzendentaler Argumente indiziert 'Letzheit'»¹⁹.

3. Contraddizione performativa e fondazione ultima.

Il lavoro di Apel rappresenta un tentativo di riabilitare, dopo la bancarotta della filosofia della coscienza e dell'empirismo dogmatico di cui la filosofia contemporanea ha preso coscienza nella forma della cosiddetta svolta ermeneutico-pragmatica²⁰, la nozione di verità necessaria, e precisamente nel senso «trascendentale» dell'idea che esiste una classe di asserti non analitici la cui verità non può essere decisa in base all'esperienza²¹.

¹⁹ R. BUBNER, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (cit.), p. 329.

²⁰ La convergenza tra la tradizione ermeneutica proveniente da Heidegger e quella analitica che si richiama a Wittgenstein è stata sottolineata da Apel, soprattutto in relazione alla dissoluzione della filosofia della coscienza, nel saggio *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung*, in *Forum für Philosophie Bad Homburg* (a cura di), *Martin Heidegger: Innen- und Aussen - Ansichten*, Frankfurt am Main 1989, pp. 131-175; l'autocritica dei dogmi dell'empirismo ha contribuito ad avvicinare le posizioni in ragione dell'abbandono dei tratti più marcatamente segnati dall'eredità del neopositivismo che ha imposto alla tradizione analitica. I tre dogmi la cui dissoluzione ha condotto questa scuola alla cosiddetta «svolta ermeneutico-pragmatica» sono, come è noto, la distinzione analitico-sintetico, il riduzionismo e il dualismo tra schema concettuale e contenuto empirico. La caduta dei primi due comporta l'abbandono dell'idea che esistano asserti privilegiati immuni da revisione perché privi di contenuto empirico o veri «qualunque cosa accada» e l'adozione di una prospettiva olistica, quella del terzo annienta la nozione stessa di empirismo, negando che sia accessibile una realtà indipendente dal linguaggio. Per i primi due si veda W.V.O. QUINE, *Two dogmas of Empiricism*, ora in *id.*, *From a Logical Point of View*, sec. ed. Cambridge (Mass) 1980, pp. 20-46 (I ed. orig. 1951); per il secondo, D. DAVIDSON, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, ora in *id.*, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, pp. 183-198 (I ed. orig. 1974). Conseguenze filosofiche di carattere generale sono state tratte da R. RORTY in *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano 1982 (I ed. orig. 1979) e in *Conseguenza del pragmatismo*, Milano 1986, (I ed. orig. 1982) in part. pp. 39-51.

²¹ cfr. K. -O. APEL *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des «Kritischen Rationalismus»*, in B. Kanitscheider (a cura di), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, pp. 67-68.

Nel saggio sulla fondazione ultima viene suggerita, a partire da alcune suggestioni wittgensteiniane, la possibilità di reperire in ogni gioco linguistico delle presupposizioni inevitabili, tali cioè da non poter essere eliminate senza che il gioco perda ogni senso. Nella loro definizione come «evidenze paradigmatiche» l'aggettivo segnala che non si ha a che fare in questo caso con l'evidenza fenomenologica della filosofia della coscienza o con quella empirica dell'empirismo, ma con ciò che può risultare evidente nonostante l'intreccio ermeneutico della nostra esperienza del mondo²².

L'occasione è offerta dalla possibilità di sottoporre il fallibilismo ad una metacritica che invalida l'obiezione albertiana del trilemma di Münchhausen contro le pretese della fondazione e perciò anche le ambizioni universalistiche del programma del razionalismo critico²³. Il fallibilismo illimitato e perciò applicabile anche a se stesso risulta infatti inconsistente, perché l'autoapplicazione del principio del fallibilismo conduce ad un paradosso: se il principio è a sua volta fallibile, allora è anche infallibile, e viceversa. Ma che sia così, e che quindi esso possa valere solo in senso limitato, come criterio epistemologico per le scienze empiriche, ma non come principio ultimo della teoria della razionalità, rende evidente che deve presupporre per lo meno una logica minimale sottratta alla possibilità di essere falsificata, in quanto costitutiva della struttura logica della falsificazione empirica²⁴. Ma allora deve esistere un livello del-

²² cfr. *ivi* pp. 64-66. Il testo wittgensteiniano cui Apel fa riferimento è, come è noto, *Della certezza*, Torino, 1978 (I ed. orig. 1969); tuttavia è evidente che, malgrado le intenzioni apeliene, la posizione di Wittgenstein non coincide affatto con quella di Apel: per il primo «La difficoltà consiste nel riuscire a vedere l'infondatezza della nostra credenza.» (*ivi*, § 166), per il secondo si tratta di reperire proprio quei fondamenti incontrovertibili, universali e necessari, la cui ricerca Wittgenstein invita ad abbandonare.

²³ Sono le ambizioni espone da H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, Bologna 1973 (I ed. orig. 1969).

²⁴ Una regola di questo tipo potrebbe essere il modus tollens: la struttura logica della falsificazione empirica ha la forma di un'inferenza valida del tipo: $(H \models O) \& \sim O \models \sim H$ (cfr. P. PARRINI, *Linguaggio e teoria. Due saggi di analisi filosofica*, Firenze 1976, p. 155); il primo a sollevare la questione è stato H. LENK, *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus*, in «Zeitschrift für Philosophische For-

l'argomentazione che precede la falsificazione e la rende possibile. Bisognerà ammettere quindi l'esistenza di alcune condizioni di possibilità della critica razionale che, in quanto definitorie della nozione di razionalità, non possono essere a loro volta sottoposte razionalmente a critica. L'indagine di questo «sistema dell'argomentazione» equivale per Apel al tentativo di una fondazione filosofica ultima e di una filosofia trascendentale²⁵.

Una fondazione ultima non deduttiva sarà possibile se si trova il modo di esprimere una procedura in grado di portare alla coscienza quel sistema. Ora, un asserto che possa essere considerato una evidenza paradigmatica deve risultare (a) deduttivamente indimostrabile senza circolarità e (b) innegabile senza contraddizione *performativa*²⁶. Queste condizioni hanno ad un tempo una funzione logica (specificano la forma delle evidenze paradigmatiche) ed euristica (specificano la procedura per il loro «dissotterramento»). La prima enuncia semplicemente la condizione logico-semantiche perché un asserto possa essere considerato un presupposto²⁷, ma è naturale che risulti insufficiente a fondare dei presupposti trascendentali. Per evitare il trilemma e accedere alla fondazione ultima è necessario che la fondazione sia riflessiva, cioè sia un'autofondazione da parte di ciò che dev'essere fondato, perché in caso contrario risulterebbe infondato, o fondato in altro e cioè tramite una deduzione da quest'altro, cosa che genera appunto il trilemma. Questo significa anche che se la contraddizione di cui al punto (b) venisse presa in considerazione solo dal lato logico-semantiche non sarebbe possibile alcuna fondazione ultima. Da questo punto di vista la contraddizione si presenta infatti come antinomia oppure come contraddizione tra proposizioni e dipende perciò se-

schung» n. 24 (1970), pp. 183 ss.

²⁵ cfr. K. -O. APEL, *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik der «kritischen Rationalismus»* (cit.), p. 71.

²⁶ cfr. *ivi*.

²⁷ cfr. *id.*, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in H. Schnädelbach (a cura di), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main 1984, p. 24.

condo Apel solo dall'assunzione di certe regole semantiche, a loro volta prive di qualsiasi legittimità di diritto, senza che ciò possa ulteriormente venir fondato senza ricadere nel trilemma²⁸. La seconda condizione ha dunque un peso determinante: permette di considerare gli asserti che soddisfano entrambe, anziché come semplici premesse, come presupposti trascendentali, perché argomentativamente innegabili, dell'argomentazione²⁹. Solo la sua introduzione permette di comprendere in che senso si tratti di «transzendentalpragmatische Freilegung», di fondazione ultima «auf nicht deduktiven Wege»³⁰.

La chiave è la riflessività del linguaggio della prassi comunicativa quotidiana, resa evidente dalla «Doppelstruktur» degli atti linguistici. Ogni atto linguistico può essere suddiviso in due parti: la parte performativa, che qualifica il tipo di atto compiuto, e la parte proposizionale, che esprime il contenuto dell'enunciato asserito. La parte performativa appartiene al livello metacomunicativo dell'intersoggettività in cui parlante e ascoltatore entrano in una relazione comunicativa attraverso l'atto illocutivo; determina quindi le condizioni alle quali tale relazione si instaura, vale a dire alle quali il contenuto proposizionale può venire compreso, e in questo senso si riferisce all'atto linguistico stesso. La parte proposizionale appartiene invece al livello comunicativo del riferimento agli oggetti riguardo ai quali, attraverso l'atto linguistico determinato dalla parte performativa, avviene la comunicazione. Il primo livello riguarda le condizioni della comprensione intersoggettiva e quindi della comunicazione, il secondo l'oggetto su cui verte. La riflessività del linguaggio naturale consiste allora nel fatto che, poiché in ogni atto linguistico i due livelli sono contemporaneamente presenti, attraverso la parte

²⁸ cfr. ed., *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbegründung*, Forum für Philosophie Bad Homburg (a cura di), *Philosophie und Begründung*, (cit.), pp. 169-170.

²⁹ cfr. *ivi*, p. 186 e id., *Das problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen* (cit.), p. 24.

³⁰ id., *Das Problem der philosophischen-Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik der «kritischen Rationalismus»* (cit.), p. 71.

performativa il discorso si riferisce a sé stesso³¹.

La contraddizione performativa si realizza quando il contenuto della parte proposizionale contraddice uno dei presupposti impliciti nella parte performativa, cioè quando il contenuto di un atto linguistico contraddice le condizioni della sua comprensione e quindi nega ciò che lo costituisce come linguaggio.

In questo modo la riflessività del linguaggio naturale consente di rilevare immediatamente l'autoriferimento dell'argomento trascendentale. La ricerca di contraddizioni performative è quindi in grado di soddisfare le condizioni della pragmatica trascendentale perché permette di individuare quei presupposti che in quanto condizioni di possibilità del discorso non possono essere negati senza che anche la loro negazione sia costretta a presupporre la validità per potersi costituire come tale, rivelando così la propria inconsistenza. Kuhlmann può quindi vedere nell'«argomento riflessivo stretto» una riformulazione tanto della dimostrazione elenctica quanto della deduzione trascendentale³². La posizione e la funzione delle kantiane

³¹ Si vedano a questo proposito: id., *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen* (cit.), p. 23; J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, pp. 406-408; W. KUHLMANN, *Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Stuttgart 1985, pp. 88-89.

³² La possibilità della fondazione ultima viene legata da Apel e Kuhlmann alla «riflessione stretta», fruibile solo al livello pragmatico della contraddizione performativa grazie alla riflessività del linguaggio naturale, perché solo in questo modo si libererebbe la fondazione dalla necessità di fondarsi a sua volta in altro, e in particolare sul principio di non contraddizione (interpretato peraltro da Apel come regola semantica in termini esclusivamente convenzionalistici), che sembrerebbe condizionare l'efficacia di una strategia basata sulla ricerca di contraddizioni performative (cfr. W.K. ESSLER, *Einige Anmerkungen zur Grundlegung der Transzendentalpragmatik*, in W. Kuhlmann-D. Böhler (a cura di), *Kommunikation und Reflexion* (cit.), pp. 333-346 e E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (cit.), pp. 90-93). Infatti «[...] solo se ci rapportiamo a (p) in modo tale che ciò che deve entrare in collisione si trovi per noi a due diversi livelli logici, la proposizione performativa al livello della metacomunicazione, la parte proposizionale al contrario al livello della comunicazione sugli oggetti cui ci si riferisce, solo allora noi non usciamo da (p), bensì confrontiamo in un argomento riflessivo ciò che dobbiamo aver compreso illocutivamente di (p), cioè una parte di (p), con (p) stesso». (W. KUHLMANN, *Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik* (cit.), p. 89). La contraddizione avviene così all'interno di un solo enunciato e, senza che sia necessario ricorrere a nient'altro che all'ipotesi asserto scettico (p), nell'argomentazione strettamente riflessiva «[...]»

condizioni di possibilità dell'esperienza possono venir espresse nei termini della pragmatica trascendentale dalle condizioni di possibilità dell'argomentazione. L'impossibilità del linguaggio privato e di un'esperienza non linguisticamente mediata, suggerita da Wittgenstein³³, permette di tradurre la coscienza del

confrontiamo l'argomento (p) con il fatto [Faktum] che esso rappresenta». (ivi, p. 86); non sembrerebbe necessario presupporre il principio di non contraddizione: ci sarebbe solo da esercitare una «[...] riflessione sulla collisione tra la *preposizione* affermata e l'atto dell'affermazione performativa [...]» (K. -O. APEL, *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbegründung* (cit.), p. 189).

Questa versione «stretta» dalla riflessività non sembra però convincente. La contraddizione performativa avviene senz'altro tra un enunciato e se stesso, ma in modo molto particolare. Avviene infatti tra il contenuto proposizionale esplicito della parte proposizionale e il contenuto proposizionale implicito nella parte performativa. Non può esserci contraddizione tra enunciati e atti, ma solo tra enunciati ed enunciati, nello stesso senso in cui solo enunciati possono rendere veri altri enunciati (cfr. su questo punto D. DAVIDSON (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in D. Henrich (a cura di), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart 1983, pp. 423-428). Così, non ci può essere contraddizione tra il contenuto proposizionale e l'atto di enunciazione, ma solo tra quello e i presupposti di questo in quanto possono venire esplicitati in un asserto il cui contenuto proposizionale contraddice quello già esplicito nella parte proposizionale. Ma allora la contraddizione non può essere trattata come qualcosa di diverso dalla contraddizione semantica. Il carattere pragmatico della contraddizione performativa non sta in realtà nel fatto che essa non abbia carattere semantico, ma solo nel fatto che non è esplicita e cioè che riguarda la relazione tra l'enunciato e i presupposti della sua enunciazione in un'interazione comunicativa, in quanto essi esprimono le condizioni della comprensione e quindi le condizioni di possibilità della comunicazione. Non è di per sé «pragmatica» la contraddizione, ma il modo in cui avviene.

In ogni caso, la condizione della riflessività «stretta» è ridondante, La fondazione ultima ha senso solo perché è in grado di portare alla luce i principi trascendentali del discorso. Quello che deve riuscire a mostrare non è solo che una negazione di tali principi li contraddice, ma che non può costituirsi come tale, perché essi sono condizione di possibilità della sua stessa esistenza come linguaggio. Questa non è anzitutto una impossibilità semantica, ma epistemica: non mostra tanto che due enunciati sono contraddittori, quanto che uno dei due non può essere pensato come significativo. Come la dimostrazione elenctica e la deduzione trascendentale, intende fondare un asserto mostrando che è condizione di possibilità di ogni discorso attraverso la rilevazione che è impossibile negarlo senza presupporlo. In questo senso la riflessività della contraddizione performativa non presuppone il principio di non contraddizione e risulta perciò garantita indipendentemente dalla (inefficiente) riflessione «stretta» che Apel e Kuhlmann sono costretti ad introdurre per immunizzare la fondazione del convenzionalismo semantico. L'autoreferenzialità del linguaggio naturale permette solo di rendere immediatamente evidente la struttura autoreferenziale dell'argomento trascendentale, non vi aggiunge nulla.

³³ Si veda L. WITGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino 1983 (I ed. orig. 1953), in part. § 243 e ss.

soggetto conoscente nei termini delle pratiche discorsive di una comunità di comunicazione. Il ricorso riflessivo a questa situazione tramite la ricerca di contraddizioni performative consente di rilevare elencticamente la loro ineludibilità³⁴.

Da questo punto di vista cade l'obiezione di Bubner, in quanto fondata interamente sull'impossibilità di elaborare all'interno del linguaggio una funzione sintetica identica a quella dell'«io penso». Con l'«argomentazione in genere» si ottiene un punto di riferimento che per l'analisi di regole è importante quanto la «coscienza in genere» per la filosofia della riflessione: il teorico dell'argomentazione si rende cosciente dell'auto-riferimento della propria argomentazione come il teorico della conoscenza di quello del proprio conoscere: come questi non può risalire dietro il proprio atto conoscitivo, quello non può risalire oltre la propria partecipazione ad argomentazioni³⁵. L'inoltrepassabilità della situazione argomentativa in quanto situazione comunicativa sembra quindi in grado di sostenere l'onere di una deduzione trascendentale articolata linguisticamente. *Non c'è alcun bisogno di una sintesi trascendentale*, dal momento che è sufficiente condividere quei criteri procedurali che dovrebbero permettere, piuttosto che la sintesi attuale dei contenuti dell'esperienza, la sua costruzione «in the long run». Una teoria della razionalità procedurale non richiede una capacità sintetica, ma solo una competenza argomentativa in generale.

4. Fallibilismo.

Il carattere riflessivo e trascendentale della razionalità filosofica comporta dei vincoli metodologici. Non si tratta infatti di produrre un nuovo sapere, ma di «dissotterrare» un sapere implicito nella partecipazione ad interazioni comunicative, di trasformare un know how in un know that. Questo non può però essere inteso nel senso di una ricerca empirica modellata

³⁴ cfr. W. KUHLMANN, *Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs* (cit.), pp. 104-105.

³⁵ cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso* (cit.), p. 91.

sulle procedure ipotetico-deduttive e fallibili delle scienze, che presupporrebbe ciò che proprio in quanto trascendentale si sottrae ad una verifica o falsificazione empirica³⁶. In questo modo la pragmatica trascendentale sembra in grado di immunizzare i propri principi dalla critica: ci può senz'altro essere una discussione al riguardo, ma poiché essi ne sono ad un tempo l'oggetto e le regole non possono valere solo come ipotesi fallibili, né essere in ultima istanza suscettibili di revisione:

«Il tentativo di correggere l'interpretazione di evidenze trascendental-riflessive non può quindi sensatamente assumere il carattere di una falsificazione empirica, ma deve procedere ad una conferma della certezza delle presupposizioni necessarie dell'argomentazione, [...]»³⁷

Si tratta solo di rendere cosciente un sapere che si è già autogarantito come infallibile e che mette capo, appunto, ad un livello di «infallible Erkenntnis-Evidenz»³⁸.

Questo è l'obiettivo polemico di Habermas. Il filo conduttore di una teoria della razionalità comunicativa deve venir rintracciato nella ricerca dei presupposti universali e necessari della prassi linguistica, ma tale ricerca non può essere ritenuta infallibile, dal momento che si tratta semplicemente di ricostruire ex post il sapere preteoretico dei parlanti competenti³⁹.

Tuttavia Habermas utilizza lo strumento apeliiano più filosoficamente compromesso. Così, il suo fallibismo non merita, malgrado ogni ambiguità, una generica accusa di scientismo, bensì sollecita un'interpretazione che ne metta in luce le potenzialità e i limiti. Il problema non è lo «scientismo», ma l'articolazione della divisione del lavoro teorico tra la ricerca empirica e l'argomento trascendentale nel programma di fon-

³⁶ cfr. K. -O. APEL, *Das Problem einer philosophische Theorie der Rationalitätstypen* (cit.), p. 21.

³⁷ ID., *Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '88*, Roma-Bari 1989 (I ed. orig. in «Critique» n. 464-465 (1986), pp. 79-113), p. 39.

³⁸ ID., *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbugründung* (cit.), p. 192.

³⁹ cfr. J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (cit.), pp. 384-385.

dazione della pragmatica universale. Questo non serve solo alla confutazione delle obiezioni scettiche, ma è anche strumento di ricerca positivo⁴⁰. Comprendere però in che cosa consista la sua funzione non è facile (è già abbastanza singolare che una scienza empirica si serva di argomenti trascendentali).

L'identificazione e la fondazione dei presupposti dell'argomentazione sono basate su di un procedimento maieutico. Si tratta cioè di:

«[...] (2a) richiamare l'attenzione dello scettico, che presenta un'obiezione, su presupposti intuitivamente noti;

(2b) dare una forma esplicita a questo sapere preteoretico, di modo che lo scettico possa riconoscere le sue intuizioni sotto questa descrizione; e

(2c) verificare in base a controesempi l'affermazione della mancanza di alternative ai presupposti esplicativi avanzata dal propotente.»⁴¹

Una volta riformulato analiticamente in questo modo il problema, l'immediatezza di cui Apel vorrebbe fruire non è così a portata di mano:

«I passi (b) e (c) dell'analisi contengono manifestamente elementi ipotetici. La descrizione con cui un know how deve venir tradotto in know that è una ricostruzione ipotetica ex post, che può riprodurre le intuizioni soltanto più o meno correttamente; perciò ha bisogno di una conferma maieutica. È l'affermazione che non vi è alcuna alternativa a un dato presupposto, che esso fa piuttosto parte di quello strato di presupposti che sono inevitabili, cioè universali e necessari, ha lo status di un'assunzione; al pari di un'ipotesi di legge, deve essere verificato in base a casi particolari.»⁴²

Non si tratta di una critica formale all'argomento, ma di derivare lo statuto dei suoi risultati dagli effetti della sua esecuzione reale. La critica si rivolge all'idea che il compito del razionalista possa essere pensato in senso forte, dal momento

⁴⁰ cfr. ed., *Etica del discorso* (cit.), p. 106.

⁴¹ *ivi*, p. 107-108.

⁴² *ivi*.

che essa implica l'esibizione di una contraddizione performativa determinata, e quindi una ricostruzione del sapere pretoretico che non può non avere carattere ipotetico, e la cui assenza di alternative non può ritenersi incontrovertibilmente assicurata contro la critica. La sua forza sta nel fatto che è resa inevitabile dal mutamento di paradigma (dalla coscienza al linguaggio) intervenuto tra la vecchia e la nuova filosofia trascendentale: con questa trasformazione è divenuto impossibile far riferimento a evidenze immediate guadagnate per via riflessiva. La certezza in questa prospettiva non può che essere mediata dallo svolgimento effettivo del dialogo:

«[...] la fondazione di norme e precetti richiede l'attuazione di un discorso reale e in definitiva non è possibile monologicamente, nella forma di un'argomentazione svolta ipoteticamente nello spirito.»⁴³

Non c'è alcuna intuizione intellettuale argomentativa, e quindi nessuna possibilità di eludere i vincoli imposti dalla mondanità della razionalità comunicativa:

«Una volta che gli argomenti trascendentali sono sganciati dal gioco linguistico della filosofia della riflessione e vengono riformulati nel senso di Strawson, il ricorso all'atto sintetico dell'autocoscienza perde la sua evidenza, il fine dimostrativo delle deduzioni trascendentali perde il suo senso, e anche quella gerarchia che dovrebbe sussistere fra la conoscenza a priori dei fondamenti e la conoscenza a posteriori dei fenomeni perde il suo diritto. Il ricorso riflessivo a ciò che Kant aveva fissato nella figura delle attività costitutive del soggetto, o, come oggi diciamo, la ricostruzione dei presupposti universali e necessari in base ai quali soggetti capaci di parlare e di agire si intendono fra di loro e su qualche cosa nel mondo — questo sforzo conoscitivo del filosofo non è meno fallibile di tutto ciò che viene sottoposto

⁴³ *ivi*, p. 76-77.

al processo depurante e ammolliente della discussione scientifica, e — for the time being — gli resiste.»⁴⁴

L'inevitabilità delle ricostruzioni ipotetiche ex post viene in questo modo radicata nella struttura stessa della ricerca filosofica, nel momento in cui l'includibilità pragmatica dell'agire comunicativo sostituisce il ricorso all'autocoscienza come fonte di certezza.

Rimane tuttavia oscuro il motivo per cui una ricerca empirica debba ereditare i privilegi della filosofia trascendentale, e viceversa. Habermas parla di una validità quasi-empirica dei risultati della fondazione trascendentale. Ora, questo sarebbe curioso se davvero la sua riformulazione dovesse transitarla direttamente sul terreno delle scienze empiriche. Perché non limitarsi e dire che i risultati di una ricerca empirica hanno valore empirico? Riprendendo le critiche di Scrönrich a Strawson⁴⁵, Habermas sottolinea che la mancanza di alternative ad un determinato schema concettuale non è di per sé una prova della sua immutabilità, poiché i soggetti conoscenti potrebbero modificare il loro modo di pensare sul mondo. Questa non sarebbe però esattamente una falsificazione empirica: ciò che cambia in questo caso non è qualche contenuto del mondo, ma il mondo. Il fatto è che i passi 2b e 2c sono palesemente diversi: una cosa è ricostruire presupposti ipoteticamente universali, un'altra mostrare la loro mancanza di alternative. Il problema della divisione del lavoro tra ricerca empirica e legittimazione trascendentale non può essere risolto, a quanto pare, dall'abbandono di quest'ultima.

Il passaggio (2b) consiste nel dare forma teorica alle intuizioni preteoretiche del parlante. Questa ricostruzione non può che essere ipotetica e ha quindi bisogno di una conferma maieuti-

⁴⁴ *ivi*, p. 126.

⁴⁵ cfr. *ivi*, p. 106; le critiche di G. SRÖNRICH, *Kategorien und transzendentalen Argumentation*, Frankfurt am Main 1981, si rivolgono al tentativo di P. F. STRAWSON, *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*, che si orienta però all'indagine dei presupposti dei giudizi d'esperienza dal punto di vista semantico dell'analisi di rapporti d'implicazione tra concetti, anziché alla ricerca di regole pragmatiche dell'argomentazione da porre alla base di una concezione procedurale della ragione.

ca. Se l'argomento si limitasse a questo, la teoria della razionalità sarebbe una teoria empirica. Sarebbe la descrizione del fatto che i parlanti si comportano in un certo modo e possiedono un certo numero di nozioni intuitive sulle condizioni di possibilità del discorso; e il fallibilismo sarebbe il riconoscimento che le descrizioni possono non rispecchiare correttamente i comportamenti e le intuizioni dei parlanti.

Ma dalle descrizioni non si traggono prescrizioni e la teoria di Habermas intende essere normativa, per poter essere critica. Un comportamento contrario agli standards o delle intuizioni devianti non conterebbero come falsificazione, ma come sintomo di una patologia. E una teoria normativa deve essere in grado di provare la validità di diritto di ciò che una teoria empirica fa valere come fatto. Così, il momento autentico della prova non può essere il momento intermedio (2b). La ricostruzione delle intuizioni preteoretiche non è ancora una dimostrazione della loro razionalità. Il momento in cui le ricostruzioni ex post divengono rilevanti per la teoria della razionalità è quello in cui si verifica la loro mancanza di alternative (2c). Solo questo passaggio permette di rilevare la loro appartenenza a quello strato di presupposti inevitabili, cioè universali e necessari, in grado di surrogare l'a priori sintetico kantiano⁴⁶. La teoria della razionalità richiede un procedimento probatorio che non può consistere solo nella verifica della costanza nei comportamenti di un campione statistico, ma deve essere in grado di fornire una legittimazione per strutture cognitive e morali prive di garanzie metafisiche⁴⁷.

Certamente, anche l'affermazione della mancanza di alternative ha per Habermas lo statuto di un'ipotesi e necessita di una conferma. Se tuttavia il fallibilismo della teoria della razionalità fosse identico a quello delle scienze empiriche, il pro-

⁴⁶ cfr. *ivi*, p. 108.

⁴⁷ Putnam suggerisce che una teoria della razionalità non può non essere normativa. Fa parte degli scopi della teoria valutare, e non solo descrivere, i comportamenti. Essa non intende dire quali catene causali potrebbero causare in noi l'abbandono di certi principi, ma valutare la razionalità di quell'abbandono (cit. H. PUTNAM, *Realism and Reason. Philosophical Papers 3* (cit.), p. 98).

gramma della pragmatica universale si rivelerebbe aporetico.⁴⁸ E banale: si limiterebbe a giustapporre alla tradizionale nozione di a priori la constatazione, di molto buon senso, ma di

⁴⁸ Se il carattere fallibile della teoria della razionalità viene identificato *tout court* con quello delle scienze empiriche, senza alcuna distinzione, perlomeno di grado, alcune questioni non possono essere evitate. I suoi risultati, in quanto esplicativi di competenze universali sono in grado di spiegare anche casi anomali, e tramite questa «autorità indirettamente legislatrice» acquistano anche una funzione normativa e critica (J. HABERMAS, *Etica del discorso* (cit.), p. 37). Ora, questo implica la subordinazione ad essi della nozione di ragione. Di qui derivano almeno due problemi che possono difficilmente trovare soluzione all'interno del modello proposto da Habermas. Non si tratta quindi di rivolgersi anacronisticamente contro un suo preteso «scetticismo», ma di valutarne la coerenza. Nel primo caso la struttura epistemologica della teoria entra in conflitto con le sue ambizioni universalistiche, nel secondo più in generale con le finalità del paradigma filosofico della teoria dell'agire comunicativo.

1) Malgrado il singolare realismo attribuito a queste scienze in *Was heisst Universalpragmatik?* (ora in *id.*, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns* (cit.), pp. 372-373), Habermas sembra oggi sostenere una sorta di epistemologia coerentista. Il problema ermeneutico si pone infatti nelle scienze a due livelli: a livello intrateoretico si presenta già sul piano della produzione dei dati e riguarda solo le scienze storico-sociali, a livello metateoretico, cioè sul piano della struttura epistemologica delle teorie, riguarda invece tutte le scienze (*id.*, *Teoria dell'agire comunicativo* Bologna 1986 (I ed. orig. 1981), pp. 187-189). Ora, se a livello intrateoretico le scienze ricostruttive che mirano a cogliere competenze universali sfuggono al circolo ermeneutico, a livello metateoretico vi soccombono come ogni altra scienza, e unico criterio di valutazione rimane la coerenza (*id.*, *Etica del discorso* (cit.), p. 125). Ma allora le scienze ricostruttive non avranno la possibilità di confutare con i propri risultati le forme più sofisticate di relativismo — come per esempio quella di Feyerabend —, che colpiscono proprio le ambizioni universalistiche e realistiche della scienza.

2) Le scienze ricostruttive sembrano assimilabili alle scienze della natura, in quanto si indirizzano alla costruzione di ipotesi di legge anziché esclusivamente alla comprensione del senso, e cioè sono scienze nomologiche, anche se come scienze sociali richiedono una preliminare comprensione del senso (cfr. *id.*, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns* (cit.), pp. 370-379). Se fosse così il loro valore sarebbe rilevante solo sotto l'aspetto dell'interesse tecnico dell'agire strumentale razionale rispetto allo scopo. Questo rapporto tra conoscenza e interesse non nasce infatti tanto dall'ambito oggettuale delle scienze della natura, quanto dall'impossibilità di giustificare altrimenti l'induzione (cfr. *id.*, *Conoscenza e interesse*, terza edizione Roma-Bari 1983, (I ed. orig. 1968) pp. 121-123), e quindi riguarda tutte le scienze interessate a cogliere leggi, indipendentemente dal loro campo oggettuale. Questo non può essere considerato un buon risultato, se Habermas intende svincolare la razionalità comunicativa da quella strumentale. Se le scienze ricostruttive fanno parte della sezione cognitivo-strumentale della razionalità, e poiché il predominio unilaterale di questa forma parziale sulla totalità della ragione è all'origine del logocentrismo soggettivo che costituisce la patologia della modernità (cfr. *id.*, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1987 (I ed. orig. 1985), pp. 312-317),

scarsa rilevanza filosofica, che la sua ricostruzione non può che essere incerta: in questo modo, anziché avanzare nella riflessione filosofica sull'a priori, ci si limita ad affiancare all'eredità moderna di questa riflessione la coscienza tardo moderna del fallibilismo delle procedure di scoperta, riconosciuto in questo modo alla teoria, ma non all'a priori stesso, che rimarrebbe immutabile tanto quanto il buon vecchio a priori assoluto.

In realtà si tratta di comprendere che cosa possa significare «fallibilismo» a questo livello, al di là dell'astratta contrapposizione tra il modello delle scienze empiriche e quello della fondazione ultima. Le condizioni di possibilità dell'esperienza non possono essere confermate o falsificate empiricamente, perché non si potrà trovare nell'esperienza una conferma di ciò attraverso cui l'esperienza è costituita. Questo però non significa che, come crede Apel, non possano essere riviste, ma solo che la loro revisione non è una questione empirica. Putnam ha distinto dagli asserti empirici, suscettibili di falsificazione empirica in senso stretto, gli asserti dotati di uno statuto contestualmente a priori, a priori all'interno di un certo contesto teorico, e da questi gli asserti a priori non solo all'interno di un certo «body of knowledge», ma in generale, per la nostra nozione di razionalità. I primi possono venire falsificati tramite esperimenti isolati, i secondi e i terzi no. Ma i secondi possono venire abbandonati qualora si disponga di un nuovo contesto teorico che contenga la loro negazione, più la prova della propria maggiore capacità esplicativa. La revisione dell'a priori contestuale implica cioè la revisione dell'intero contesto teorico⁴⁹.

Al livello della teoria della razionalità la questione è complicata dal fatto che la ragione prescrive la propria legge tanto ai fenomeni quanto alle teorie (e ai contesti teorici). Una revisione dell'a priori non contestuale distruggerebbe nozioni tanto centrali nella nostra comprensione del mondo che

non si potrà sperare di uscirne se si mantiene quel privilegio nella forma della subordinazione della nozione di ragione ai loro risultati.

⁴⁹ Cfr. H. PUTNAM, *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers 1* Cambridge 1975, pp. 237-250, *id.*, *Mente Linguaggio e realtà*, Milano 1987 (1 ed. orig. 1975), pp. 69-71 e *id.*, *Reason and Reality. Philosophical Papers 3* (cit.), p. 99.

significherebbe una revisione integrale dell'intera nozione di razionalità e quindi delle nostre nozioni di verità e di credenza, una revisione integrale del nostro modo di concettualizzare il mondo, e non solo l'abbandono di un'ipotesi, di una teoria o anche di un insieme molto ampio di teorie⁵⁰. Una falsificazione della teoria della razionalità consisterebbe nella presentazione effettiva di una alternativa. In questo caso però non saremmo in possesso solo di una nuova teoria, ma anche di una nozione di ragione interamente nuova, che consentirebbe ciò che attualmente troviamo impensabile, per esempio che il principio di non contraddizione possa essere consistentemente violato. Avere effettivamente una nuova teoria della razionalità sarebbe tout court avere una nuova ragione. La conferma di un'ipotesi al riguardo non consiste perciò in un'induzione sul comportamento abituale di un campione di parlanti, ma nel mettere in evidenza l'impossibilità di negare certi presupposti attraverso la rilevazione (elencica) che una loro negazione renderebbe impossibile la nostra comprensione del mondo, in quanto è possibile (per noi) unicamente in base ad essi. La prova è il fatto che non riusciamo a pensare altrimenti, che non riusciamo a dare un significato a ciò che diciamo se non servendoci di (presupponendo) quegli asserti che li esprimono. È chiaro che questa dimostrazione non è una procedura di conferma nel senso delle scienze empiriche. Il fallibilismo consiste in questo caso solo nel fatto che l'esistenza di alternative non può essere in linea di principio esclusa e che per questa ragione l'argomento trascendentale non è in grado di offrire una fondazione ultima, e rimane legato alla possibilità che i soggetti conoscenti modifichino il loro pensare sul mondo. Solo l'elaborazione effettiva di un nuovo vocabolario può «falsificare» la teoria della razionalità. Fallibilismo significa unicamente, a questo livello, che la possibilità di una trasformazione integrale della nostra nozione di ragione non può venire esclusa e priori.

Per questo Habermas può caratterizzare lo statuto della teoria come «quasi-empirico», il suo metodo come «argomento tra-

⁵⁰ cfr. *ivi*, pp. 127-132.

scendentale debole» — anziché, ad esempio, «induzione» — e nello stesso tempo mantenere l'atteggiamento fallibista di chi rifiuta la qualifica di filosofo trascendentale. Tutto è fallibile, ma non tutto allo stesso modo. Riconoscere questa situazione implicherebbe tuttavia la rinuncia all'idea (aporetica) della pragmatica universale come scienza empirica e al suo realismo scientifico universalistico modellato sul paradigma chomskyano della grammatica universale; la ricerca di contraddizioni performative sarebbe, più modestamente, un modo per rendere coscienti le strutture fondamentali della nostra attuale comprensione linguistica del mondo. Così Habermas non può rimuovere un'ambiguità di fondo, per cui da un lato intende accreditare la pragmatica universale come scienza empirica, dall'altro utilizza come metodo di ricerca la strategia (quasi) trascendentale dell'argomentazione elenctica.

5. Una ragione senza dogmi.

Si è visto che l'argomento trascendentale, la dimostrazione elenctica e la deduzione trascendentale condividono una medesima struttura logica. Questa consiste nell'autoreferenzialità dell'argomento, per cui il tentativo di eludere le condizioni di possibilità della nostra comprensione del mondo si riferisce in quanto tale anche alle proprie condizioni di possibilità, alle condizioni alle quali esso stesso può essere compreso, e rivela così la propria impensabilità, cioè la nostra incapacità di tematizzarlo come un'alternativa comprensibile.

Si è visto anche che le critiche più significative rivolte alla forma apeliiana dell'argomento suggeriscono l'impossibilità di giungere in questo modo ad una fondazione ultima. Entrambe tuttavia, sia pure in modi diversi, muovono dalla constatazione che non è più praticabile una struttura fondante paragonabile alla coscienza trascendentale. In questo modo però tendono a trasformare una considerazione storica in un argomento. È vero che la mancanza di alternative rappresentata argomentativamente non sembra escluderle con la stessa sicurezza con cui il soggetto trascendentale poteva essere certo di sé. Ma è co-

munque dovuta alla funzione costitutiva che certe strutture cognitive (e morali) svolgono nella nostra comprensione del mondo. In altri termini, bisogna chiarire in che senso l'argomento trascendentale è un discorso privo di alternative: se fossero assolutamente impossibili, sarebbe davvero incontrovertibile. In fondo, questa è la ragione per cui Apel situa i suoi risultati ad un livello di evidenza infallibile. Non esiste alcun esilio cosmico, ma solo il riconoscimento dei limiti strutturali del modello argomentativo di cui si serve la strategia trascendentale può impedire che l'autoriferimento delle nostre pratiche discorsive venga trasformato in un riferimento fondante.

Il punto è che la rilevazione dell'impossibilità «epistemica» in cui consiste è insufficiente per una fondazione ultima. Il tentativo di trarne risultati incontrovertibili trascura il vincolo cui è condizionata la sua forza dimostrativa, che cioè si produca una *attuale* inconsistenza riflessiva. È difficile allontanare il sospetto che l'argomento venga in questo modo ridotto ad una petizione di principio.

Per esempio, in quanto nega la validità del PDNC, lo scettico afferma che ogni asserto è sia vero che falso, e quindi che anche la negazione del principio è nello stesso tempo sia vera che falsa. L'idea consiste tuttavia esattamente in questo: nel proporre una situazione in cui non esiste alcun PDNC e in cui perciò (poiché dalla contraddizione segue tutto) tutti gli asserti sono sia veri che falsi. Probabilmente anzi in questo caso non avrebbe alcun senso distinguere tra vero e falso: la semantica del linguaggio scettico non sarebbe la semantica del nostro linguaggio attuale. In una situazione di questo tipo la negazione del principio sarebbe perfettamente consistente e intelligibile. È questa possibilità che si deve poter escludere se si vuole raggiungere un'evidenza «infallibile». L'attuale difficoltà dello scettico nel darle un significato «per sé e per gli altri» rivela l'attuale ineludibilità del PDNC, ma non è una prova sufficiente. Rispondere solo che affermare che tutti gli asserti sono sia veri che falsi significa non dire nulla, e che perciò la teoria dello scettico è una teoria impossibile, significa presupporre tacitamente proprio quella validità universale e necessaria del principio che si sperava di dimostrare senza cadere

nei trilemmi della ragione deduttiva, dal momento che è proprio il PDNC che legittima l'opposizione tra vero e falso e ne proibisce la violazione. Dire che si dovrebbe dire qualcosa, presupponendo che dire qualcosa sia di necessità dire qualcosa che può essere vero o falso, ma non vero e falso insieme, significa dire che il PDNC non può venire negato perché il PDNC è vero ed è la base della semantica⁵¹.

⁵¹ Naturalmente Aristotele non richiede dapprincipio che lo scettico dica qualcosa di vero o di falso; piuttosto l'élenchos consiste nel percorrere la via inversa, che conduce alla scoperta dell'includibilità del principio a partire dalla semplice richiesta di significare qualcosa (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006 a 18-26). Proprio per questo la sua efficacia non sembra dipendere dal fatto che la richiesta di dire qualcosa venga interpretata in termini di asserzioni piuttosto che di semplici parole. Il punto fondamentale è la rilevazione che non è possibile dire alcunché se non dicendo qualcosa di determinato, condizione che vale tanto per le parole (che debbono significare qualcosa e non anche contemporaneamente qualcos'altro) quanto per le asserzioni (che non possono essere vere e false ad un tempo). Ciò che consente la conclusività dell'argomento è quindi unicamente la sua anipotetica strategia «a ritorsione» che evita la petitio non perché compie una scelta sostantiva preliminare sul linguaggio da usare, ma perché anziché partire da qualche «ipotesi» risale dal solo fatto che qualcosa vien detto alle sue condizioni di possibilità, dimostrate includibili dal fatto che anche il tentativo di negarle rivela di averle tacitamente accettate per poter significare qualcosa. Quello che è dubbio è che sia possibile trasformare questa includibilità di fatto nell'inconvertibilità di un fondamento ultimo. In questo caso la petitio principii non è dovuta al fatto che la formulazione dell'argomento abbia o meno a che fare con asserti piuttosto che con semplici parole, ma viene introdotta unicamente dalle pretese d'incontrovertibilità che vi viene congiunta.

La tesi che solo in quanto basato sulla richiesta di dire una sola parola l'élenchos sfuggirebbe alla petitio, in cui cadrebbe in tutti i casi in cui facesse riferimento ad asserzioni è stata proposta in modo esplicito, sulla base del passo aristotelico citato, da Barbara Cassin (cfr. B. CASSIN-M. NARCY, *La Décision du Sens. Le Livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1989, pp. 18-27). Mi sembra che questa interpretazione non sia irrimediabile per due ragioni: 1) Aristotele riprende più avanti l'argomento — per mostrare che la teoria dello scettico non è nemmeno in grado di costituirsi — e in questo caso si riferisce chiaramente ad asserti: ritorna la metafora della pianta, applicata ora a chi non riesce a formulare alcun giudizio perché fa e non fa nello stesso tempo le stesse asserzioni (ivi 1008 b 1-12) e l'identificazione del dire qualcosa con il dire qualcosa di determinato, dove la possibilità di dire qualcosa di determinato viene identificata chiaramente con la possibilità di dire qualcosa che sia vero o falso, e non vero e falso insieme (ivi 1008 a 30-40). In altri termini la prova consiste nella rilevazione che chi non dice qualcosa di vero o di falso non riesce a dire nulla di determinato e quindi non riesce a dire nulla, ed è perciò simile ad una pianta. Questo naturalmente non significa violare la condizione di non presupporre ciò che si intende dimostrare, perché ci si limita comunque a chiedere solo che venga detto qualcosa, e si rileva, a partire da questa richiesta minimale, che non è possibile farlo se non dicendo qualcosa di deter-

In altri termini, l'*ineludibilità attuale* del PDNC non implica la sua *incontrovertibilità assoluta*. Se tutta la dimostrazione che si è in grado di offrire è la constatazione che attualmente non si riesce a pensare una contraddizione, questo fatto non può essere considerato incontrovertibile. Se d'altra parte la fondazione intende oltrepassare questo livello (quasi) empirico non può limitarsi a questo: dovrebbe mostrare in qualche modo che essa non è solo attualmente inimmaginabile, ma anche assolutamente impossibile, cosa che non può fare senza presupporre l'incontrovertibilità del PDNC. Non è possibile trarre dall'includibilità attuale di alcuni principi la necessità metastorica di una struttura permanente. Il tentativo di farlo rivela la tacita presupposizione preliminare di questa necessità come condizione dello svolgimento dell'argomentazione. La pretesa all'incontrovertibilità connessa all'argomento non potrebbe altrimenti ritenersi soddisfatta. Perché questo sia possibile, bisogna che si pensi sin dall'inizio al trascendentale come ad una struttura metastorica dotata di una necessità incontrovertibile. Solo allora la contraddizione performativa potrebbe essere pensata come il momento in cui nell'attualità del discorso si rivela l'esistenza di un «sistema» di immutabili fondamenti dell'argomentazione. Solo così dall'includibilità (attuale) può essere tratta l'incontrovertibilità. Ma in questo modo quel sistema trova nell'argomento conferma della propria incontrovertibilità solo in quanto lo si è già pensato come incontrovertibile. La fondazione ultima deve presupporre l'esistenza di qualcosa di «ultimo» per poterlo poi reperire come tale nelle contraddizioni performative del discorso: l'incontrovertibilità dev'essere preliminarmente introdotta alle spalle dell'argomento che dovrebbe consentirne la scoperta.

minato (sia esso una parola o un asserto), e cioè che chiunque intende dire qualcosa non può evitare di presupporre il PDNC. BERTI, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 87-88, mostra di considerare parte integrante dell'élenchos questa versione riferita ad asserti. 2) Quand'anche si ponesse come condizione per evitare la petitio che la richiesta di dire qualcosa fosse limitata ad una sola parola, sarebbe comunque necessario specificare anche in questo caso che non bisogna richiedere fin dal principio che tale parola significhi qualcosa e non contemporaneamente anche qualcos'altro, altrimenti si sarebbe daccapo. Il fatto di chiedere che si dica anche solo una parola non è in grado di per sé di evitare la petitio principii.

I limiti dell'argomento non dipendono perciò dall'impraticabilità della coscienza trascendentale, ma dalla sua forma. In questo senso la considerazione del contesto teorico in cui viene messo in campo (l'ontologia aristotelica, la filosofia della coscienza o la filosofia del linguaggio) è ininfluente⁵². È che è in grado di raggiungere certi obiettivi e non altri: il valere di diritto del sapere che s'incarica di legittimare è dovuto unicamente ad una *attuale* mancanza di alternative e non vale perciò *a sua volta* di diritto, ma solo di fatto.

Solo questo riconoscimento consente di evitare la circolarità viziosa della (pretesa di una) fondazione ultima e può permettere di considerare l'autoreferenzialità dell'argomento trascendentale come una sorta di circolarità virtuosa in grado di elaborare dall'interno delle nostre pratiche discorsive effettuali la tematizzazione di una nozione minimale di ragione compatibile con la coscienza della determinazione storica che la consapevolezza ermeneutica della filosofia contemporanea ha guadagnato. Se è vero che l'ermeneutica rinuncia ad un'autofondazione riflessiva quale quella della filosofia della coscienza⁵³, non esclude però la possibilità di una legittimazione per quei criteri minimali di accettabilità razionale che una volta abbandonata la pretesa di una fondazione ultima possono essere pensati a loro volta come pratiche interne ad una storia⁵⁴. L'argomento trascendentale assumerebbe in questo caso, piuttosto che un ruolo fondante, l'aspetto euristico di uno stru-

⁵² È significativo che la critica dei neopositivisti all'a priori sintetico non fosse dovuta alla sua connessione con la metafisica della soggettività operante in Kant, ma alla comparsa di alternative — come la teoria della relatività o la meccanica quantistica — che mostravano che ciò era stato ritenuto impensabile poteva essere non solo possibile, ma anche reale (cfr. P. PARRINI, *Una filosofia senza dogmi*, Bologna 1981, pp. 55-77). La sua «disgregazione» non significava peraltro, almeno per Reichembach, l'inesistenza di principi costitutivi dell'esperienza, ma la rinuncia alla loro certezza apodittica e il riconoscimento della loro storicità (cfr. H. REICHEMBACH, *La nuova filosofia della scienza*, Milano 1966, (I ed. orig. 1959), p. 45).

⁵³ cfr. H. G. GADAMER, *Verità e Metodo*, Milano 1986 (I ed. orig. 1960), pp. 15-16; si veda anche la sintetica, ma lucida, ricostruzione habermasiana dei tratti fondamentali della svolta ermeneutica e pragmatica della filosofia contemporanea e dei problemi da essa suscitati in J. HABERMAS, *Etica del discorso* (cit.), pp. 13-15.

⁵⁴ Un tentativo in questo senso sembra essere alla base delle recenti proposte di H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, Milano 1985 (I ed. orig. 1981).

mento che permette di articolare le strutture fondamentali della nostra (pre)comprensione linguistica del mondo dall'interno di quelle stesse pratiche in cui di fatto consiste; un modo, per così dire, di percorrere i limiti del nostro linguaggio, senza che questo significhi in alcun modo la pretesa di «fonderlo».

La nozione di trascendentale verrebbe indebolita attraverso una reinterpretazione che mette in luce il carattere ad un tempo trascendentale (in quanto condizione di possibilità di ogni altro sapere) e fattuale (in quanto in linea di principio rivedibile) dell'a priori. Come si è visto, infatti, la sua revisione non può essere esclusa, ma implica di più della falsificazione di una singola ipotesi o di una teoria o di un corpo anche molto esteso di teorie, e cioè non può essere intesa nel senso di una procedura di falsificazione empirica. In ogni caso, tra a priori e a posteriori non sussisterebbe allora che una differenza di grado, indice della relativa centralità di cui godono certi asserti nella nostra comprensione linguistica del mondo, in quanto espressioni, all'interno dell'intreccio olistico di presupposizioni che la rende possibile, di quello strato di presupposti in assenza dei quali la nostra stessa nozione di comprensione verrebbe meno, senza che questo significhi tuttavia la loro incontrovertibilità o il loro esserne «fondamenti ultimi», senza cioè che possa eliminare la sua fattualità⁵⁵. In questo senso il fallimento del-

⁵⁵ Che l'olismo sia una caratteristica fondamentale delle prospettive di tipo ermeneutico è stato efficacemente sottolineato da J. HABERMAS, *Etica del discorso*, (cit.), p. 14. La nozione di centralità è stata introdotta da Quine per indicare lo status di quegli asserti che all'interno di una prospettiva olistica godono del privilegio di poter essere rivisti solo a prezzo di modifiche molto drastiche dell'intero sistema, in ragione della loro «pervasività», ovvero del loro essere implicitamente presupposti in ogni conoscenza, come per esempio — per Quine — le leggi della logica elementare. Rinunciare alla distinzione di principio tra analitico e sintetico significa rinunciare tanto all'idea che alcuni asserti siano assolutamente a priori, assolutamente immuni da revisione perché privi di contenuto empirico o veri «qualunque cosa accada», quanto a quella correlata che tutti gli asserti a posteriori siano sempre e comunque anche «empirici», cioè dotati di esperienze di conferma specificabili. La distinzione tra a priori e a posteriori perde in questo modo le caratteristiche di un distinzione di specie, per divenire una questione di grado all'interno del sistema di interconnessioni che caratterizza una semantica olistica (cfr. W.V.O. QUINE *Two dogmas of Empiricism* (cit.), pp. 42-46 e H. PUTNAM *Reason and Reality. Philosophical Papers 3* (cit.), p. 95). Credo che i suggerimenti che si possono trarre da Quine possano essere utilizzati anche al di là dell'orizzonte empiristico e scientifico qual'è ancora per molti versi

la strategia fondazionalista di Apel non comporta il regresso della filosofia ad una programma di ricerca empirico, secondo la prospettiva di Habermas, ma suggerisce piuttosto che il problema della riflessione trascendentale deve essere riconsiderato alla luce delle acquisizioni teoriche dell'ermeneutica, come d'altra parte è nelle intenzioni di Bubner⁵⁶.

L'argomento trascendentale non permette dunque di individuare un sapere assolutamente a priori, di produrre una fondazione trascendentale in senso forte. La sua struttura logica esclude che per suo tramite sia possibile giungere a risultati ultimi (o primi). In quanto dimostra solo l'innegabilità *attuale* di un certo sapere, non è in grado di escluderne la rivedibilità. Non è quindi in grado di fornire un sapere che possa oltrepassare la contingenza, la storicità delle nostre pratiche discorsive. Il problema è ora se questo costringa a rinunciare del tutto ad un'idea di ragione. Le osservazioni precedenti dovrebbero persuadere del contrario. La rinuncia alla *fondazione* non rinuncia anche ad ogni possibilità di *legittimazione*. Piuttosto, consente un atteggiamento più rilassato nei confronti delle dispute sulla razionalità della ragione. La nostra idea della razionalità è interna ad una storia, ma non è il caso dell'«anything goes»⁵⁷. Noi facciamo uso di alcuni criteri di accettabilità ra-

quello in cui si muove questo autore. Un tentativo di elaborare una nozione ermeneutica del trascendentale che sembra andare in questa direzione è quello di M. VOZZA *Rilevanze. Epistemologia ed ermeneutica*, Roma-Bari 1990, in particolare pp. 13-21.

⁵⁶ cfr. R. BUBNER, *On the Role of Hermeneutics in the Philosophy of Science: A Contribution to a Discussion*, ora in id., *Essays in Hermeneutics and Critical Theory*, New York 1988, pp. 97-113 (I ed. orig. in Id. *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1973, pp. 89-111). Bubner costruisce la propria proposta sulle nozioni ermeneutiche di precomprensione e *Wirkungsgeschichte*. Questo gli permette di prendere in esame le condizioni della conoscenza nella loro dimensione storica senza correre il rischio di una filosofia della storia e senza cadere nel «[...] tipo di ingenua autoassicurazione che viene criticato nel caso del dogmatismo metodologico [...]» (*ivi*, p. 105).

⁵⁷ Rimane aperta invece la questione, sollevata da Heidegger, se ad un livello di riflessione più radicalmente problematico non si dovrebbe considerare più originaria l'interrogazione sul senso della verità, rispetto alla quale un'argomentazione di tipo elenctico costituirebbe una procedura derivata e meramente formale. Per un'efficace analisi di questo aspetto del problema si veda F. Chiereghin, *Essere e verità. Note a 'Logik. Die Frage nach der Wahrheit' di Martin Heidegger*, Trento 1984, pp. 17-21 e 131-136.

zionale e l'argomento trascendentale può servire a legittimarne la validità di diritto. Solo, l'includibilità di certe pratiche non si lascia trasferire alla certezza della loro includibilità; quel loro valere di diritto dipende unicamente da una mancanza di alternative che non può essere considerata assoluta e non vale quindi a sua volta di diritto, ma solo di fatto. In ogni caso, consente qualcosa come l'idea di una ragione senza dogmi, in grado di ammettere la possibilità di rivedere anche i nostri standards più astratti, senza rinunciare a farne valere la cogenza sinché non sia dimostrata la praticabilità effettiva di un'alternativa:

«Se è pericoloso assumersi l'onere di cercare di mostrare che un asserto è assolutamente a priori [...] non è solo pericoloso, ma anche attualmente sbagliato fare il salto dal fatto che è pericoloso affermare che qualche asserto è assolutamente a priori all'affermazione assoluta che non ci sono verità a priori.»⁵⁸

⁵⁸ H. PUTNAM, *Realism and Reason. Philosophical Papers 3* (cit.), p. 114.