

L'approccio comunicativo di Jürgen Habermas alla percezione

Salvatore Italia

Università degli Studi di Cagliari
salvatore.italian29k@libero.it

Abstract Perception is a concept that unfolds in different branches of philosophy: as an act of knowledge that immediately refers to an object, perception pertains to epistemology, ontology, philosophy of language and to the more specific philosophy of perception. In the present essay I will refer to the particular relationship between perception and language, focusing on the form this relationship takes in Jürgen Habermas's philosophy. Here, the predominance of the 'communicative' dimension (as it will be better outlined below) gives rise to an *epistemic* conception of perception which forgets the 'existential' autonomy of the perceived object.

Keywords: Habermas, perception, language, communication.

1. Epistemico e non-epistemico: categorie trasversali

Per introdurre il concetto di percezione, trovo interessante e utile partire da una distinzione tra due grandi orientamenti che, così come in ontologia e filosofia della conoscenza, possono essere applicati anche nel caso della percezione: la distinzione tra l'orientamento epistemico e quello non-epistemico nell'approccio alla nostra esperienza cognitiva quotidiana della realtà. Secondo il primo approccio, la realtà e la verità dipendono da quanto ci è possibile sapere o stabilire a riguardo, ovvero dalle conoscenze in nostro possesso. Nel caso della percezione, una concezione epistemica fa della stessa un'attività certamente umana, i cui stessi riferimenti sono fondamentalmente umani. Se la percezione è definibile come un processo cognitivo che unifica diverse sensazioni e le riferisce a oggetti, questa definizione dà vita a due sotto-categorie: quella di percezione *esterna*, dove il riferimento è ad oggetti diversi dalla sensazione e dal soggetto percipiente, e quella di percezione *interna*, come percezione dei propri stati interiori, e che quindi riferisce le sensazioni ad un oggetto interno al soggetto¹. Una concezione epistemica della percezione concepisce l'oggetto della percezione esterna (oltre che, chiaramente, di quella interna) come umanamente connotato, ovvero come facente parte di una realtà epistemica, i cui limiti corrispondono ai limiti dell'accesso umano a quella realtà.

Tuttavia, se da una parte è vero che la nostra realtà si forma a partire dalle verità in

¹ Un'ulteriore distinzione può essere proposta tra una concezione empiristica ed una trascendentalistica della percezione: la prima, riconducibile a Hume, la concepisce come un prodotto dei meccanismi associativi della mente umana, mentre la seconda come un prodotto della spontaneità categoriale (Kant) o spirituale (Hegel) del soggetto.

nostro possesso, allo stesso modo queste verità sono tali, distinte dalle mere giustificazioni (o verità soltanto apparenti), perché ‘inverate’ da una realtà che conferma le nostre opinioni che, con questa conferma, passano da mere opinioni a verità (da *doxa* a *episteme*). Questo è quanto i sostenitori di una concezione non-epistemica ricordano ai seguaci dell'orientamento epistemico. In quest'ottica, dunque, una percezione esterna si riferisce ad un oggetto la cui esistenza e modalità è concepita come *indipendente* dalla concezione umana. Le categorie di epistemico e non-epistemico si presentano dunque come due poli di una più sofisticata gradazione in cui concepire l'indipendenza dell'oggetto della percezione². Se, da una parte, la formulazione epistemica non riesce a spiegare il senso realista che intuitivamente attribuiamo alla percezione (che secondo McDowell è un'«apertura al mondo», MCDOWELL 1994: 111, trad. mia), dall'altra, la concezione non-epistemica della percezione fa dell'attribuzione *veridica* della stessa un miracolo o un caso, non potendo mai accertare da un punto di vista da nessun luogo la presunta corrispondenza di una percezione col suo oggetto. Entrambi gli approcci, però, devono fare i conti col nostro concetto di conoscenza e di apprendimento, che è *normativo*, cioè legato al ‘potersi sbagliare’ in un senso non casuale. Apprendere, qui, significa una trasformazione del sapere (tecnico, personale o socio-culturale) da intendere come frutto di un progresso. In quanto tale, esso non può essere inteso come un processo automatico che avviene ‘alle spalle’ dei soggetti³. Si tratta di un concetto vicino a quello del seguire una regola: come nel caso dei giochi il soggetto deve conoscerne e seguirne le regole (e non agire a caso) per poter dire di partecipare effettivamente al gioco, allo stesso modo l'apprendimento presuppone il riferirsi allo stesso oggetto e quindi, per i soggetti, la possibilità di intendersi nella comunicazione⁴.

2. Habermas e il problema epistemologico della percezione

Quest'orientamento normativo, che pone l'accento sulla dimensione intersoggettiva dei fenomeni di apprendimento, è fatto proprio da Jürgen Habermas. È questa la via con cui egli si inserisce all'interno del dibattito sull'‘epistemologia della percezione’, accedendovi dalla prospettiva della filosofia del linguaggio e di epistemologia *comunicativa*. Bisogna infatti distinguere da un lato il ‘problema della percezione’ (ovvero spiegare il senso dell'illusione e come essa sia possibile), e dall'altro il ‘problema epistemologico della percezione’, piuttosto legato alla domanda ‘che cos'è che percepiamo?’. Infatti, se ingenuamente crediamo di riferirci ad un oggetto indipendente e pubblicamente accessibile, ci sono parecchi argomenti

² La più saliente è la distinzione tra un senso semplice ed uno radicale di non-epistemico: il primo concepisce l'oggetto come indipendente solo dalla conoscenza *attuale* (cfr. DELL'UTRI 1992: 25-26).

³ La normatività può essere definita come quella capacità di imporre un ordine alle cose, così da evadere sia la necessità rigida che la casualità.

⁴ Riferirsi allo *stesso* oggetto è infatti un pre-requisito per poter anche solo notare un progresso da parte di un soggetto su un oggetto. Tale riferimento è per Habermas un fenomeno extra-individuale come il seguire la *stessa* regola (concetto teorizzato da WITTGENSTEIN 1953). Cfr. HABERMAS 1970: 75. Sull'influenza wittgensteiniana in Habermas cfr. MOLLICCHI 2012: 136-147.

filosofici che complicano la fluidità di quest'idea del senso comune, che possono esser variamente declinati: c'è una teoria del dato sensoriale (secondo cui i dati sensoriali sono il nostro contatto *indiretto* col mondo), una teoria avverbiale della percezione (secondo cui le proprietà percepite non appartengono agli oggetti ma si riferiscono a modificazioni dell'esperienza), una teoria causale (che non prende posizione specifica sulla natura del contenuto percettivo), una teoria disgiuntiva (secondo cui un'esperienza percettiva non rappresenta il mondo eppure è in contatto *diretto* col mondo)⁵.

Tra i vari modi per sostenere che un oggetto è dato alla nostra percezione, l'inferenza (ragionamento con cui si dimostra il logico conseguire di una verità da un'altra) sembra essere il concetto più promettente⁶. Tuttavia, per sostenere di aver compiuto un'inferenza il soggetto deve *giustificare* quest'affermazione. Ecco perché si preferisce parlare di inferenza giustificata. Ma in che modo giustifichiamo le inferenze? Il concetto di giustificazione è legato a quello di comunicazione e di linguaggio, che dopo la svolta linguistica è diventato un concetto pervasivo, usato per spiegare qualunque attività umana (RORTY 1967)⁷. Dai sostenitori di tale svolta, il linguaggio viene infatti concepito come lo strumento adattativo tipico dell'uomo in quanto specie animale. Si tratta del prodotto culturale dell'evoluzione naturale, con cui gli uomini comprendono se stessi e sviluppano le loro forme di vita culturali. Il linguaggio è allora la caratteristica che pervade tutte le attività umane. È proprio la comunicazione linguistica il modo specifico in cui due soggetti apprendono e sviluppano significati comuni, da cui fanno poi derivare dei riferimenti condivisi, ed è perciò la comunicazione il fulcro sia dell'ordine sociale che dell'epistemologia. Secondo Habermas gli individui arrivano alla stabilizzazione sociale primariamente perché condividono significati che essi creano nelle loro interazioni spontanee. In questo modo essi stabilizzano relazioni sociali per fini comunicativi, più che strategici. Allo stesso modo è nel confronto intersoggettivo (basato sempre sulla convergenza della comprensione linguistica dei fenomeni) che gli uomini distinguono il vero dal falso⁸.

Questa centralità della comunicazione vale per Habermas anche in filosofia della percezione, laddove egli sviluppa una direzione plasmata secondo i dettami di una concezione comunicativa della svolta linguistica, incentrata sulla natura linguistica del pensiero e che interpreta il linguaggio fondamentalmente come comunicazione,

⁵ Per una presentazione delle diverse posizioni cfr. PATERNOSTER 2007: 25-56. Per la teoria del dato sensoriale rimando a MOORE 1953, sulla teoria avverbiale si veda CHISHOLM 1957, sulla teoria causale STRAWSON 1974, sulla teoria disgiuntiva MCDOWELL 1982. La teoria del dato sensoriale e quella causale sono teorie intenzionali perché distinguono l'atto percettivo dall'oggetto (o contenuto) dell'atto.

⁶ In alternativa c'è il concetto di certezza e infallibilità percettiva, che si scontra con problemi ben più forti: qualunque credenza può sempre rivelarsi sbagliata (fallibilismo).

⁷ Con tale svolta, allo studio di proprietà e concetti si sostituisce quello di parole e linguaggio, allo studio del rapporto soggetto-oggetto quello linguaggio-mondo.

⁸ Entrando in una dimensione comunicativa ispirata né dall'inganno né da nessun'altra forma limitativa di comunicazione, ma auspicante al raggiungimento di una situazione discorsiva ideale di massima apertura, sincerità e inclusività.

nel senso pragmatico di «intendersi con qualcuno su qualcosa» (HABERMAS 1988: 106; trad. it. 2006: 104)⁹. C'è un motivo ben preciso dietro questa peculiare interpretazione della svolta linguistica da parte di Habermas, e risiede nel suo interesse per la teoria critica, ovvero per quella filosofia che (a partire principalmente da Marx) è diretta all'emancipazione sociale (e politica) attraverso la critica delle ideologie, intese come *illusioni* diffuse (non solo individuali ma soprattutto sociali) di legittimità. Critico nei confronti del suo maestro francofortese Adorno, di cui fu allievo nella scuola di Francoforte, Habermas sviluppa nel corso del tempo una teoria critica comunicativa, in cui la comunicazione è sia il modo per manipolare che quello per criticare i sistemi ideologici e rifondare la legittimità perduta¹⁰. Tale svolta comunicativa segna il passaggio dalla fase teorica pre-comunicativa di *Conoscenza e Interesse* (la più corposa tra le varie altre sue opere pre-comunicative) alla fase comunicativa della *Teoria dell'agire comunicativo*. Questa, che è forse la sua opera maggiore (in termini sia di estensione che di incisività nella filosofia del '900), si presenta come un tentativo di sviluppare un vero e proprio sistema in cui la comunicazione si presenta come il fattore chiave per spiegare tutti i fenomeni umani e sociali. Tra questi rientra anche quello della percezione.

3. Percezione e fondazionalismo

Habermas sviluppa un primo approccio alla percezione in *Conoscenza e Interesse*. Nonostante i suoi cambiamenti di sensibilità – da un quasi esplicito anti-realismo pre-comunicativo ad un dichiarato realismo negli anni '90, passando per la svolta comunicativa degli anni '80 – la sua posizione epistemologica necessita di esser inserita all'interno di un sistema che vede la comunicazione come fenomeno prioritario¹¹. Le prime formulazioni del concetto di percezione nella filosofia habermasiana fanno riferimento all'idea che la ricerca di un'esperienza originaria di un qualcosa di immediatamente evidente è vana:

Perfino la percezione più semplice non solo è preformata categorialmente dalla dotazione fisiologica, ma è determinata dall'esperienza precedente, da elementi tramandati e appresi come anche da quelli anticipati, dall'orizzonte delle aspettative (HABERMAS 1964: 638; trad. it. 1969: 136).

Quest'affermazione trova il suo significato all'interno dell'impostazione anti-fondazionalista della filosofia habermasiana, che è critica sia verso i tentativi

⁹ Non mi dilungo sulla teoria del significato di Habermas per cui rimando a HABERMAS 1988: 105-135; trad. it. 2006: 103-133. Il senso pragmatico della comunicazione risiede per Habermas nel concetto di atto linguistico, che performativamente nel comunicare un contenuto proposizionale realizza anche un certo tipo di azione sociale.

¹⁰ Adorno sarebbe ancora impigliato nei problemi di una filosofia pre-svolta linguistica secondo Habermas. Si tratta dei problemi legati all'impossibilità di spiegare l'ordine sociale partendo da paradigmi monologici, cioè che non vedono la socialità e la comunicazione come primari.

¹¹ Tale sistema nasce dall'esigenza di un approccio sistematico (e comunicativo) al concetto di teoria critica.

fondazionalisti di matrice razionalista, che verso i tentativi di matrice empirista, ugualmente compromessi metafisicamente in quanto eludono i limiti tipici di qualunque formulazione epistemologica umana, che è sempre contestuale e fallibile. Nello specifico, il fondazionalismo può essere definito come il tentativo filosofico di bloccare il regresso all'infinito delle giustificazioni epistemiche, il cui rischio è la caduta nello scetticismo. In particolare, il razionalismo e l'empirismo sono le due vie principali lungo le quali si sono sviluppati i tentativi fondazionalisti nel corso della storia della filosofia. Entrambe le strade, infatti, si ripromettono di fornire una distinzione tra «credenze di base» e «credenze derivate», le prime *fondative* rispetto alle seconde (PAGNINI 1995: 29-37). Per il razionalismo, fonte di giustificazioni affidabili sono i prodotti della ragione, le cui verità sono assolutamente certe e costituiscono un presupposto fondante; per l'empirismo, invece, è all'esperienza che bisogna guardare per valutare come affidabile una giustificazione, e così fondarla. Contro questi due tentativi, Habermas fa valere la consapevolezza di un'inevitabile mediazione culturale (e quindi contestuale) della nostra conoscenza che pregiudica ogni tentativo di isolare elementi razionali o empirici che possano valere come fondanti:

Non esistono proposizioni fondamentali che senza fondazione per mezzo di altre proposizioni possano valere una volta per tutte come principi; neppure esistono elementi ultimi della percezione che siano immediatamente certi indipendentemente dalle nostre interpretazioni (HABERMAS 1968: 124; trad. it. 2012: 97).

Infatti: sul versante dell'empirismo non si è riusciti a individuare le basi della conoscenza che poggino direttamente su dati, prive di ogni carico teorico e quindi incorreggibili (HABERMAS 1981, I: 115-116; trad. it. 1986: 145-146)¹²; sul versante del razionalismo, invece, la categoria degli elementi puramente razionali della conoscenza è risultata anch'essa una categoria vuota: «il tentativo di individuare componenti razionali assolutamente certe, la cui validità non dipendesse né singolarmente né globalmente dall'esperienza è risultato uno sforzo disperato» (PARRINI 2002: 173). Alle fonti del sapere (il pensiero o l'esperienza sensibile) manca l'autorità epistemica adeguata per una fondazione radicale: nessuna può infatti pretendere un'evidenza immediata e una validità originaria (e quindi forza legittimante assoluta), dal momento che «noi non possiamo basarci né su principi primi né su fatti ultimi» (HABERMAS 1968: 144; trad. it. 2012: 114). Habermas giudica ideologico il tentativo di entrambe le fazioni di erigere dei presupposti *indiscutibili* su cui costruire la conoscenza umana:

io ritengo sbagliati, anzi reazionari, tentativi come quelli che hanno caratterizzato la vecchia discussione sul metodo, cioè tentativi di erigere in partenza delle barriere per sottrarre delle regioni intoccabili all'attacco da parte di un tipo determinato di ricerca. Sarebbero cattivi dialettici, quelli che volessero immunizzarsi in questo modo (HABERMAS 1964: 654; trad. it. 1969: 156).

¹² Alla base della concezione empirista della conoscenza vi è l'idea «secondo la quale il soggetto si contrappone direttamente al mondo, riceve da esso le proprie impressioni mediante percezioni sensoriali» (HABERMAS 1981, I: 115-116; trad. it. 1986: 145-146).

Bisogna allora rinunciare al fondazionalismo ma senza ricadere negli esiti irrazionalisti secondo cui *anything goes*. Habermas propone ciò suggerendo un'impostazione che non tocca gli esiti relativistici del post-positivismo kuhniano o dell'ermeneutica gadameriana – secondo cui la ragione può avere solo un senso contestuale. Per Habermas, abbandonare la questione delle *fonti* della conoscenza legittima non vuol dire abbandonare del tutto il problema della conoscenza:

Le fonti del sapere sono comunque sempre contaminate, la strada verso le origini ci è bloccata. Perciò si deve sostituire la questione dell'origine della conoscenza con quella della sua validità [...] Invece di cercare l'origine legittimante del sapere dobbiamo porci la questione del metodo, tramite il quale si possono scoprire e individuare le opinioni definitivamente false nella massa delle opinioni incerte per loro natura (HABERMAS 1964: 638-639; trad. it. 1969: 137).

Dunque

Mentre la sicurezza della conoscenza metafisica era complessivamente fondata nell'unità e nella struttura dell'essente, l'unità del metodo garantisce la sicurezza della conoscenza scientifica (HABERMAS 1968: 97; trad. it. 2012: 76).

Su questo punto si sviluppa il dibattito tra Habermas e Apel. Il primo rifiuta di concepire la dimensione del trascendentale (delle condizioni di possibilità dell'esperienza) come basata su strutture universali e necessarie: non è possibile trarre dall'ineludibilità attuale di una struttura la sua assoluta necessità metastorica. Diversamente, Apel sostiene l'idea che sia possibile reperire delle strutture pragmatiche trascendentali che possano valere come universali. Questo sarebbe un approccio *fondazionale* alla dimensione del trascendentale che Habermas rifiuta, sviluppando una pragmatica formale, piuttosto che universale. Apel è critico anche verso la svolta realista habermasiana, che rifiuterebbe (ancora) l'idea di una giustificazione *definitiva* delle pretese di verità, da ritrovare attraverso il richiamo (regolativo) all'idea di un consenso derivante da una comunità discorsiva illimitata (APEL 2003)¹³. Egli è sospettoso verso le implicazioni di tale svolta realista, *in primis* la «metafisica esternalista» per cui a rendere vera una pretesa di verità non è più l'accertamento della verità, l'argomentazione, ma piuttosto la realtà (MAZZOCCHIO 2011: 165). Per Apel è più importante la salvaguardia del nesso *interno* tra pretese di verità e pretese di giustificazione, piuttosto che la tutela del nesso *esterno* tra pretese di verità e realtà: nella costituzione di qualcosa in quanto qualcosa è determinante la mediazione operata dai significati intersoggettivamente condivisi. È questo nesso che Habermas sottovaluterebbe con la svolta realista che sembra voler superare l'approccio trascendentale alla teoria della conoscenza. Tuttavia, Habermas non dimentica la dimensione del trascendentale, che sarà mantenuta nello sviluppo della funzione espressiva del linguaggio. Le preoccupazioni apeliiane sarebbero perciò defazionate. Anzi, ciò che manca alla svolta realista habermasiana per dar conto del fenomeno della percezione in maniera

¹³ Con svolta realista si intende il passaggio dalla teoria discorsiva della verità sostenuta da Habermas nel 1972 alla teoria pragmatica della verità del 1999 che ne è una revisione in chiave dichiaratamente realista. Su tale questione non posso dilungarmi oltre e rimando a MAZZOCCHIO 2011: 159-186.

adeguata è proprio l'assenza di un'apertura realista autentica, possibilità che viene oscurata dal prevalere (ancora) della problematica trascendentale.

4. Il ruolo del mondo della vita

Su queste basi, Habermas sostiene la possibilità di una fondazione *debole* della conoscenza attraverso il consenso, che è un gioco argomentativo in cui le giustificazioni fondative vengono supportate da buone ragioni, non più dal richiamo metafisico ad un presunto fondamento originario della conoscenza, capace di svelare una volta per tutte la verità e la falsità dei nostri giudizi. Con quest'esame discorsivo di pretese ipotetiche di validità è possibile generare un sapere *relativamente fondato* con cui viene scongiurato sia lo scetticismo che l'intento fondazionalista-metafisico *strictu sensu*. Anche se non ci è più possibile sperare in un fondamento solido della nostra conoscenza, non dobbiamo trarre da ciò la conseguenza radicale per cui tutto è decisionisticamente regolato e dunque nulla può valere più come conoscenza. Piuttosto, è possibile stabilire un senso non metafisico di conoscenza, ovvero un'idea di conoscenza che, se pur intrecciata a valori, può pretendere validità intersoggettiva. All'impossibilità di una fondazione radicale, Habermas risponde trovando nel linguaggio – e in particolare nel valore delle buone ragioni – l'unico appiglio per dar valore ad una conoscenza che, sebbene de-mitizzata, è pur sempre il nostro mezzo di approccio al reale che deve essere pragmaticamente affidabile. Ci è dunque concesso di operare in vista di una fondazione della nostra conoscenza, ma una fondazione intersoggettiva e sempre rivedibile.

Habermas delinea così la sua teoria discorsiva della verità a partire dagli anni '70. Qui egli concepisce la verità come tipica del discorso, distinta dalla certezza che ha piuttosto come nota caratterizzante l'ingenuità tipica dell'azione e lontana dal fallibilismo, tipico invece della riflessione. Tale distinzione è resa più proficua se confrontata con l'analisi tracciata da Habermas su oggettività e verità nel *Poscritto* del 1973 a *Conoscenza e Interesse*. Qui l'autore specifica ulteriormente la distinzione prima soltanto abbozzata, affermando che da un lato, cose ed eventi sono «qualche cosa nel mondo» che noi «sperimentiamo o trattiamo: sono oggetti di possibile esperienza (riferita all'azione)» (HABERMAS 1968: 384-385; trad. it. 2012: 308-309). D'altro canto, i fatti sono «stati di cose esistenti» che noi *afferriamo* in enunciati:

Quando diciamo che i fatti sono stati di cose, che esistono, allora non intendiamo parlare dell'esistenza di oggetti, bensì soltanto della verità di contenuti proposizionali, e con ciò certamente supponiamo l'esistenza di oggetti identificabili, dei quali affermiamo il contenuto proposizionale (HABERMAS 1968: 384-385; trad. it. 2012: 308-309).

Alla luce di ciò, la verità appartiene ad un livello diverso rispetto alla mera certezza ma sempre in relazione alla stessa frazione di mondo, in un caso sperimentata (ingenuamente trattata come vera e reale) e in un altro affermata (problematizzata nella sua esistenza e nelle sue qualità). Per questo motivo le nostre percezioni non possono essere vere o false, non raggiungendo quel livello discorsivo in cui soltanto si può parlare di verità: veri o falsi sono solo i giudizi su quelle percezioni. Per

assurgere al grado di *oggettività* (che per Habermas vuol dire riconoscimento intersoggettivo), le percezioni devono presentarsi in maniera *universalizzabile*, cioè come affermazioni. Questa oggettività come universalizzabilità è allora inevitabilmente legata al linguaggio e alla comunicazione, che è l'unico mezzo per far valere qualcosa come *più che meramente soggettivo*. Tuttavia, c'è un importante differenza che va fatta salva e che ci permette di capire come per Habermas è il linguaggio (e nello specifico la comunicazione) l'unico mezzo per dirimere non solo il vero e il falso ma anche il reale e l'irreale:

mentre vi sono interessi e valutazioni non-universalizzabili [...] le percezioni non-oggettivabili non sono affatto percezioni, bensì 'immaginazioni', fantasie, rappresentazioni (HABERMAS 1968: 391; trad. it. 2012: 313).¹⁴

Tale modo di concepire il livello della percezione come *sottoposto* al livello delle possibilità comunicative e linguistiche cui il soggetto ha accesso (attuale o potenziale) in un dato contesto spazio-temporale-culturale, permette di considerare la 'filosofia della percezione' di Habermas come comunicativa ed epistemica. Ciò risulta più chiaro nel momento che egli afferma la sua teoria consensuale della verità in conseguenza della quale io posso

attribuire un predicato ad un oggetto, anche quando qualsiasi altro, che *potrebbe* entrare in colloquio con me, *attribuisce* il medesimo predicato al medesimo oggetto (HABERMAS, LUHMANN 1971: 124; trad. it., 1973: 83).

Per distinguere gli enunciati veri dai falsi, io mi baso sul giudizio altrui; e, in particolare, sul giudizio di ogni altro

con il quale mai potrei pensare un colloquio (includendo controfattualmente tutti gli interlocutori che potrei trovare, qualora la storia della mia vita fosse coestensiva con la storia dell'umanità) (HABERMAS, LUHMANN 1971: 124; trad. it., 1973: 83).

La condizione per la verità degli enunciati è l'adesione potenziale di *ogni* altro. Le attribuzioni e le valutazioni delle stesse sono abilitate da quella riserva di significati comuni che i soggetti trovano come spontaneamente accessibile all'interno della loro forma socio-culturale di vita. Si tratta della *Lebenswelt*, ovvero di quel «mondo della vita» su cui i soggetti hanno un accordo tacito, basato su certezze indubitate che forniscono uno sfondo che è costantemente nutrito da esperienze condivise. Il mondo della vita risponde al bisogno pragmatico-adattativo di assorbire il rischio di incomunicabilità e di novità. Esso è composto da una conoscenza «atematica» e da una «tematica». La prima viene resa tematica in relazione ai bisogni situazionali di volta in volta diversi. Il mondo della vita, infatti, non può essere completamente tematizzato in una volta: ciò darebbe vita alla situazione paradossale in cui i parlanti possono giudicare la loro prospettiva «da nessun luogo»¹⁵.

¹⁴ Non oggettivabili nel senso di non universalizzabili. Nell'ottica comunicativa habermasiana infatti, non è la realtà a dar senso al linguaggio ma è il linguaggio a dar senso alla realtà.

¹⁵ Per queste citazioni cfr. HABERMAS 1988: 85–86; trad. it. 2006: 89-90.

5. Rappresentazionalismo e anti-rappresentazionalismo

La percezione è concepita da Habermas in maniera anti-rappresentazionalista, ovvero non è diretta a rappresentare qualcosa del mondo esterno quanto a rendere possibile la comunicazione sugli stessi oggetti¹⁶. Tale è l'impostazione generale della filosofia del linguaggio habermasiana, che in chiave dummettiana mira più alle condizioni di asseribilità di un enunciato che alle condizioni di verità dello stesso, e che si riversa anche nella filosofia della percezione che, come già ribadito, si trova a dipendere dall'impostazione che Habermas dà alla filosofia del linguaggio¹⁷. Qui, infatti, la percezione di qualcosa 'in quanto qualcosa' dipende dalla presenza di condizioni – a livello del mondo della vita – che rendono possibile tale percezione. Si tratta di interessi, valori, e idee (che costituiscono il mondo della vita) che veicolano la nostra attenzione (o priorità) verso certi stimoli piuttosto che verso altri. Con la svolta realista-pragmatica degli anni '90, Habermas cerca di integrare la funzione comunicativa (finalizzata a trovare un'intesa) e quella rappresentativa del linguaggio (finalizzata, cognitivamente, alla rappresentazione di stati di cose nel mondo). Per ottemperare a tale proposito, il francofortese propone una distinzione tra tre funzioni del linguaggio, da tenere strettamente intrecciate per evitare la priorità di una sulle altre. Si tratta della funzione cognitiva (semantica-rappresentazionale), della funzione pragmatica (comunicativa in senso stretto) e di quella espressiva (ermeneutica)¹⁸.

La lingua, nella sua funzione espressiva, è intesa come costituita da concetti di sfondo e «modi di concepire» in cui si articola una «nozione preliminare di ciò che i membri della comunità linguistica incontrano nel mondo in generale» (HABERMAS 1999: 67; trad. it. 2001: 63). Quest'«orizzonte di senso» anticipato dalla lingua «equivale all'intero ambito del mondo», dal momento che «ogni lingua traccia intorno alla nazione cui appartiene un cerchio dal quale non è possibile uscire se non entrando contemporaneamente nel cerchio di un'altra lingua» (HABERMAS 1999: 68; trad. it. 2001: 64). La dimensione espressiva della lingua è, in parole povere, quella della «spontanea costituzione del mondo», a cui Habermas attribuisce priorità rispetto al livello comunicativo e rappresentazionale: gli «aspetti intramondani» dell'uso del linguaggio passano in secondo piano rispetto alla sua «funzione di apertura del mondo» (HABERMAS 1999: 12; trad. it. 2001: 8). Nella sua funzione semantica, la lingua svolge il compito di rappresentare stati di fatto. Ciò è possibile sulla base di (a) una prioritaria funzione espressiva che sola può decidere *atematicamente* cosa è suscettibile o meno di esser rappresentato e (b) di una funzione pragmatica che mette a disposizione *tematica* determinate ragioni per sostenere determinate rappresentazioni.

¹⁶ Cfr. PATERNOSTER 2007: 37 per la definizione di teoria rappresentativa della percezione come mirante a veicolare informazioni sul mondo.

¹⁷ Per Habermas le condizioni di asseribilità appartengono ad un orizzonte epistemico, mentre le condizioni di verità (così come sono intese dai sostenitori del rappresentazionalismo) sarebbero compromesse con un impegno non-epistemico che ne complicherebbe la presa di coscienza di un loro effettivo raggiungimento.

¹⁸ Cfr. COOKE 1998: 334-336; trad. it. mia.

La dimensione rappresentativa deve poter esser resa autonoma (ma mai in maniera radicale) se si vuole riconoscere al «sapere del mondo» una valenza revisionistica nei confronti del «sapere linguistico» (HABERMAS 2005: 77; trad. it. 2007: 91). Tuttavia è dubbio se Habermas riesca effettivamente a garantire quest'autonomia. Egli fa sua l'idea (di derivazione dummettiana) secondo cui l'alternativa tra render prioritaria o la funzione rappresentativa o quella comunicativa del linguaggio è un'alternativa mal posta, dal momento che il fine della comunicazione non può esser reso autonomo dalla comunicazione stessa se non si vogliono perdere le condizioni epistemiche per *comprendere* le proposizioni: non possiamo accedere a condizioni di verità *tout court*, ma sempre mediate epistemicamente (e contestualmente), riconosciute, e quindi comunicate¹⁹. In quest'ottica, Habermas cerca di livellare la gerarchia tra comunicazione (sapere linguistico) e rappresentazione (sapere del mondo) sostenendo che il linguaggio serve tanto alla comunicazione quanto alla rappresentazione.

Nonostante le intenzioni di svincolare parzialmente la rappresentazione dalla comunicazione, Habermas resta ancora all'interno di un paradigma anti-rappresentazionalista in cui le condizioni di verità sono messe a disposizione dal mondo della vita attraverso la funzione espressiva del linguaggio. Infatti non possiamo avere condizioni di verità per stati di fatto e situazioni che non possiamo nemmeno concepire. La funzione pragmatica assolve allora il ruolo di tematizzare, a seconda delle situazioni, una determinata frazione delle credenze implicite del mondo della vita che sono utili, di caso in caso, per giudicare la verità o meno di determinate rappresentazioni. Il livello semantico, tuttavia, è necessario perché ciò che viene qui stabilito attraverso buone ragioni argomentative, ridiscende al livello del mondo della vita mutando o rafforzando le certezze di sfondo che ne costituiscono la base. Tuttavia, per far ciò serve un'autentica autonomia della funzione rappresentativa della lingua, ovvero essa dovrebbe esser concepita come veramente (e non finzionalmente) rappresentante frazioni di mondo esterno. Habermas sostiene, invece, che le sentenze assertorie sono casi limite di un uso ancora comunicativo del linguaggio, che non smette quindi di avere la priorità: in frasi usate in maniera 'cognitiva' noi (in quanto parlanti) facciamo astrazione dal come la sentenza proposizionale è comunicativamente fondata, e ci comportiamo *come se* essa fosse fondata da una rappresentazione che va giudicata come vera o falsa²⁰.

6. Conclusione

Sottoponendo la funzione semantico-rappresentativa della lingua a quella pragmatica ed espressiva, Habermas continua a sostenere che le sensazioni vengono elaborate nelle forme grammaticali della lingua in percezioni, ricordi e giudizi strutturati concettualmente. Egli è convinto infatti che

per il soggetto conoscente non si dà alcuna base di stimoli sensoriali nuda e indipendente da ogni mediazione simbolica. Esso, infatti, si muove fin dal principio nell'orizzonte linguisticamente dischiuso di esperienze possibili

¹⁹ Cfr. HABERMAS 1999: 9; trad. it. 2001: 5, con riferimento a DUMMETT 1993.

²⁰ Cfr. COOKE 1998: 317-318; trad. it. mia.

(HABERMAS 1999: 202; trad. it. 2001: 196).

Le forme di vita socio-culturali costituiscono l'intelaiatura teorica per dar forma al mondo dal momento che le comunità dei parlanti, anche quando vogliono descrivere oggettivamente il mondo, sono impegnate in processi selettivi di metodi e strategie per organizzare in modo sensato e condivisibile l'esperienza. In questa direzione, l'accesso al mondo non è diretto e la mente giunge al mondo carica di teorie, ipotesi, giudizi, ragionamenti e credenze²¹. Infatti,

lingua e realtà si compenetrano in maniera per noi indissolubile. Ogni esperienza è linguisticamente impregnata, sicché una presa sulla realtà è impossibile se non è filtrata linguisticamente (HABERMAS 1999: 40-41; trad. it. 2001: 35).

Il sapere linguistico precostruisce le attuali percezioni di un soggetto e lo stesso non può percepire nulla senza inquadrarlo in concetti che costituiscono il contesto implicito in cui ogni percezione viene inserita nella «rete categoriale» di un mondo «intersoggettivamente dischiuso» (HABERMAS 1999: 207; trad. it. 2001: 201). Noi possiamo «riconoscere o disconoscere» a determinati oggetti determinate qualità soltanto dopo che queste ci sono state rese accessibili entro le coordinate dei concetti fondamentali di un mondo «linguisticamente dischiuso», ossia ci sono state date come oggetti già «implicitamente interpretati» (HABERMAS 1999: 83-84; trad. it. 2001: 78-79).

Tuttavia, come spiegare il fatto che la percezione è sempre una percezione *determinata*? Ovvero, come spiegare il fatto che talvolta mi capita di percepire una cosa e un'altra volta, sotto identiche condizioni, capita di esperire una percezione differente? Se è vero che da un lato i dati empirici sono compatibili con più di un sistema teorico, dall'altro non ogni combinazione possibile di principi teorici è compatibile con i dati empirici via via disponibili²². Bisogna allora riconoscere all'impressione sensibile un potere retroattivo autentico rispetto all'espressione simbolica, pur riconoscendo che i contatti con il mondo tramite gli stimoli sensoriali sono simbolicamente *preparati*. Ciò è possibile solo ritrattando questa forma di anti-rappresentazionalismo della lingua così come della percezione, dal momento che le due categorie sono solo analiticamente separate, essendo pragmaticamente intrecciate. Se Habermas vuole seriamente adottare una svolta realista, allora egli deve riconoscere quella differenza ontica tra ente impressionante e impressione simbolicamente acquisita che egli nega sostenendo che la differenza «tra la forma simbolica e ciò che può essere presentificato soltanto nel suo medium non va ipostatizzata a differenza ontica» (HABERMAS 1997: 27; trad. it. 2009: 17)²³. Una prospettiva in questa direzione è suggerita, a mio avviso coerentemente, dalle argomentazioni di Maeve Cooke, secondo la quale si può associare il primato epistemico della lingua con il

²¹ Cfr. PANDOLFO 2010: 51.

²² Cfr. PARRINI 2007: 212.

²³ Secondo l'anti-rappresentazionalismo habermasiano «l'impressione sensoriale che provoca l'atto della simbolizzazione non è un che di onticamente dato, ma una grandezza-limite, che noi postuliamo» (HABERMAS 1997: 27; trad. it. 2009: 17).

primato ontologico del mondo, senza per questo dover ricondurre il ruolo rappresentativo del linguaggio (e della percezione) a mera finzione²⁴. Un'interpretazione anti-rappresentazionalista del linguaggio e della percezione ci priverebbe infatti della possibilità di sviluppare un concetto autentico di apprendimento, uno che intenda la conoscenza come superamento dello stato presente del sapere in vista di un miglioramento dello stesso. Tale miglioramento è da intendere, in senso realista, come adeguamento sempre migliore e più funzionale ad una realtà esterna, culturalmente mediata soltanto quanto alla conoscenza che ne abbiamo.

Allora, riprendendo la domanda cardine del problema epistemologico della percezione, si può ora tentare una risposta in chiave habermasiana, tale da far tesoro delle intuizioni di francofortese senza accettarne però le derive anti-realiste. Che cos'è infatti ciò che percepiamo? Noi percepiamo la realtà che, sebbene mediata dal mondo della vita, ha la sua durezza che impone dei vincoli alla libertà creativa del mondo della vita. Questo spiega come mai le nostre percezioni sono in un modo e non in un altro. È coerente allora la prospettiva del realismo indiretto, che riconosce l'ineludibile mediazione del mondo della vita pur mantenendo una prospettiva realista: «i contenuti della percezione sono enti almeno in parte dipendenti dalla mente», perché dipendono parzialmente dal mondo della vita che abilita le nostre abilità percettive in una determinata maniera, piuttosto che in un'altra (PATERNOSTER 2007: 46). Questo non toglie, però, che il contenuto della nostra percezione, il suo riferimento, sia sempre il mondo reale, non-epistemicamente concepito.

Ma come affermare che c'è un mondo dietro le nostre percezioni che fungono da intermedi tra noi (soggetti) e questo mondo? Come possiamo ritenerci giustificati nell'affermare che le proprietà degli oggetti che vengono da noi percepite esistono indipendentemente da noi? Una risposta affermativa a questa domanda riporterebbe in auge un problematico realismo metafisico: non possiamo pretendere di asserire qualcosa che non possiamo verificare, ma solo ipotizzare²⁵. Per questo basterebbe una prospettiva pragmatica per cui ci affidiamo alla certezza di senso comune secondo cui le proprietà degli oggetti vengono supposte, nella quotidianità, come permanenti. Questo tipo di realismo, però, non soddisferebbe i realisti più esigenti, che pretendono un maggiore impegno ontologico da una teoria della percezione. Una soluzione sembra venire allora dalla nozione di *affordance*, sviluppata da Gibson negli anni '70 per intendere ciò che l'ambiente offre ad un animale come possibilità (GIBSON 1979). Si tratta di relazioni tra un soggetto e il suo ambiente; in quanto *relazioni*, esse vanificano ogni tentativo di identificarle come soggettive o oggettive. Questo perché un ambiente evolve in maniera congiunta ai suoi soggetti: le caratteristiche di un ambiente dipendono e al contempo influenzano i soggetti (cfr. WITHAGEN AND WERMESKERKEN 2010: 497).

Che tipo di realismo può essere dedotto da questa nozione relazionale? Una risposta può essere trovata focalizzandosi sul fatto che affinché si dia un'*affordance*, serve senza dubbio una disposizione soggettiva, ma certamente l'oggetto oppone delle

²⁴ Cfr. COOKE 2002.

²⁵ Il realismo metafisico è la tesi per cui la realtà ha una sua struttura e caratteristiche proprie, assolute (indipendenti ed eterne). Si veda PUTNAM 1982.

resistenze a determinate interpretazioni. Esso, l'oggetto, ha allora delle *affordances potenziali* che soltanto dalla relazione con un soggetto vengono attualizzate: non è una pasta informe, liberamente plasmabile o liberamente percepibile, così come non ha nemmeno caratteristiche pre-determinate. Ciò che percepiamo è sempre frutto di una relazione, e quindi sempre falsato/mediato; tuttavia, ciò che spiega come mai una relazione è tale (e non differente) non è interamente dipendente dal soggetto. Le *affordances* devono la loro «esistenza» a una specie in grado di percepirle e sfruttarle, e devono la loro «sfruttabilità» (*exploitability*) alla comparsa di un'intenzione (STOFFREGEN 2003: 125-126; trad. it. mia). Tuttavia, così come non tutte le intenzioni possono essere realizzate qui ed ora, le nostre percezioni sono sempre prioritariamente instradate non solo dall'orizzonte del mondo della vita ma anche da un certo tipo di resistenza dell'oggetto percepito che fa sì che si percepisca *x* piuttosto che *y*, così come fa sì che si possano realizzare su di esso le intenzioni *a*, *b*, *c* ma non le intenzioni *l*, *m*, *n*. Questa sembra essere una via promettente per ristabilire una forma di realismo che sia in grado di soddisfare il bisogno dell'appello a vincoli non-epistemici senza ricadere nei problemi del realismo metafisico.

Bibliografia

- APEL, Karl-Otto (2003), *Wahrheit als regulative Idee*, in BÖHLER, D., KETTNER, M., SKIRBEKK, G., eds., *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 171-198.
- CHISHOLM, Roderick M. (1957), *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca.
- COOKE, Maeve (1998), ed., *On the Pragmatics of Communication*, MIT Press, Cambridge.
- COOKE, Maeve (2002), «Argumentation and Transformation», in *Argumentation* 16, 1, pp. 79-108.
- DELL'UTRI, Massimo (1992), *Le vie del realismo. Verità, Linguaggio e conoscenza in Hilary Putnam*, FrancoAngeli, Milano.
- DUMMETT, Michael (1993), *Language and Communication*, in Id., *The Seas of Language*, Oxford University Press, Oxford, pp. 166-187.
- GIBSON, James J. (1979), *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- HABERMAS, Jürgen (1964), «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus», in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16, 4, pp. 635-659 (trad. it. «Contro la riduzione positivista del razionalismo», in Id. (1969), *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, pp. 133-161).
- HABERMAS, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari, 2012).
- HABERMAS, Jürgen (1970), *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der*

Soziologie, in Id. (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 11-126.

HABERMAS, Jürgen, LUHMANN, Niklas (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Etas Kompass, Milano, 1973).

HABERMAS, Jürgen (1972), *Wahrheitstheorien*, in Id., (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 127-186 (trad. it. parz. «Discurso e verità», in *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 319-343).

HABERMAS, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986).

HABERMAS, Jürgen (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. It. parz. *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1980).

HABERMAS, Jürgen (1988), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari, 2006).

HABERMAS, Jürgen (1997), *Vom Sinnlichen Eindruck Zum Symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2009).

HABERMAS, Jürgen (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2001).

MAZZOCCHIO, Fabio (2011), *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K. -O. Apel*, Mimesis, Milano-Udine.

MC DOWELL, John (1982), «Criteria, Defeasibility and Knowledge», in *Proceedings of the British Academy*, n. 68, pp. 455-479.

MCDOWELL, John (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (trad. it., *Mente e mondo*, Einaudi, Torino, 1999).

MOLLICCHI, Sara (2012), *Politica, verità e consenso. Saggio su Habermas e Putnam*, ETS, Pisa.

MOORE, George E. (1953), *Some Main Problems of Philosophy*, Allen and Unwin, London.

PAGNINI, Alessandro (1995), *Teoria della conoscenza*, Utet, Torino.

PANDOLFO, Alessandra (2010), *Le regole dell'intesa. Attraverso Habermas uno studio sulla normatività umana*, ETS, Pisa.

PARRINI, Paolo (2002), *Sapere e interpretare. Per una filosofia e un'oggettività senza fondamenti*, Guerini, Milano.

PARRINI, Paolo (2007), *Il valore della verità*, Guerini, Milano.

PATERNOSTER, Alfredo (2007), *Il filosofo e i sensi*, Carocci, Roma.

PUTNAM, Hilary (1982), «Why There isn't a Ready Made World», in *Synthese*, 51, 2, pp. 141-167.

RORTY, Richard (1967), ed., *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago.

STOFFREGEN, Thomas A. (2003), «Affordances as Properties of the Animal-Environment System», in *Ecological Psychology*, 15, 2, pp. 115-134.

STRAWSON, Peter F. (1974), *Causation in Perception*, in Id., *Freedom and Resentment*, Methuen, London, pp. 66-84.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1995).

WITHAGEN, Rob, WERMESKERKEN, Margot van (2010), «The Role of Affordances in the Evolutionary Process Reconsidered: A Niche Construction Perspective», in *Theory and Psychology*, 20, 4, pp. 489-510.