

# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

---

Anno III – Numero 1 – 2010

**Verità relative**  
a cura di Piero Cresto-Dina



# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

*Direttore responsabile*  
GIANNI VATTIMO

*Direttore*  
GAETANO CHIURAZZI

*Redazione*  
Roberto Salizzoni (segretario)  
Alessandro Bertinetto, Piero Cresto-Dina, Jean-Claude Lévêque,  
Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana, Luca Savarino.

*Comitato scientifico*  
Luca Bagetto (Università di Pavia)  
Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico)  
Franca D'Agostini (Politecnico di Torino)  
Jean Grondin (Università di Montréal)  
Federico Luisetti (Università del North Carolina)  
Jeff Malpas (Università della Tasmania)  
Teresa Oñate (UNED, Madrid)  
Ugo Maria Ugazio (Università di Torino)  
Robert Valgenti (Lebanon Valley College)  
Federico Vercellone (Università di Torino)  
Santiago Zabala (Università di Potsdam)

*Indirizzo*  
Gaetano Chiurazzi, Dipartimento di Filosofia, Università di Torino,  
via S. Ottavio 20, 10124 Torino.

*Editore*  
ARACNE editrice S.r.l.  
via Raffaele Garofalo, 133/A-B  
00173 Roma

*Stampa*  
Braille Gamma S.r.l. — Santa Rufina di Cittaducale (RI)  
Carte: opaca Bravomatt 300 g/m<sup>2</sup> plastificata opaca (copertina) e usomano bianco Selena 80 g/m<sup>2</sup> (interno)  
Allestimento: Legatura a filo di refe / brossura  
*Finito di stampare nel mese di marzo del 2010*

ISBN 978-88-548-0000-0  
ISSN 2036-542X-100001

*Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.*  
*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino*

---

# Indice

---

P. Cresto–Dina, *Introduzione* ..... 5

## **Verità relative**

J. MacFarlane, *Dare un senso alla verità relativa* ..... 11

M. Baghramian, R. Hamilton, *Relativism and the Norm of Truth* ..... 31

D. Marconi, *Sappiamo che cos'è la verità relativa?* ..... 49

F. D'Agostini, *Quante verità? Relativismo e contraddizione* ..... 65

E. Di Nuoscio, *Le civiltà: tutte relative e tutte diverse. Il relativismo etico  
contro il relativismo culturale* ..... 91

J.–C. Lévêque, *Due usi della logica: Badiou, Wittgenstein e la questione  
della verità* ..... 109

P. Cresto–Dina, *«Relativamente vero» da un punto di vista storico* ..... 129

## **Saggi**

E. Antonelli, *Nichilismo emancipativo: pensiero debole, pensiero dei forti* ..... 151

G. Ballocca, *Per una preistoria del concetto di applicazione: l'ermeneutica sacra e i  
presupposti del recupero gadameriano dell'applicatio* ..... 165

Note sugli autori ..... 187



---

# Introduzione

PIERO CRESTO-DINA

---

La rinnovata centralità che il problema del relativismo ha assunto nel dibattito filosofico degli ultimi anni non dipende forse soltanto da fattori di ordine storico-culturale, per quanto sia proprio nello spazio sociale della cultura e nel confronto fra le mutevoli prospettive sul mondo che la mancanza di criteri comuni di valutazione diviene oggi frequente occasione di conflitto. Certo, la filosofia non può fare a meno di comprendere il proprio tempo e di articolare interpretativamente un'attualità segnata dal pluralismo linguistico, dal declino delle grandi narrazioni e dalla fine dei miti monoculturali che hanno accompagnato lo sviluppo storico del mondo occidentale. Ma questa consapevolezza potrebbe al massimo giustificare un impegno alla corretta presentazione delle diverse culture e delle molteplici immagini del mondo, se insieme con il relativismo non si riproponesse, alla radice della asserita incompatibilità fra i linguaggi e fra i diversi sistemi di credenze, la più antica questione filosofica della «verità». È dunque al nesso fra *verità* e *relativismo* che abbiamo voluto dedicare questo nuovo numero della rivista, nella convinzione che proprio in un contesto di discussione pubblica caratterizzato dal «fatto del pluralismo» non si possa fare a meno di ammettere la distinzione di principio fra il discorso «vero» e il discorso «falso», anche e forse soprattutto nel caso in cui si riconosca la parzialità o addirittura il declino di un'idea di verità oggettivisticamente commisurata ai fatti. Di fronte alla diffusa tendenza a sovrapporre e confondere forme diverse e parzialmente indipendenti di relativismo (relativismo culturale, relativismo concettuale, costruzionismo sociale, relativismo etico, relativismo epistemico, postmodernismo ecc.), è opportuno recuperare il senso unitario della questione proprio interrogandosi su quegli ambiti di discorso che sfuggono a una norma assoluta di verità.

L'intenzione non è stata quella di definire una o più posizioni, né di soppesare argomenti a favore del relativismo o contro di esso, quanto di riflettere sulle strutture concettuali che rendono possibile parlare, in generale, di un regime relativistico della verità. Questa riflessione è stata svolta di recente soprattutto nella filosofia analitica, dove il relativismo sulla verità è stato riproposto in ambito semantico per certe classi di asserzioni riguar-

danti questioni di gusto, eventi futuri o attribuzioni di conoscenza, in breve per asserzioni che possono essere considerate vere relativamente a un certo contesto di valutazione e false rispetto a un altro. L'articolo di John MacFarlane che apre la serie dei nostri interventi — pubblicato nel 2005 fra gli atti della Aristotelian Society e qui tradotto per la prima volta in italiano — introduce alcuni strumenti o modelli teorici per poter formulare in termini formalmente rigorosi la nozione di «verità relativa». MacFarlane propone di relativizzare la verità di un enunciato non solo al suo contesto d'uso — vale a dire a un parlante, a certe coordinate spazio–temporali, a un destinatario e ad altri aspetti rilevanti del mondo —, ma anche al contesto di valutazione (*context of assessment*) dell'enunciato stesso. In altre parole, una volta fissati i parametri relativi al contesto di proferimento e definito il contenuto proposizionale dell'enunciato, resterebbe ancora spazio per un significativo disaccordo sul suo valore di verità, essendo sempre possibile, nei casi citati, una reale divergenza fra le diverse prospettive di valutazione. Questo tipo di relativismo sulla verità si presta quindi a descrivere una situazione discorsiva che, sulla scorta dei lavori di Max Kölbel, viene spesso analizzata in termini di «disaccordo senza errore» (*faultless disagreement*), situazione ricorrente nei casi in cui la verità di un enunciato non può essere stabilita dal confronto con precise circostanze fattuali.

Diverse obiezioni sono state sollevate contro questo tentativo di definizione. Alcuni hanno segnalato l'impossibilità per il relativismo aletico di assicurare un ruolo normativo a una verità relativisticamente intesa (si vedano in questo numero le osservazioni critiche di Maria Baghramian e Richard Hamilton), altri hanno visto in questo tipo di relativismo soltanto una nuova versione di contestualismo o di indessicalismo, o hanno sottolineato (come Diego Marconi nel testo qui presentato) le difficoltà che il relativismo incontra nel tentativo di definire in termini semanticamente soddisfacenti i casi di «disaccordo senza errore». Tuttavia, la possibilità di contraddizioni vere, sia pure di carattere dialettico o discussivo, deve essere in qualche modo ammessa quando si voglia rendere conto degli autentici conflitti che si manifestano nell'orizzonte della comunicazione sociale, ossia di quei conflitti di fronte ai quali lo stesso relativismo tollerante (come mette in evidenza Franca D'Agostini) rischia di non aver più nulla da dire. Non si poteva quindi fare a meno di porre le determinazioni formali del relativismo a confronto con quella dimensione ermeneutica e pragmatica entro la quale i problemi analizzati in ambito linguistico trovano la loro concreta applicazione: la valutazione individuale del contenuto razionale delle scelte morali (tematizzata da Enzo Di Nuoscio a partire da una critica del fondazionalismo etico), l'impegno del soggetto nei confronti di una verità criticamente orientata (cui approda

il confronto tracciato da Jean–Claude Lévêque fra le posizioni di Badiou e quelle di Wittgenstein), l'apertura a un'esperienza di verità storicamente connotata (nel mio conclusivo intervento sulla dimensione di «relatività» del discorso storico).

Il vero banco di prova del relativismo aletico consiste nella sua eventuale capacità di proporsi come modello descrittivo per tutte le forme di conoscenza non suscettibili di valutazione oggettiva, ma dipendenti dall'accettazione di un punto di vista, dal riferimento a un parametro o a un contesto di carattere interpretativo. Alla luce di questa ipotesi, emerge il vero filo conduttore che percorre tutto il discorso sul relativismo, al di là dei diversi atteggiamenti teorici evidenziati nei vari casi. Se il relativismo si presenta come «problema filosofico», è perché si avverte la necessità di difendere uno spazio di discorso altrimenti minacciato da due opposte e singolarmente esaustive definizioni della verità: quella che proclama unilateralmente l'incontrovertibilità di principi o valori, e mette capo a una sorta di assolutismo della verità o, come è stato detto, a un «universalismo acritico», e quella che in nome di un malinteso principio di tolleranza finisce per giustificare come equivalenti tutte le posizioni, giungendo a un ambiguo e insidioso «livellamento» delle verità.

*picresto@tin.it*



---

**Verità relative**

---



---

# Dare un senso alla verità relativa\*

JOHN MACFARLANE  
University of California, Berkeley

---

**ABSTRACT:** The goal of this paper is to make sense of relativism about truth. There are two key ideas. (1) To be a relativist about truth is to allow that a sentence or proposition might be assessment-sensitive: that is, its truth value might vary with the *context of assessment* as well as the context of use. (2) Making sense of relativism is a matter of understanding what it would be to commit oneself to the truth of an assessment-sensitive sentence or proposition.  
**KEYWORDS:** relativism, truth, contextualism, assertion.

I filosofi analitici tendono a considerare il relativismo sulla verità come irrimediabilmente confuso, facilmente confutato, e persino come un indice di manchevole carattere intellettuale. Tale atteggiamento non è completamente irragionevole. I sostenitori del relativismo infatti si sono concentrati molto più sul *motivare* la loro dottrina piuttosto che sul definirne il contenuto in una maniera che risultasse intellegibile, o anche solo stabilire in modo chiaro in cosa consista essere un relativista sulla verità. Ma se i relativisti hanno sottovalutato le difficoltà che qui soggiacciono, i loro oppositori le hanno sovrastimate. È possibile infatti rendere sensato il relativismo sulla verità in maniera consistente — o almeno così spero di mostrare.

Nella prima parte di questo saggio cercherò di stabilire esattamente in che modo la posizione relativista debba essere asserita. Il relativismo sulla verità, sosterrò, è quella visione secondo cui la verità (di enunciati o proposizioni) è relativa non solo a contesti di uso ma anche a *contesti di valutazione* (*contexts of assessment*)<sup>1</sup>. La sfida filosofica in merito consiste nell'esplicare che cosa

\* *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005), pp. 321–39. Incontro della Aristotelian Society tenutosi presso la Senate House, University of London, il 6 giugno 2005.

<sup>1</sup> [Traduciamo con «contesti di valutazione» l'espressione inglese *context of assessment*. Poiché il termine «valutazione» traduce, come noto, anche l'inglese *evaluation*, in parentesi verrà specificata la corrispondente forma inglese, cui si riferiranno tutte le occorrenze successive del termine fino a nuova indicazione. Si è preferito, con questa modalità, mantenere la familiarità nella comprensione del termine che si ha in inglese, senza ricorrere al conio di un nuovo lemma la cui comprensione risultasse intuitivamente più complessa in italiano (N.d.T.).]

*significhi* questo parlare di «verità relativa a un contesto di valutazione». Raccoglierò questa sfida nella seconda parte del saggio: non fornendo una definizione (non è così che ci si dovrebbe aspettare di chiarificare concetti fondamentali come quello di verità), ma dando alla verità relativa rispetto alla valutazione un ruolo da giocare all'interno di una concezione normativa dell'asserzione. La concezione che proporrò stabilirà precisamente ciò che si debba sostenere per difendere la tesi secondo cui un certo enunciato o proposizione è sensibile alla valutazione (*assessment-sensitive*).

## I

*Definizione della posizione relativista.* Si potrebbe pensare che essere relativista sia semplicemente una questione di relativizzazione della verità a un qualche parametro. Ma non è così semplice. Molte relativizzazioni della verità sono infatti del tutto ortodosse: nella teoria dei modelli parliamo di enunciati veri relativamente a un modello e a una assegnazione di valori alle variabili, e nella semantica formale parliamo di enunciati veri relativamente a un parlante e a un tempo, o più generalmente (seguendo Kaplan 1989), relativamente a un contesto d'uso. Per quel che ne so, nessuno ha mai accusato Tarski e Kaplan di essere relativisti per aver fatto uso di queste forme relativizzate di verità!

Talvolta il relativismo è presentato come una tesi su enunciati-*token*: singole iscrizioni o emissioni acustiche. Ma anche un enunciato-*token* può avere differenti valori di verità in dipendenza da differenti occasioni d'uso. Quando lascio il mio ufficio per sbrigare una rapida commissione, metto sulla mia porta un vecchio post-it giallo con un *token* di: «Sarò di ritorno in un minuto». Di solito questo enunciato-*token* esprime una verità, ma talvolta io vengo sviato da un contrattempo ed esso esprime allora una falsità.

Qui il relativista potrebbe far ricorso a una distinzione tra enunciati-*token* e proferimenti (*utterances*). Un proferimento (nel senso qui pertinente) è un *atto*. Se io uso l'appunto sul mio post-it per annunciare che tornerò tra un minuto, il mio atto conta come un singolo proferimento; se faccio la stessa cosa il giorno seguente, quello è un altro proferimento, che utilizza lo stesso enunciato-*token* come veicolo. La tesi relativista potrebbe allora essere formulata in questo modo: uno stesso proferimento può essere vero, relativamente a *X*, e falso, relativamente a *Y*. Questa si direbbe una tesi maggiormente controversa.

Ma c'è qualcosa di un po' bizzarro nel definire veri o falsi i proferimenti o le asserzioni, intesi come «atti». Noi caratterizziamo infatti le azioni come corrette o scorrette, ma non come vere o false. Diciamo: «la sua congettura

(*aim*) era vera», ma non diciamo: «il suo congetturare (*aiming*) era vero», e suona altrettanto buffo dire «Quell'atto linguistico era vero» o «Ciò che ha fatto nel proferire quell'enunciato era vero». Questo suggerisce che quando diciamo: «la sua asserzione era vera» o «quello era un proferimento vero», noi stiamo usando «asserzione» e «proferimento» per riferirci a ciò che è stato asserito o proferito, non all'atto dell'asserire o a quello del proferire<sup>2</sup>. Caratterizzare il relativismo come una tesi sulla verità di asserzioni o proferimenti, nel senso di «atti», sembra dunque essere un fraintendimento categoriale.

Considerazioni analoghe sono applicabili nei confronti dell'identificazione delle *credenze* come quelle cose la cui verità è «relativa». «Credenza» è ambiguo in una maniera pressappoco uguale ad «asserzione». Il termine può infatti essere usato o con riferimento a uno *stato* di un soggetto (il credere di Joe che le salamandre siano un tipo di rettili), oppure può essere usato per riferirsi a ciò che è creduto (che le salamandre sono un tipo di rettili). Quando diciamo «la credenza di Joe è vera», stiamo parlando del contenuto della sua credenza, non del suo stato-credenziale. Questo è il motivo per cui possiamo parafrasare «La credenza di Joe è vera» con «Ciò che Joe crede è vero», ma non con «Joe è in uno stato vero».

Tutto ciò suggerisce che la dottrina relativista dovrebbe essere avanzata come una pretesa concernente la verità delle cose che sono credute e asserite: le proposizioni. In accordo con queste considerazioni, Max Kölbel ha suggerito che

Un relativismo non è insulso se implica l'affermazione che la verità di proposizioni (o contenuti) di qualche tipo può essere relativa, cioè ha la forma:

(RP) Per ogni  $x$ , tale che esso sia una proposizione di un certo tipo  $K$ , è relativo a  $P$  se  $x$  è vera<sup>3</sup>.

Tuttavia, seguendo questo criterio, praticamente chiunque utilizzi proposizioni nella semantica formale andrebbe annoverato tra i relativisti non-insulsi. E ciò per il fatto che è una pratica standard quella di relativizzare la verità di una proposizione a una *circostanza di valutazione* (*circumstance of evaluation*): nel caso tipico un mondo possibile, ma in alcune strutture un mondo e un tempo, o anche un mondo e uno standard di precisione<sup>4</sup>. La

<sup>2</sup> Bar-Hillel 1973: 304.

<sup>3</sup> Kölbel 2002: 119.

<sup>4</sup> Per le recenti discussioni su ciò che è in gioco nella scelta tra queste alternative, vedi Richard 2003, Salmon 2003 e King 2003. Il dibattito ruota attorno alla logica dei *report* di atteggiamenti proposizionali nonché attorno al trattamento adeguato di tempi verbali ed espressioni come «a rigore di logica» (*strictly speaking*), non quindi su questioni riguardanti il relativismo.

proposizione secondo cui nel 2004 i dodo sono estinti è vera nel mondo attuale, ma ci sono mondi possibili relativamente ai quali esattamente la medesima proposizione è falsa. Di certo, in questo modo non si fa valere il relativismo in alcun senso interessante.

A questo punto potrebbe sembrare appetibile sostenere: «Un *autentico* relativista è qualcuno che ritiene che la verità di una proposizione sia relativa rispetto a un qualche *altro* parametro, in aggiunta ai mondi e ai tempi possibili»<sup>5</sup>. Ma questo tipo di risposta non coglie il punto in questione. Non è infatti il *tipo* di parametro che conta, quanto piuttosto il modo in cui esso è trattato. Potremmo persino relativizzare la verità di una proposizione rispetto a un parametro inerente a *standard estetici*, e tutto questo senza essere ancora relativisti sulla verità in alcun senso interessante!

Supponiamo di prendere il predicato «bello» per esprimere una proprietà la cui estensione varia non solamente con un tempo e un mondo, ma anche in dipendenza da uno standard estetico. In questo caso diremmo presumibilmente che la proposizione espressa da

(1) Elena era bella all'inizio della guerra di Troia

ha valori di verità solo relativamente a un mondo *e* a uno standard estetico. Ciò farebbe di noi dei relativisti? Non in modo automatico. Dipende da come il parametro inerente agli standard estetici è trattato nella definizione della verità (di un enunciato) rispetto a un contesto. Un assolutista estetico potrebbe trattarlo nella maniera seguente:

*Assolutismo estetico*:  $S$  è vero nel contesto d'uso  $C$  se e solo se  $c$ 'è una proposizione  $p$  tale che

- (a)  $S$  esprime  $p$  in  $C$ , e
- (b)  $p$  è vera rispetto al mondo di  $C$  e all'Unico Vero Standard Estetico.

Secondo l'assolutismo estetico, il caso in cui (1) sia o meno vera relativamente a un contesto d'uso risulta completamente indipendente dagli standard estetici del parlante (o di chicchessia). La verità di (1) non è più «relativa» della verità di qualsiasi altra affermazione sul passato.

Perché un assolutista estetico dovrebbe prendersi il disturbo di relativizzare la verità proposizionale a uno standard estetico? Per lo stesso tipo di ragioni che hanno indotto Kaplan a relativizzare la verità proposizionale ai

<sup>5</sup> Per questo tipo di risposta si veda Nozick 2001: 19, 307 n. 7.

tempi<sup>6</sup>. Egli potrebbe avere cioè ragioni semantiche autonome per ritenere che i qualificatori come «a ogni standard...» siano operatori proposizionali. Gli operatori proposizionali richiedono un parametro da far variare e, proprio come gli operatori modali fanno variare il parametro «mondo» e gli operatori temporali il parametro «tempo», così questi ipotetici operatori determinerebbero la variazione del parametro «standard estetico». Non sto difendendo questo trattamento di «a ogni standard...», sto solamente richiamando l'attenzione sul fatto che ci potrebbero essere buone ragioni per introdurre un parametro di verità proposizionale che renda conto di un valore costante nella definizione della verità rispetto a un contesto. (Per la verità, si tratta precisamente del modo in cui gli attualisti trattano il parametro «mondo»). In alternativa, ci si potrebbe rivolgere al contesto d'uso per fissare un valore per il parametro inerente agli standard estetici.

*Contestualismo estetico*:  $S$  è vero nel contesto d'uso  $C$  se e solo se  $c$ 'è una proposizione  $p$  tale che

- (a)  $S$  esprime  $p$  in  $C$ , e
- (b)  $p$  è vera rispetto al mondo di  $C$  e agli standard estetici del parlante in  $C$ .

Questo è un tipo di relativismo sulla bellezza, forse, ma non sulla verità.  $C$ 'è infatti sempre una risposta assoluta alla domanda « $S$  è vero in  $C$ ?» o « $A$  ha proferito  $S$  correttamente?»

Come dovrebbe invece trattare il parametro inerente agli standard estetici un relativista sulla verità? Ecco la mia proposta: il parametro dovrebbe essere inizializzato non da una costante (come nell'assolutismo estetico) o da una variabile che pertenga al contesto d'uso (come nel contestualismo estetico), ma da una variabile pertinente a quel contesto in cui l'atto linguistico (o altro uso dell'enunciato) è *valutato* (*is being assessed*). Per enunciare la posizione del relativista, quindi, dobbiamo impiegare il predicato doppiamente contestuale «vero rispetto al contesto d'uso  $C_u$  e al contesto di valutazione  $C_A$ », sostituendolo al familiare «vero rispetto al contesto d'uso  $C$ ». Per «contesto di valutazione» (*context of assessment*), io intendo semplicemente una situazione concreta nella quale un uso dell'enunciato è *valutato*. Noi infatti non solo compiamo atti linguistici, ma li valutiamo anche; pertanto, proprio come possiamo parlare del contesto in cui un enunciato è usato, così possiamo parlare di un contesto (ce ne saranno indefinitamente molti) nel quale

<sup>6</sup> Vedi Kaplan 1989: 502–04.

un uso di tale enunciato è valutato. Avvalendoci di questa nozione siamo ora in grado di esprimere un relativismo estetico radicale:

*Relativismo estetico*:  $S$  è vero rispetto al contesto di uso  $C_U$  e al contesto di valutazione  $C_A$ , se e solo se  $c$  è una proposizione  $p$  tale che

- (a)  $S$  esprime  $p$  in  $C_U$ , e
- (b)  $p$  è vera rispetto al mondo di  $C_U$  e agli standard estetici dell'assertore in  $C_A$ .

Questa formulazione riesce a cogliere, credo, ciò che il relativista persegue. Se poi si possa rendere in qualche modo intellegibile il predicato di verità doppiamente contestuale a cui tale formulazione fa ricorso è un'altra questione, su cui torneremo tra breve.

Prima di tutto, comunque, sarà utile fissare un po' di terminologia. Chiamerò un enunciato «*sensibile all'uso*» (*use-sensitive*) se il suo valore di verità varia col contesto d'uso (mantenendo fisso il contesto di valutazione), mentre chiamerò un enunciato «*sensibile alla valutazione*» (*assessment-sensitive*) se il suo valore di verità varia con il contesto di valutazione (mantenendo fisso il contesto d'uso), e ancora «*sensibile al contesto*» (*context-sensitive*) se si tratta di un enunciato o «*sensibile all'uso*» o «*sensibile alla valutazione*».

Analogamente, chiamerò un enunciato «*indessicale rispetto all'uso*» (*use-indexical*) se esprime differenti proposizioni in diversi contesti d'uso (mantenendo fisso il contesto di valutazione), «*indessicale rispetto alla valutazione*» (*assessment-indexical*) se esprime differenti proposizioni in differenti contesti di valutazione (mantenendo fisso il contesto d'uso), e «*indessicale*» (*indexical*) se si tratta di un enunciato o «*indessicale rispetto all'uso*» o «*indessicale rispetto alla valutazione*».

Quantunque indessicalità e sensibilità al contesto siano spesso fatte coincidere, è importante tenerle distinte. Un enunciato può essere sensibile all'uso senza essere indessicale rispetto all'uso. Consideriamo per esempio:

- (2) Il numero dei bambini infetti dal virus HIV nati a Oakland nel 2004 è 65.

Sebbene (2) sia sensibile all'uso — la sua verità rispetto al contesto d'uso dipende dal *mondo* del contesto — esso non è indessicale rispetto all'uso: (2) esprime infatti la stessa proposizione in ogni contesto d'uso<sup>7</sup>. Indessicalità

<sup>7</sup> Ci sono beninteso mondi in cui enunciati ortograficamente identici a (2) hanno significati completamente differenti, o non hanno significato alcuno. Ma quando chiediamo quale proposizione un enunciato esprima relativamente a un contesto d'uso, la nostra domanda riguarda l'enunciato col suo significato attuale.

rispetto all'uso e sensibilità all'uso si possono dunque separare, e ciò perché il contesto d'uso gioca due ruoli distinti nel determinare il valore di verità di un enunciato rispetto a un contesto, come emerge anche dalla definizione di Kaplan della verità di un enunciato relativamente a un contesto:

Se  $c$  è un contesto, allora un'occorrenza di [un enunciato]  $\Phi$  in  $c$  è vera se e solo se il contenuto espresso da  $\Phi$  in tale contesto è vero quando è valutato rispetto alla circostanza del contesto<sup>8</sup>.

Il contesto d'uso aiuta in primo luogo a determinare quale proposizione è espressa. Ma poiché questa proposizione ha valori di verità solo relativamente a circostanze di valutazione (*circumstances of evaluation*), dobbiamo far ricorso al contesto d'uso una seconda volta per fissare la circostanza di valutazione pertinente (quella che Kaplan chiama «circostanza del contesto»). In un enunciato che è sensibile all'uso ma non indessicale rispetto all'uso, il contesto non gioca alcun ruolo nel primo passaggio, ma ha tuttavia un effetto sul valore di verità in gioco nel secondo<sup>9</sup>.

Per la stessa ragione, la sensibilità alla valutazione (*assessment sensitivity*) non risulta necessariamente dovuta all'indessicalità rispetto alla valutazione. Secondo la versione del relativismo estetico presentata sopra, per esempio, (1) è sensibile alla valutazione (*assessment-sensitive*), ma non indessicale rispetto alla valutazione (*assessment indexical*). Non è pertanto necessario ammettere che il contenuto proposizionale di un'asserzione possa variare da un valutatore all'altro per dare un senso alla verità relativa.

I due concetti di «sensibilità all'uso» e «sensibilità alla valutazione» possono essere applicati anche a proposizioni, oltre che a enunciati. Se può sembrare strano caratterizzare una *proposizione* come sensibile al contesto, si ricordi che non tutta la sensibilità al contesto è dovuta a indessicalità. (2) è sensibile all'uso non perché esprime differenti proposizioni in differenti contesti d'uso, ma perché la proposizione che esso esprime è essa stessa sensibile all'uso: questa proposizione può essere asserita veridicamente in alcuni contesti, ma non in altri. Io dirò che una *proposizione* è vera nel contesto d'uso  $C_U$  e nel contesto di valutazione (*context of assessment*)  $C_A$  solamente nel caso in cui essa sia vera nella circostanza di valutazione (*circumstance of eva-*

<sup>8</sup> Kaplan 1989: 522; per una versione formale, vedi ivi: 547.

<sup>9</sup> Distinguere questi due ruoli del contesto contribuisce a illuminare la posta in gioco nel dibattito tra «eternalisti» (come Salmon e Richard) e «temporalisti» (come Kaplan). Il punto in questione è se il tempo del proferimento condizioni il valore di verità degli enunciati temporali nel primo modo, determinando quale proposizione è espressa, o nel secondo, determinando come essa dev'essere valutata (*evaluated*).

luation) determinata da  $C_U$  e  $C_A^{10}$ . (La relazione di «determinazione» varierà da una teoria semantica all'altra: nella semantica del relativista estetico, per esempio, la circostanza di valutazione determinata da  $C_U$  e  $C_A$  sarà composta dal mondo di  $C_U$  e dagli standard estetici del valutatore in  $C_A$ , mentre nelle semantiche del contestualista estetico, essa sarà composta dal mondo di  $C_U$  e dagli standard estetici del parlante in  $C_U$ ). Chiamerò una proposizione «*sensibile all'uso*» (*use-sensitive*) se il suo valore di verità varia col contesto d'uso (mantenendo il contesto di valutazione fisso), e «*sensibile alla valutazione*» (*assessment-sensitive*) se il suo valore di verità varia col contesto di valutazione (mantenendo il contesto d'uso fisso).

Siamo, a questo punto, in condizione di enunciare la posizione del relativista nella sua piena generalità. Il *relativismo sulla verità* è quella visione secondo cui c'è almeno un enunciato sensibile alla valutazione (*assessment-sensitive sentence*). Se restringiamo il dominio dell'affermazione ai linguaggi naturali, o ad alcuni linguaggi particolari, otteniamo una tesi che è almeno parzialmente empirica, mentre se estendiamo la stessa affermazione a tutti i linguaggi concepibili, otteniamo una tesi che può essere fissata *a priori*. Due ulteriori suddivisioni risultano utili. Un *relativista espressivo* ritiene che ci sia almeno un enunciato indessicale rispetto alla valutazione (*assessment-indexical*), mentre un *relativista proposizionale* ritiene che ci sia almeno una proposizione sensibile alla valutazione (*assessment-sensitive*). In quanto segue, mi concentrerò sul relativismo proposizionale, il quale mi sembra più promettente nelle sue applicazioni.

## II

*Che cosa significa?* Abbiamo enunciato la tesi del relativista. Ma possiamo dire veramente di comprenderla? Io ritengo che non ne siamo in grado finché non si sia afferrato ciò che si intende per «vero rispetto al contesto d'uso  $C_U$  e al contesto di valutazione  $C_A'$ », e fin qui non è chiaro che lo facciamo. Ciò perché non è ancora chiaro in che modo il concetto di verità ammetta una relativizzazione rispetto a coloro che eseguono la valutazione. Se «vero», per come esso occorre in «vero per X», rappresenta semplicemente l'ordinario e non-relativo predicato di verità, allora non è chiaro che cosa apporti

<sup>10</sup> Ciò presuppone che un contesto d'uso e un contesto di valutazione (*context of assessment*) determinino sempre un'unica circostanza di valutazione. Ci sono alcune applicazioni semantiche per le quali tale restrizione è troppo limitativa. Una formulazione che si volesse più generale sostituirebbe «le circostanze di valutazione (*evaluation*) determinate da  $C_U$  e  $C_A'$  con «tutte le circostanze di valutazione (*evaluation*) compatibili con  $C_U$  e  $C_A'$ ».

l'aggiunta di «per X» a livello di significato, a meno che non sia «e X crede ciò». Dall'altro lato invece, se l'occorrenza di «vero» in «vero per X» è come quella di «rapa» in «rapace»<sup>11</sup>, allora il relativista deve spiegare ciò che «vero per X» significhi, e cosa esso ha a che fare con la verità, per come essa è concepita ordinariamente<sup>12</sup>.

I relativisti cercano spesso di affrontare questo compito dando una *definizione* di verità che ne mostri la relatività in modo semplice. Se la verità è giustificazione idealizzata, allora può essere ragionevolmente ritenuta relativa al valutatore (*assessor-relative*), dal momento che ragionatori ideali con alle spalle differenti credenze iniziali o probabilità precedenti possono muovere dallo stesso terreno ideale di evidenza per supportare conclusioni differenti. Analogamente, se la verità è definita pragmaticamente come ciò che è appropriato credere, allora essa può, anche in questo caso, essere relativa al valutatore, e ciò nella misura in cui cose differenti possono essere credute in maniera egualmente appropriata da differenti valutatori. Ma per quanto queste definizioni coerentiste e pragmatiche della verità catturino la componente «relativa» contenuta nella «verità relativa», io non credo colgano quella inerente alla «verità». Anzi, per ragioni note, io dubito che il concetto di verità possa essere vantaggiosamente chiarificato per mezzo di una definizione in termini di concetti più primitivi<sup>13</sup>.

Naturalmente lo studioso di semantica assertore del relativismo può dare una definizione formale di «vero rispetto al contesto d'uso  $C_U$  e al contesto di valutazione  $C_A$ » tale da fissarne l'estensione rispetto a una classe particolare di enunciati e contesti. Ma una tale definizione non rappresenterebbe una risposta al nostro problema, e ciò per ragioni che Michael Dummett ha chiarito nel suo ormai classico saggio *Truth* (1959). Dummett ha mostrato chiaramente come una serie di bicondizionali-T, o una definizione ricorsiva di «vero in  $L$ » non possa spiegare a un tempo i significati delle espressioni di  $L$  e il significato di «vero in  $L$ ». Per questo motivo, se il nostro obiettivo è spiegare i significati delle espressioni mostrando come essi contribuiscano alla determinazione delle condizioni di verità degli enunciati che le contengono, allora il nostro modo di afferrare il concetto di verità deve andare al di là di ciò che dice una definizione della verità di tipo tarskiano. Secondo la visione di Dummett, questo appiglio consiste (almeno in parte) nella nostra

<sup>11</sup> [Il gioco di parole, basato sulla tecnica dell'«aggiunta», verte in inglese sui termini «*cat*» (gatto) e «*cattle*» (bestiame); è un esempio mutuato da Quine, cui si rimanda, vedi: W.V. Quine, *Da un punto di vista logico*, Cortina, Milano 2004, p. 172 (N.d.T.)]

<sup>12</sup> Vedi Meiland 1977. La spiegazione di «vero per X» come «corrisponde alla realtà per X», data da Meiland stesso, riporta tuttavia il problema indietro di un livello. L'assolutista può infatti obiettare che la sua comprensione di «corrispondenza alla realtà» non lascia spazio all'aggiunta di un «per X».

<sup>13</sup> Vedi Davidson 1997.

conoscenza che la convenzione centrale governante l'atto linguistico dell'asserzione è quella secondo cui si asserisce soltanto ciò che è vero.

Due cose meritano di essere notate a questo punto. Primo, se Dummett ha ragione, allora non è solo il relativista a dover spiegare il significato del proprio predicato di verità. Anche l'assolutista, da parte sua, deve fornire una spiegazione — quantomeno se vuole utilizzare questo predicato in semantica. Secondo, la spiegazione proposta da Dummett non ha la forma di una definizione. Si tratta invece di una descrizione del ruolo che «vero» gioca all'interno di una più ampia teoria dell'uso del linguaggio: più precisamente, all'interno di una determinata concezione dell'atto linguistico dell'asserzione. Questi due punti suggeriscono una strategia al relativista: iniziare con un'analogia spiegazione della verità (una spiegazione che sia accettabile dal non-relativista), per poi trovare un posto in tale struttura nel quale collocare i contesti di valutazione. Dopo aver fatto ciò, il relativista dovrebbe essere in grado di dire all'assolutista: «Se tu riesci a comprendere il tuo predicato di verità assoluto, allora dovresti essere in grado di fare lo stesso col mio predicato di verità relativo, e anche di vedere perché esso merita di essere chiamato un predicato di *verità*».

Tale strategia è, a mio avviso, promettente. Ma se cerchiamo di metterla in atto attraverso una generalizzazione della spiegazione di Dummett, la quale concepisce la verità come lo scopo convenzionale dell'asserzione, ci imbattiamo immediatamente in alcune difficoltà — difficoltà che possono spiegare perché così tanti filosofi hanno licenziato la verità relativa come inintelligibile. Ci sono tre modi in cui potremmo combinare lo scopo dell'asserzione con una verità doppiamente contestuale:

1. *Relativizzare lo scopo dell'asserzione ai contesti di valutazione*: Relativamente al contesto  $C_A$ , l'asserzione è governata dalla convenzione che si debba asserire nel contesto  $C_U$  solo ciò che è vero rispetto al contesto d'uso  $C_U$  e al contesto di valutazione  $C_A$ .
2. *Quantificare sui contesti*: Si dovrebbe asserire in  $C_U$  solo ciò che è vero rispetto al contesto d'uso  $C_U$  e ad *alcuni/i più/tutti* i contesti di valutazione  $C_A$ .
3. *Privilegiare un contesto di valutazione* (quello occupato dall'assertore nel momento del proferimento): Si dovrebbe asserire in  $C_U$  solo ciò che è vero rispetto al contesto d'uso  $C_U$  e al contesto di valutazione  $C_U$ .

Ma nessuna di queste opzioni ci aiuterà a comprendere la verità relativa alla valutazione.

L'opzione 1 si limita a rimpiazzare una relativizzazione inesplicita con un'altra. Le convenzioni si innestano infatti su modelli di credenza e aspet-

tativa reciproche tra partecipanti a una pratica<sup>14</sup>, pertanto l'unica maniera in cui delle convenzioni possono risultare relative alla valutazione è che i fatti riguardanti gli stati mentali dei partecipanti siano relativi alla valutazione. Ma una spiegazione della verità relativa alla valutazione che presupponga la comprensione di *fatti* relativi rispetto alla valutazione non sembra in grado di condurci molto lontano.

L'opzione 2 è quantomeno intellegibile, ma non è utile ai propositi del relativista. È troppo facile asserire qualcosa che sia vero rispetto ad *alcuni* contesti di valutazione; e se invece esigiamo la verità rispetto a *ogni* contesto di valutazione, la norma risultante ci proibirà di asserire *alcunché* di sensibile alla valutazione. «I più» sembra la scelta migliore in termini di quantificazione, ma c'è qualcosa di arbitrario a riguardo: il principio di maggioranza appare qui fuori luogo. E nemmeno risulta chiaro ciò che «i più» significhi in questo contesto se, come sembra verosimile, il numero dei contesti di valutazione è infinitamente elevato. In un modo che pare invece più preoccupante l'opzione 2 lascia spazio alla risposta dell'antirelativista che replichi:

Ciò che tu chiami «verità relativa a alcuni/tutti/i più contesti di valutazione», e identifichi con lo scopo dell'asserzione, è ciò che io chiamo «verità (*simpliciter*)». Ma non riesco a capire ciò che tu intendi per «vero rispetto al contesto di valutazione  $C'$ ». Supponiamo ad esempio ci siano solo tre possibili contesti di valutazione:  $C_1$ ,  $C_2$  e  $C_3$ . Qual è la differenza pratica tra essere vero rispetto a  $C_1$  e  $C_2$  ma non a  $C_3$ , e essere vero rispetto a  $C_2$  e  $C_3$ , ma non a  $C_1$ ? Niente di ciò che hai detto discrimina tra queste possibilità, e così io manco di una qualsiasi comprensione di tale differenza.

L'opzione 3 è, infine, la scelta del maggior numero dei relativisti che abbiano in assoluto considerato l'argomento<sup>15</sup>. Se dev'essere privilegiato un singolo contesto di valutazione come quello relativamente al quale si dovrebbero asserire solamente verità, sembra ragionevole che questo debba essere il contesto occupato al momento di fare l'asserzione. Tuttavia una versione della precedente obiezione risulta applicabile anche qui. L'opzione 3 dà infatti un significato a «vero rispetto a un contesto d'uso  $C_U$  e a un contesto di valutazione  $C_A$ » solo per il caso speciale in cui  $C_U = C_A$ , e non per  $C_U$  e  $C_A$  arbitrariamente scelti. Di conseguenza tale opzione non può aiutarci a comprendere la sensibilità alla valutazione. Supponiamo che due teorie semantiche rivali,  $T1$  e  $T2$ , concordino sul valore di verità di  $S$  relativamente al contesto d'uso  $C_U$  e al contesto di valutazione  $C_A$  ogni volta che  $C_U = C_A$ , ma siano in disaccordo riguardo al valore di verità di  $S$  rispetto a  $C_U$  e  $C_A$

<sup>14</sup> Vedi Lewis 1969.

<sup>15</sup> Vedi Köbel 2002: 125 e Egan, Hawthorne e Weatherson 2005.

per almeno qualche coppia di contesti tale che  $C_U \neq C_A$ . Seguendo  $T_1$ ,  $S$  è sensibile alla valutazione, mentre secondo  $T_2$ , non lo è (vedi Fig. 1).

$T_1$	$C_A =$			$T_2$	$C_A =$		
	$C_1$	$C_2$	$C_3$		$C_1$	$C_2$	$C_3$
$C_1$	$T$	$T$	$F$	$C_1$	$T$	$T$	$T$
$C_U = C_2$	$T$	$T$	$F$	$C_U = C_2$	$T$	$T$	$T$
$C_3$	$T$	$F$	$F$	$C_3$	$F$	$F$	$F$

**Figura 1:**  $T_1$  e  $T_2$

Il relativista dovrebbe aver qualcosa di interessante da sostenere riguardo al modo in cui, nella pratica, queste teorie differiscono l'una dall'altra, nonché su come si potrebbe giungere a decidere tra di esse. Ma se tutto ciò che ci è stato detto è che lo scopo di un'asserzione è asserire qualcosa che sia vero quando asserito nel contesto d'uso, allora non possiamo discernere alcuna differenza pratica tra  $T_1$  e  $T_2$ .

Si potrebbe controbattere che, sebbene la differenza tra  $T_1$  e  $T_2$  non si manifesti come differenza a livello delle norme per asserire  $S$ , essa si manifesta come differenza a livello delle norme per asserire che particolari proferimenti di  $S$  sono «veri»; sostenendo ad esempio che  $T_1$  e  $T_2$  sono in disaccordo sul caso in cui sia corretto per un parlante nel contesto  $C_1$  chiamare «vero» un proferimento di  $S$  in  $C_3$ . Ma questa replica pone il carro davanti ai buoi. È importante distinguere il predicato monadico «vero», che è solo un'altra parola del linguaggio studiato, dal predicato a tre posti «vero nel contesto d'uso... e nel contesto di valutazione ...», che l'esperto di semantica usa nel descrivere il linguaggio. Sarebbe assurdo spiegare il principale predicato semantico del nostro meta-linguaggio facendo ricorso all'uso di un'espressione del *linguaggio-oggetto* il cui significato stiamo descrivendo usando proprio quel predicato. E cosa accade se il linguaggio che stiamo studiando non contiene «vero» o un suo equivalente? Perdiamo di conseguenza qualsiasi presa sul significato delle ascrizioni di verità relativa?

Credo si debba concludere che non ci sono prospettive per una generalizzazione della concezione dummettiana della verità come scopo di un'asserzione tale da rendere intellegibile la verità sensibile alla valutazione. Ma

sarebbe troppo affrettato concludere da tutto ciò che il discorso sulla verità relativa sia incoerente. Abbiamo solo esplorato uno degli approcci (quello di Dummett) all'esplicazione del discorso aletico, e potremmo respingere questo approccio per ragioni che non hanno niente a che fare con la sensibilità alla valutazione. Del resto, la verità non è la *sola* cosa cui siamo convenzionalmente ritenuti mirare quando facciamo asserzioni. Noi ci aspettiamo, oltre a ciò, che le asserzioni siano garantite da quello che l'assertore sa, e che siano altresì pertinenti al quadro conversazionale in cui occorrono. Ci attendiamo inoltre che gli assertori siano sinceri: che asseriscano cioè solo ciò che credono. Così la verità risulta difficilmente selezionabile come *lo* scopo convenzionale dell'asserzione; anzi, non è neppure ovvio che si tratti di *uno* scopo convenzionale dell'asserzione. Un'asserzione insincera che si riveli inaspettatamente vera sembra violare in maniera più manifesta le norme per l'asserzione di quanto non faccia un'affermazione sincera (e garantita) che finisca per risultare falsa. Forse l'asserzione mira alla verità soltanto indirettamente, mirando in prima istanza alla espressione sincera di una *credenza*, la quale a sua volta mira alla verità.

L'assunto che la credenza miri «costitutivamente» alla verità poggia su basi più solide: si può infatti sostenere che uno stato cognitivo che non miri alla verità non sarebbe una credenza in nessun senso<sup>16</sup>. Potremmo pertanto cercare di comprendere la verità come la condizione per la correttezza delle credenze. Il problema è che (così come per le asserzioni) ci sono molte dimensioni secondo le quali le credenze possono essere valutate (*assessed*) come corrette o scorrette. Se hai pazientemente raccolto delle prove che favoriscono in maniera schiacciante non- $p$ , allora c'è un senso importante in cui non sarebbe corretto per te credere che  $p$ , anche se  $p$  si rivelasse vera. Ma c'è anche un senso in cui la tua credenza di  $p$  sarebbe corretta. Si potrebbe cercare di distinguere i due sensi di correttezza qui in discussione — magari denominandoli «soggettivo» e «oggettivo» o «epistemico» e «rappresentazionale» — ma è difficile scorgere come ciò possa esser fatto senza invocare la nozione di verità. In conclusione sembra inverosimile, dunque, che si possa avere una qualche presa sul concetto di verità solo sapendo che la verità è lo scopo della credenza, o la norma per la credenza corretta.

In che modo, quindi, *dovremmo* comprendere il significato del discorso sulla verità muovendoci sul terreno della teorizzazione semantica? Penso che Dummett abbia ragione quando sostiene che la nostra presa sulla verità ci deriva da una comprensione della sua relazione con l'asserzione. Ma laddove Dummett si concentra sulle norme *per* fare un'asserzione, io propongo di

<sup>16</sup> Vedi Williams 1973.

concentrarci sulle *conseguenze* normative del fare un'asserzione. Un'asserzione (anche quando è insincera) è un *impegno rispetto alla verità* (*commitment to the truth*) della proposizione asserita<sup>17</sup>. Si potrebbe pensare che quest'idea sia in contrasto con la verità relativa esattamente tanto quanto lo è quella di Dummett. Proprio come non ha senso mirare a dire la verità se la verità è relativa, così (si potrebbe supporre) non ha senso impegnarsi alla verità di una proposizione se la verità è relativa<sup>18</sup>. Ma il tutto non è così lampante — in parte anche perché non è chiaro ciò che *significa* essere impegnato nei confronti della verità di una proposizione. Come, esattamente, si onora o si viola un tale impegno? Che cosa si è propriamente impegnati a *fare*? Io vorrei suggerire che, qualora si riesca a delucidare ciò in maniera plausibile, allora potremo dotare di un senso consistente l'espressione «impegno alla verità», anche se la verità è relativa rispetto alla valutazione.

Ci sono tre cose che si potrebbero ritenere costituire l'«impegno alla verità» che si assume nel fare un'asserzione:

- (W) Impegno a ritirare l'asserzione se e quando questa sia mostrata essere non vera.
- (J) Impegno a giustificare l'asserzione (fornire cioè ragioni per la sua verità) se e quando questa sia adeguatamente contestata.
- (R) Impegno a essere ritenuto responsabile se qualcun altro agisce secondo quanto asserito o ragiona a partire da esso, e ciò si dimostra non esser stato vero.

Chiunque dovrebbe essere in grado di convenire sul fatto che un impegno assertivo include almeno (W). Immaginiamo che qualcuno dica: «Ammetto che ciò che ho asserito non era vero, ma continuo ciononostante a sostenere quello che ho detto.» Noi avremmo una certa difficoltà a considerare seriamente questa persona come un assertore. E se essa continuasse a manifestare questo tipo di indifferenza nei confronti della verità stabilita, noi smetteremmo di considerare i rumori provenienti dalla sua bocca come asserzioni. Potremmo continuare a considerarli come espressioni di credenze o di qualche altro atteggiamento (proprio come si potrebbero considerare i guaiti di un cane come espressione di un desiderio di cibo); e potremmo persino trovare in essi delle utili fonti di informazione, ma non li considereremmo più come impegni alla verità, e quindi non più come asserzioni.

<sup>17</sup> Vedi per esempio Searle 1979: 12, sebbene l'idea sia ubiquamente diffusa.

<sup>18</sup> Burnyeat sostiene che il relativista protagoreo è bloccato dall'«impegno alla verità assoluta che è indissolubilmente legato all'atto stesso dell'asserzione» (1976: 195).

Ci sarà meno accordo su (J). Brandom ha sostenuto che l'impegno assertivo include (J) allo stesso modo di (W) (Brandom 1983, 1994), ma potrebbe trattarsi di una generalizzazione eccessiva, in quanto la sua estensione spazia dalle asserzioni da aula di seminario sino alle asserzioni in senso generale. Supponiamo che qualcuno dica: «Hai fornito ragioni molto buone per dubitare della verità di ciò che io ho asserito. Non ho niente da dire in risposta alle tue obiezioni, malgrado ciò continuo a rimanere sulle mie posizioni». Questa persona non starebbe giocando il gioco dell'asserzione nel modo in cui i filosofi lo giocano, ma potrebbe anche essere che i filosofi non riescano a fissare le regole relative a questo caso. Sicuramente prenderemmo le sue asserzioni meno sul serio di quanto faremmo se la persona risultasse reattiva nei confronti delle ragioni, ma siamo certi che cesseremmo del tutto di trattarla come un assertore? Non è così chiaro.

E che dire infine di (R)? Asserire è un po' come *dare la propria parola* sul fatto che le cose stiano in un determinato modo, e le nostre reazioni alle asserzioni che si rivelano essere non vere possono essere assimilabili alle nostre reazioni nei confronti di promesse non mantenute. Proviamo un legittimo senso di ingiustizia, specialmente se abbiamo agito secondo ciò che ci è stato detto. Supponiamo che qualcuno ti dica che ci sarà una avvincente conferenza di una nota celebrità in una università nelle vicinanze. Cancelli alcuni appuntamenti e impieghi una buona quantità di tempo e di energie per arrivare nel luogo previsto — ma non c'è alcuna conferenza. Ti aspetti che quando ti troverai di fronte al tuo informatore, questo si scusi profondamente. Anche se ha una spiegazione (forse c'era un refuso sul programma), egli si assumerà comunque una qualche misura di responsabilità. Saresti colpito se dicesse: «Hai veramente *agito* secondo la mia asserzione? Beh, non è un mio problema. Sta a *te* selezionare ciò che è degno di essere preso sul serio». Perché una risposta di questo genere suona così sbagliata? Dopo tutto, *sta* effettivamente a noi scegliere se credere o meno a ciò che ci è detto, e neppure ci attendiamo che le nostre informazioni siano infallibili. Una risposta plausibile (benché non l'unica) è che accettare una responsabilità parziale per l'esattezza di ciò che si dice è una parte costitutiva di ciò in cui consiste fare un'asserzione.

Supponiamo di concepire l'«impegno alla verità» assertivo nei termini di una qualche combinazione di (W), (J) e (R). Riusciamo a comprendere ciò in cui consisterebbe impegnarsi alla verità di una proposizione sensibile alla valutazione? Cioè, possiamo trovare plausibili combinazioni di (W), (J) e (R) all'interno di una struttura che relativizzi la verità ai contesti di valutazione oltre che ai contesti d'uso?

(W) parla di una proposizione asserita che sia «mostrata essere non vera».

Non vera relativamente a quale contesto d'uso e a quale contesto di valutazione? Il contesto d'uso pertinente è evidentemente il contesto in cui la proposizione è stata asserita. Ma che dire a proposito del contesto di valutazione? Ci sono quattro opzioni che appaiono naturalmente possibili:

1. Quantificare sui contesti di valutazione: la proposizione deve essere mostrata falsa relativamente al contesto d'uso e ad *alcuni/tutti/i più* tra i contesti di valutazione.
2. Il contesto di valutazione pertinente è il contesto in cui la proposizione è stata asserita (= il contesto d'uso).
3. Il contesto di valutazione pertinente è il contesto in cui è data la confutazione putativa.
4. Il contesto di valutazione pertinente è il contesto in cui l'assertore valuta la confutazione putativa.

Dovrebbe essere chiaro, sulla scorta della nostra discussione precedente riguardante lo scopo dell'asserzione, che le prime due opzioni non aiuteranno a dotare di senso la sensibilità alla valutazione. Esse implicano infatti che, per ogni proposizione data che sia sensibile alla valutazione, ce ne sia sistematicamente una corrispondente invariante rispetto alla valutazione, la cui asserzione comporti gli stessi esatti impegni. Pertanto, a meno che non riusciamo a scorgere qualche differenza tra la pratica dell'asserire una proposizione sensibile alla valutazione e quella dell'asserirne la corrispettiva invariante rispetto alla valutazione, noi continuiamo a mancare di una effettiva comprensione della sensibilità al contesto.

La terza e la quarta opzione conferiscono invece un ruolo essenziale e ineliminabile ai contesti di valutazione. Esse differiscono tra loro a proposito di ciò che una confutazione deve stabilire per considerarsi riuscita: mentre la quarta opzione richiede che la non verità sia comprovata relativamente al contesto del *valutatore*, la terza si rivolge al contesto dello *sfidante*. La terza opzione può essere esclusa, penso, perché troppo dannosa per l'integrità del *corpus* di asserzioni di una singola persona. Se io ritiro alcune delle mie asserzioni perché esse non sono vere relativamente al contesto di Bob, e altre perché non sono vere relativamente al contesto di Mary, posso finire col ritrovarmi un *corpus* di asserzioni incoerente, che non riflette il punto di vista di nessuno. Sarebbe un po' come far potare uno stesso cespuglio da diversi giardinieri con concezioni radicalmente differenti su quale aspetto esso debba assumere: il poco che ne rimanesse non soddisferebbe nessuno di essi. Pare una pretesa eccessiva nei confronti degli assertori il concedere a ogni sfidante il vantaggio di giocare in casa.

Io concludo quindi che il relativista dovrebbe interpretare (W) sulla falsariga della quarta opzione, la quale privilegia i contesti che l'assertore occupa, continuando nondimeno a permettere che il contesto di valutazione pertinente diverga dal contesto d'uso:

(W★) Nell'asserire che  $p$  in  $C_1$ , ci si impegna a ritirare l'asserzione (in un qualsiasi futuro contesto  $C_2$ ) se  $p$  è mostrata non vera relativamente al contesto d'uso  $C_1$  e al contesto di valutazione  $C_2$ .

Non ci dovrebbero essere problemi riguardanti l'intelligibilità di (W★). Da un punto di vista logico, esso non è più complesso di un impegno a riempire nuovamente la brocca (in ogni tempo futuro  $t$ ) nel caso in cui sia mostrato che questa è vuota (al tempo  $t$ ). E l'impegno si riduce all'originario (W) nel caso in cui  $p$  non sia sensibile alla valutazione.

Dovrebbe ora risultare chiaro anche il modo in cui dobbiamo generalizzare (J). Dacché (W★) richiede che un'asserzione sia ritirata qualora si riveli non vera relativamente al corrente contesto di valutazione dell'assertore, la giustificazione richiesta da (J★) deve consistere in ragioni che supportino la verità della proposizione asserita relativamente a questo medesimo contesto:

(J★) Nell'asserire che  $p$  in  $C_1$ , ci si impegna a giustificare l'asserzione quando questa è adeguatamente messa in discussione. Giustificare l'asserzione in un contesto  $C_2$  significa fornire ragioni per la verità di  $p$  relativamente al contesto d'uso  $C_1$  e al contesto di valutazione  $C_2$ .

Per ragioni analoghe, dobbiamo interpretare (R) come segue:

(R★) Nell'asserire che  $p$  in  $C_1$ , ci si impegna ad accettare responsabilità (in ogni futuro contesto  $C_2$ ) se, sulla base di questa asserzione, qualcun altro considera  $p$  come vera (relativamente al contesto d'uso  $C_1$  e al contesto di valutazione  $C_2$ ) ed essa si rivela essere non vera (relativamente a  $C_1$  e  $C_2$ ).

Facciamo il punto. Abbiamo preso le mosse dal timore di non *comprendere* veramente il predicato doppiamente contestuale del relativista «vero rispetto al contesto d'uso  $C_U$  e al contesto di valutazione  $C_A$ ». Per alleviare questo timore, abbiamo deciso che non sarebbe stato necessario dare una definizione informativa di tale predicato in termini concettualmente semplici (dal momento che neppure l'assolutista può fare *cid*): sarebbe stato sufficiente descrivere il ruolo giocato dal predicato in una più ampia teoria del significato.

Adesso lo abbiamo fatto. Abbiamo fornito una concezione degli impegni assertivi che fissa precisamente ciò a cui ci si impegna quando si asserisce una proposizione sensibile alla valutazione. Facendo ciò, suggerisco, abbiamo reso intellegibile il relativismo sulla verità<sup>19</sup>.

Ma il relativismo è *vero*? La posizione relativista più debole che abbiamo distinto nella prima sezione consisteva nell'affermare che c'è almeno un enunciato sensibile alla valutazione in alcuni linguaggi concepibili. Abbiamo già detto abbastanza in difesa di questa affermazione. Possiamo certamente immaginare un linguaggio in cui la parola «bello» funzioni come descritto dal relativista estetico (della prima sezione): è sufficiente immaginare che i parlanti di un tale linguaggio usino enunciati contenenti «bello» per assumere gli impegni implicati da (W<sup>★</sup>), (J<sup>★</sup>) e (R<sup>★</sup>), congiuntamente alla semantica del relativista. (Alcuni filosofi potrebbero ritenere che l'inglese sia un tale linguaggio). Anche se qualcuno pensa che sia avventato o irresponsabile assumere tali impegni «aperti», sembra perlomeno concepibile che dei parlanti possano farlo, e che possano avere un modo linguistico convenzionale di farlo. Così la forma più debole del relativismo sulla verità sembra essere vera<sup>20</sup>.

Una tesi più forte e più interessante è quella secondo cui alcune delle cose che *noi* diciamo e pensiamo sono sensibili alla valutazione. In questo saggio non lo abbiamo stabilito, ma abbiamo almeno mostrato quello che una tale affermazione implicherebbe, nonché il tipo di prove che possono contare a favore o contro di essa.

Per difendere una semantica sensibile alla valutazione relativamente a una particolare classe di enunciati si dovrebbero cioè addurre prove riguardanti le norme per difendere e ritirare asserzioni fatte usando questi enunciati. Penso che buoni argomenti di questo tipo possano essere fatti valere per quanto riguarda la sensibilità al contesto del tempo futuro, delle modalità epistemiche, delle attribuzioni di conoscenza, dei predicati di gusto personale e di altre costruzioni, ma non posso discutere ciò in questa sede<sup>21</sup>.

*jgm@berkeley.edu*

<sup>19</sup> Una volta acquisita la comprensione del predicato doppiamente contestuale mediante una riflessione sul suo rapporto con l'asserzione, possiamo impiegare tale predicato nelle nostre teorie sugli atteggiamenti proposizionali, e sugli altri atti linguistici oltre all'asserzione, senza temere che il nostro uso di esso risulti completamente sregolato.

<sup>20</sup> Non ci sono problemi relativi alla auto-confutazione qui, perché possiamo supporre di essere noi stessi a descrivere il linguaggio «relativista» in un meta-linguaggio privo di sensibilità al contesto.

<sup>21</sup> Per alcuni argomenti, vedi Kölbel 2002, 2004; MacFarlane 2003, Richard 2004; e Egan, Hawthorne, a Weatherson 2005. Sono grato agli uditori di Harvard, Princeton, Santa Barbara e San Diego per i commenti alle versioni precedenti di questo saggio. Questa ricerca è stata in parte supportata da una *ACLS/Andrew W. Mellon Fellowship for Junior Faculty* e una *UC Berkeley Humanities Research Fellowship*.

(traduzione italiana di Luca Corti)

## Bibliografia

- BAR–HILLEL, I., 1973: *Primary Truth Bearers*, «Dialectica» 27, pp. 303–12.
- BRANDOM, R., 1983: *Asserting*, «Noûs» 17, pp. 637–50.
- BRANDOM, R., 1994: *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- BURNYEAT, M.F., 1976: *Protagoras and Self–Refutation in Plato’s Theaetetus*, «Philosophical Review» 85, pp. 172–95.
- DAVIDSON, D., 1997: *The Folly of Trying to Define Truth*, «Journal of Philosophy» 94, pp. 263–78.
- DUMMETT, M., 1959: *Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», n.s. 59, pp. 141–62.
- DUMMETT, M., 1981: *Frege. Philosophy of Language*, II ed., Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- EGAN, A., J. HAWTHORNE, B. WEATHERSON, 2005: *Epistemic Modals in Context*, in G. Preyer, P. Peter (a cura di), *Contextualism in Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- KAPLAN, D., 1989: *Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logics, Methaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals*, in J. Almog, J. Perry, H. Wettstein (a cura di), *Themes from Kaplan*, Oxford, Oxford University Press.
- KING, J., 2003: *Tense, Modality and Semantic Value*, «Philosophical Perspectives» 17.
- KÖLBEL, M., 2002: *Truth Without Objectivity*, London, Routledge.
- KÖLBEL, M., 2004, *Faultless Disagreement*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 104, pp. 53–73.
- LEWIS, D., 1969: *Convention*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- MACFARLANE, J., 2003: *Future Contingents and Relative Truth*, «Philosophical Quarterly» 53, pp. 321–36.
- MACFARLANE, J., 2005: *The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions*, «Oxford Studies in Epistemology» 1, pp. 197–233.
- MEILAND, J., 1977: *Concepts of Relative Truth*, «The Monist» 60, pp. 568–82.
- NOZICK, R., 2001: *Invariances. The Structure of the Objective World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- RICHARD, M., 2003: Introduction to Part I, in A. Jokic, Q. Smith (a cura di), *Time*,

*Tense and Reference*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

RICHARD, M., 2004: *Contextualism and Relativism*, «Philosophical Studies» 119, pp. 215–42.

SALMON, N., 2003: *Tense and Intension*, in A. Jokic, Q. Smith (a cura di), *Time, Tense and Reference*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

SEARLE, J.R., 1979: *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.

WILLIAMS, B., 1973: *Deciding to Believe*, in *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

---

# Relativism and the Norm of Truth

MARIA BAGHRAMIAN  
University College Dublin

RICHARD HAMILTON  
Trinity College Dublin

---

**ABSTRACT:** In diversi contributi John MacFarlane ha sostenuto che certe classi di asserzioni devono essere considerate vere relativamente a un contesto di valutazione (*context of assessment*) e false relativamente a un altro contesto di valutazione. Secondo Gareth Evans, tuttavia, si può affermare che se la verità di una proposizione diviene relativa, allora cessa di funzionare come *norma dell'asserzione*, in quanto non fornisce più una meta o un'intenzione stabile per le asserzioni. La risposta di MacFarlane consiste nel negare che l'orientamento alla verità sia una caratteristica necessaria per tutte le asserzioni. Questo saggio argomenta che MacFarlane non raccoglie la sfida correttamente lanciata da Evans, e ciò per due motivi: 1) non riesce a rendere conto delle norme di un'asserzione che non presupponga la norma della verità; 2) la sua spiegazione delle norme dell'asserzione rimane esposta a obiezioni del genere di quelle di Evans.

**KEYWORDS:** relativismo, verità, John MacFarlane, Gareth Evans, norme, asserzioni.

Arguments for relativism about truth, or alethic relativism, are almost as old as philosophy itself — and so are attempts to refute it. Yet, the doctrine remains as seductive today as it was for Protagoras. Recent developments in philosophy of language have revitalised this ancient topic by giving it a new, specifically semantic, dimension.

New relativism about truth, also sometimes known as truth-relativism, was first articulated by David Lewis (Lewis 1979) who argued for a relativistic account of first-person beliefs. According to Lewis, beliefs which are expressed by using the first person pronouns 'I' and 'me' and such like, or as Lewis calls them 'de se beliefs', can be true relative to one of its possessors and false relative to another within a single possible world. The Lewisian idea has been developed further by John MacFarlane, who in a large number of papers has argued that certain classes of assertions, for instance assertions

about taste, knowledge or the future can be treated as true relative to one «context of assessment» and false relative to another.

According to MacFarlane's influential formulation, the truth of sentences or assertions is relative not just to contexts of use but also to *contexts of assessment*. This sort of relativism is seen as useful for explaining away what has become known, after Max Kölbel, as instances of faultless disagreement. Faultless disagreement arises in situations where given a thinker A, a thinker B, and a proposition (or content of judgement) p we face the scenario:

- (a) A believes (judges) p and B believes (judges) not p,
- (b) Neither A nor B has made a mistake (is at fault) (Kölbel 2004).

Kölbel argues that two people disagree with each other on any occasion when one of them asserts p and the other denies it (or asserts  $\neg p$ ). But if neither party has made a mistake in her assertions then, we have to say that both party is correct and therefore both their beliefs p and  $\neg p$  must be true. The truth-relativists' way to deal with this scenario is to say that each belief is true relative to a perspective or context of assessment.

There has been a plethora of criticism of the idea of relativism about truth, ranging from the famous self-refutation argument, first formulated by Plato, to more detailed considerations regarding the formal semantic machinery needed to make sense of the proposal. This paper will focus solely on one argument against truth-relativism: the argument from the normative role of truth. Briefly stated we maintain:

The distinction between correct and incorrect, and hence true and false, instances of assertion is a necessary condition for coherent asserting. This point is expressed by the claim that assertions are truth-directed, they aim at truth. However, if truth is relative, then there is no single definite target for any given assertion and therefore no way to make sense of assertions.

## **Truth and Normativity: Some Preliminaries**

That truth, justification and belief itself have normative dimensions is a philosophical common place. Even the arch-naturalist Quine eventually conceded that the project of naturalised epistemology does not amount to jettisoning all traces of normativity and settling only for the indiscriminate descriptions of our cognitive and epistemic episodes and processes. For him the «normative is a branch of engineering. It is the technology of truth seeking», where truth is the terminal parameter of the process of enquiry (Quine 1986: 664).

The normative character of truth can be characterized in at least two distinct ways. Norms may be seen as standards of behaviour shared by the members of a particular social group. In this sense, norms are generalizations from what is typical of a group or a community; they are descriptive of what is common to a given community of actors or believers. To say that truth, like justification and knowledge, are normative in this sociological sense is to allow for the possibility of alethic and epistemic relativism. For different social groups may share different standards of behaviour and hence subscribe to different norms. This is one possible reading of Wittgenstein's comments on rule-following and what it is to participate in a form of life — it is the reading that turns Wittgenstein into a relativist.

This interpretation of the normativity of truth is also implicit in Richard Rorty's view. Rorty denies that truth should be seen a goal of enquiry or that it should be given any substantive role in explanation. However, he argues that we use the predicate 'is true' for commending beliefs and that, at least in this sense, truth plays a normative role in our on-going 'conversations'. Truth is simply a compliment paid to sentences we cherish at a given time, just as knowledge is «a compliment paid to the beliefs which we think so well justified that, for the moment, further justification is not needed» (Rorty 1991: 24). The view facilitates relativism about truth because of the link it forges between truth and descriptions of community-wide epistemic practices, practices which can vary with time and place.

A second way of looking at norms is to see them as tools or means of evaluation where a normative judgment «pronounces something good or bad, right or wrong, proper or improper, and the like» (Goldman 1986: 20). In this prescriptive sense, to call truth normative is to say that it shows how and what we ought to believe as well as describing what we do believe. Most discussions of alethic normativity are conducted under this prescriptive rubric. And it is this particular sense of the normativity of truth that comes into conflict with relativism about truth in general and new relativism in particular.

Truth plays a normative role in assertoric speech acts because it acts as the aim or goal of an assertion. To put it slightly differently, something counts as an assertion, when uttered sincerely and with intent to inform, if it aims at truth. Truth then should be seen as constitutive of what counts as an assertion.

An explicit statement of this point was first made by Peirce who argued that assertions have an essentially normative ingredient: «This ingredient, the assuming of responsibility, which is so prominent in solemn assertion, must be present in every genuine assertion» (Peirce 1934: 386). Peirce's insight has been restated in a variety of ways, but the basic idea behind them all is that in asserting a proposition *p*, a sincere speaker who wishes to be informative

commits himself to its truth and takes responsibility for it. Philosophers following Peirce have seen truth-directedness as the paramount norm governing assertions<sup>1</sup>. Crispin Wright, for instance lists it as one of the platitudes about truth. According to him, to assert a proposition is to claim that it is true and this platitude is «partly constitutive» of the concepts of assertion and truth (Wright 1992: 23–24). Searle, along similar lines, argues, «asserting commits the speaker to the truth of the proposition asserted» (Searle 2001: 147). For Searle, the norm of truth is constitutive of assertion in the sense that principles such as ‘you ought to tell the truth’, ‘you ought not to lie’, or ‘you ought to be consistent in your assertion’ are internal to the notion of assertion. «You do not need any external moral principle to have the relevant commitments. The commitment to truth is built into the structure of the intentionality of the assertion» (Searle 2001: 181).

‘True’ and ‘false’ are used to evaluate beliefs as correct and incorrect. In other words, a true belief is also a correct belief, and false beliefs are incorrect. Correctness is a normative notion or concept. We commend people for having correct beliefs and condemn them for their false or incorrect beliefs, just as we commend and condemn their actions for being right or wrong. Truth then is intrinsically normative; it is a value, just as beauty and goodness are and furthermore it transcends the boundaries between epistemic and moral values, truth is simultaneously an epistemic and ethical virtue. As Bernard Williams puts it «the falsity of a belief is a terminal objection to holding it» and therefore speakers would be both morally and epistemically culpable if they did not adhere to the norm of truth telling and truth-seeking. Moreover, the imperative of truth-seeking is categorical — not contingent on wishes, desires or other mental states. If this is correct, then truth telling is a constitutive presupposition of intelligible discourse. For language to function at all, speakers have to abide by the norm of truth telling most of the time. Truthfulness, simultaneously, is a moral obligation presupposed by many other thick moral norms such as honesty, integrity, sincerity, etc.

In the remainder of this paper we defend the view that relativism about truth, in MacFarlane’s version (MacFarlane 2003; 2005a; 2005b; 2007a; 2007b; 2008) violates the normative requirements of discourse. The criticism is not new, it was voiced by Gareth Evans in relation to tense logic (Evans 1996). According to Evans, once the truth of a proposition is made relative to some shiftable factor, then truth ceases to function as a *norm of assertion* because it

---

<sup>1</sup> Over the last few years several alternative accounts of the norms governing assertions have been developed. Tim Williamson, for instance, has put forward an influential position arguing that knowledge is the norm of assertion. Alternative positions include the sincerity norm, according to which one should not say what one does not believe and various versions of the rationality or justification norm, according to which one shouldn’t say something in the absence of good reasons or justification.

no longer provides a stable goal or aim for assertions. MacFarlane's response is to deny that truth guidedness is a necessary feature of all assertions (MacFarlane 2003: 332). We will argue that MacFarlane fails to meet the challenge posed by Evans adequately.

### **MacFarlane's version of truth-relativism**

Taking a broadly Kaplanian approach, MacFarlane relativises the truth of sentences and utterances to a variety of contexts. The following passage from *Relativism and Disagreement* gives a good flavour of his approach.

The relativist might envision contents that are «sense-of-humor neutral» or «standard-of-taste neutral» or «epistemic-state neutral», and circumstances of evaluation that include parameters for a sense of humour, a standard of taste, or an epistemic state. This move would open up room for the truth-value of a proposition to vary with these «subjective» factors in much the same way that it varies with the world of evaluation. The very same proposition — say, that apples are delicious — could be true with respect to one standard of taste, false with respect to another (MacFarlane 2007a: 21–22).

As MacFarlane himself points out, in this approach, relativism in effect «amounts to recognising a new kind of linguistic context-sensitivity» (MacFarlane 2003: 332) where sentence-truth is doubly relativised, to a context of utterance and a context of assessment (MacFarlane 2003: 330).

One prominent and much discussed instance of this approach is MacFarlane's treatment of future contingents. Aristotle in *De Interpretatione* famously asked: «Do assertions concerning contingent events in the future have a truth value now?» The worry is how to reconcile the absolutist view of truth, which claims that every assertion is either true or false, with the metaphysical position that the future is genuinely open or contingent. In *Future Contingents and Relative Truth* John MacFarlane attempts to make sense of our talk and thought about the future while respecting the *branching worlds* picture of reality. Like Aristotle, MacFarlane is torn between two intuitions; moreover, he believes that such ambivalence is philosophically justified. The first intuition drives us to the conclusion that the future is genuinely (not just in an epistemic sense) open, i.e. it is genuinely indeterminate whether tomorrow a sea battle would take place or not <sup>2</sup>. The second intuition relies on a classical view of truth (and falsity) where truth

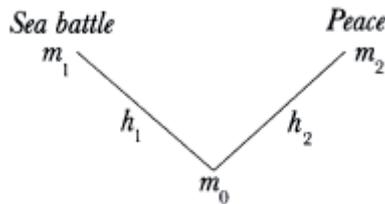
<sup>2</sup> The discussion of the sea battle is at *On Interpretation*, IX (Aristotle 1949).

is seen both as timeless and bivalent, so that if tomorrow it is true to say that ‘there is a sea battle now’, then today it should be true to say that ‘there will be a sea battle tomorrow’.

MacFarlane motivates the indeterminacy intuition on semantic and not metaphysical or empirical grounds. He thinks that abandoning the belief that the future is genuinely indeterminate would jeopardise the coherence of our talk about future events. He writes:

Whether the world is objectively indeterministic in this sense is, of course, a substantive scientific (and perhaps metaphysical) question. I do not here presuppose an affirmative answer to this question. All I am presupposing is that talk about the future would not be incoherent in an objectively indeterministic world. Determinism may be true, but it is not for the semanticist to say so (MacFarlane 2003: 323).

The motivation for indeterminacy could be made by using the figure below, representing branching histories, taken from MacFarlane 2003:



**Figure 1: Branching histories**

This is a picture of the future, given objective indeterminacy. Our intuition should be that the utterance at moment  $m_0$  referring to an event at  $m_1$  should be neither true nor false, since  $m_0$  is on two objectively possible future histories,  $h_1$  and  $h_2$ . On  $h_1$  the utterance is true. On  $h_2$  it is false. Thus the utterance at  $m_0$  is neither true nor false.

The motivation for the opposite intuition is a very simple argument, made at  $m_1$ . Imagine an observer, watching the sea battle at  $m_1$  saying:

Jake asserted yesterday that there would be a sea battle today

There is a sea battle today

So Jake's assertion was true (MacFarlane 2003: 325).

MacFarlane finds the reasoning «unimpeachable». But then our two intuitions lead us to the conclusion that the utterance at  $m_0$  is neither true nor false and that it is simultaneously true.

If we assign only a single context to the utterance, when the context of utterance is  $m_0$ , the sentence «there will be a sea battle tomorrow» is true on

history 1 and false on history 2. If the context of utterance is  $m_1$  however, the utterance turns out to be true. This contradiction is what MacFarlane aims to solve. He argues that if we introduce a second context, a context of assessment  $C_a$  as well as  $C_u$ , then instead of saying «sentence S is true at  $C_u$ », which generates our initial difficulty, we say, «sentence S is true at  $C_u, C_a$ ». This means that the model of double contextuality yields the following result, which is exactly what MacFarlane is looking for:

At  $u = m_0$  and  $a = m_0$ ,  $s$  is neither true nor false (because we must look at both points,  $m_0/h_1$  and  $m_0/h_2$ ).

At  $u = m_0$  and  $a = m_1$ ,  $s$  is true (because we look only at  $m_0/h_1$ )

At  $u = m_0$  and  $a = h_1$ ,  $s$  is false (because we look only at  $m_0/h_2$ ) (MacFarlane 2003: 332).

Introducing the second context then, gives us what we need to preserve both the indeterminacy and the determinacy intuitions. In this model, the very same assertion is neither true nor false the day before the battle, but true on the day of the battle, because the context of assessment is different, and thus provides the extra parameter needed to give us relativism. The guiding thought is: an adequate account of truth concerning future contingents, as in other cases, should respect and preserve our intuitions. According to MacFarlane, classical views of truth fail to do so, his account, which relativises the truth of utterances to a context of assessment can preserve both intuitions. Therefore, a detailed examination of conflicting intuitions about future contingents forces truth-relativism on us. The bonus is that truth-relativism can be used to «liberate» us from various conceptual bonds elsewhere. For instance, it can help us with problems arising from the assessment sensitivity of knowledge attributions (MacFarlane 2005a), faultless disagreement (MacFarlane 2007a), and epistemic modals (MacFarlane forthcoming). The payoff of solving all of these philosophical problems — «a small price to pay for an adequate account of future contingents» (MacFarlane 2003: 332) — is that we are forced to abandon «the absoluteness assumption», that is, «the orthodox assumption that truth for utterances is non-relative» (MacFarlane 2003: 322)<sup>3</sup>. But this cost, he maintains, is justified by the gains.

## **The Cost of Truth-Relativism**

In his paper *Does Tense Logic Rest upon a Mistake?* (1996: 343) Evans introduces a challenge to tensed logic and more generally to the idea that

<sup>3</sup> On the absolutist model, once we fix various matters of context etc., we can reach the content of an utterance, whose truth value ought to be separate from contexts and circumstances.

time itself might be a context. The challenge, as MacFarlane notes, is broad enough to apply to truth-relativism and double contextuality. In MacFarlane's proposal the context of assessment introduces a second time-frame, the moment of assessment, to which the truth of an assertion is to be relativised. Evans had argued that such an attempt at relativisation is unintelligible for it cannot provide us with a general criterion of truth.

Evans' target is the tense-logic inaugurated by Arthur N. Prior, whose fundamental contention is that the past or future tense verb is 'out of the same box as' such terms as 'not', 'not the case that', and 'possible'. Thus for Prior, talking about 'truth at time *t*' is parallel to talking about 'truth with respect to possible world *w*'. He criticises the view that the «evaluation of an utterance as correct or incorrect depends upon the time the *evaluation* is made». Evans' particular target is the view that Geach attributes to the Stoics and Scholastics in his review of Benson Mates' *Stoic Logic*. The attributed view is that, an untensed proposition such as «Socrates is sitting» is a complete proposition, which is sometimes true and sometimes false, «not an incomplete expression requiring a further phrase like 'at time *t*' to make it into an assertion» (Geach 1955). According to Evans, such assertion would not admit of a *stable* evaluation as correct or incorrect; if we are to speak of correctness or incorrectness at all we must say that the assertion is correct at some times and not at others. He adds:

Such a conception of assertion is not coherent. In the first place, I do not understand the use of our ordinary word 'correct' to apply to one and the same historical act at some times and not at others, according to the state of the weather. Just as we use the terms 'good' and 'bad', 'obligatory' and 'permitted' to make an assessment, once and for all, of non-linguistic actions, so we use the term 'correct' to make a once-and-for-all assessment of speech acts. Secondly, even if we strain to understand the notion 'correct-at-*t*', it is clear that a theory of meaning which states the semantic values of particular utterances solely by the use of it cannot serve as a theory of sense. If a theory of reference permits a subject to deduce merely that a particular utterance is now correct, but later will be incorrect, it cannot assist the subject in deciding what to say, nor in interpreting the remarks of others. What should he aim at, or take the others to be aiming at? Maximum correctness? But of course, if he knew an answer to this question, it would necessarily generate a once-and-for-all assessment of utterances, according to whether or not they meet whatever condition the answer gave. In fact, we know what he should do; he should utter sentence types true at the time of utterance. One who utters the sentence type «it is raining» rules out dry weather only at the time of utterance; he does not rule out later dryness, and hence there can be no argument from the later state of the weather to a reappraisal of his utterance. Utterances have to be evaluated according

to what they rule out, and so different utterances of the same tensed sentences made at different times may have to be evaluated (once and for all) differently. They cannot therefore all be assigned the same semantic value (Evans 1996: 349–50).

MacFarlane thinks that although the view proposed by the Stoic logic that is being criticised is «manifestly implausible», the criticism is general enough to pose potential problems for «any view on which the truth of utterances is relativised to a context of assessment» (MacFarlane 2003: 332). Rephrasing Evans, he puts the objection in the following way: we aim to make sincere assertions, and this is tantamount to aiming to speak the truth. In cases of contextual sentences, there is no non-relativised fact of the matter as to whether our assertion is true or not, true relative to some contexts, untrue relative to others. How can we aim to speak the truth then? At best we can aim to speak the truth as assessed from such and such a context. But since the context of utterance does not pick out a uniquely relevant context of assessment, for if it did we would not need to relativise truth to a context of assessment at all, the context of utterance would provide all the information we needed to get the truth value. If truth is to be relative to a context of assessment, which in principle could be different every single time, then truth becomes entirely particular, and loses its overarching normative role. Evans' objection then, as MacFarlane understands it, is that once we give up the uniqueness of truth, once we allow for truth to multiply into 'truth relative to...' then we also lose the peculiar sense of truth as the norm of our assertive thought and talk.

Max Kölbel restates Evans' challenge even more perspicuously:

The difficulty Evans sees is this: we must, in making and interpreting assertions, be able to make sense of the idea that the assertion is correct, so that we can aim to assert correctly (as speakers) or expect an assertion to be correct (as audience). However, if it is relative to perspectives whether the content expressed by an assertoric utterance is true, then there seems to be no sense in which the utterance can be correct or incorrect. The only way it could would be either in relation to some particular perspective or in relation to some, most or all perspectives. But if we were aiming for correctness in relation to some specific perspective  $p_1$ , perhaps because it is related in some way to the context of utterance, then correctness would no longer be relative to perspectives because an utterance would be absolutely correct just if it is correct in relation to  $p_1$ . The same goes for the quantificational options: if we were aiming for correctness in relation to some (most, every) perspective, then we would after all have an absolute correctness condition: an utterance is absolutely correct just if it is correct in relation to some (most, every) perspective. Thus, the

idea of contents of assertion that have relative correctness (or truth) conditions is incoherent (Kölbel 2004: 308).

The difficulty then is: if MacFarlane is correct, and particular classes of assertions could be given both true and false values depending on varying contexts, then such context–relative truth cannot play a normative role in assertive speech acts, because a shifting, indeterminate relativised truth cannot be the aim and hence the norm of assertion. MacFarlane’s scenario is similar to an archery contest where contestants are faced with several possible targets and can only find out after the contest if they aimed at (let alone hit) the correct target. It is not clear whether such an event would count as an archery contest as it is currently understood.

The converse of the argument also applies. If truth is the goal and hence the norm of an assertion, then it cannot be relative. As Kölbel points out, if an assertion is true relative to a perspective then the assertion is correct or incorrect in relation to one, some or maybe all perspectives. But once we specify the perspective in relation to which it is correct then we would no longer have relative truth, but absolute truth (for that perspective). We face the paradox that once we accept the normative role of truth, then we inevitably fall back on an absolute notion of truth.

MacFarlane’s response to the challenge is to accept Evans’ argument, but to question the underlying thinking about assertions and the norms governing them. He says:

It is not obvious that ‘aiming at the truth’ should play any part in an account of assertion. If we aim at anything in making assertions, it is to have an effect on people: to inform them, to persuade them, amuse them, encourage them, insult them, or (often enough) mislead them. Even if we limit ourselves to sincere assertions, truth is only our indirect aim: we aim to show others what we believe, and we aim to believe what is true. If we misrepresent our beliefs but hit the truth anyway (because our beliefs are false), we have failed to make a sincere assertion, while if we miss the truth but accurately represent our beliefs, we have succeeded in making one. Perhaps belief or judgment constitutively aims at truth; assertion does not (2003: 334).

MacFarlane (2003, 2005a, 2005b) maintains that his version of relativism is indeed committed to the normative features of assertion because in making an assertion «one is committed to producing a justification, that is, giving adequate reasons for thinking that the sentence is true» (MacFarlane 2003: 334). This form of allegiance to the idea of normativity is based on Brandom’s score keeping account, where making an assertion is logically linked with asking for reasons, providing justifications and withdrawing the assertion if

an adequate defence has not been provided. Such a process, according to MacFarlane, involves commitment to three norms:

- (W) Commitment to withdraw the assertion if and when it is shown to have been untrue.
- (J) Commitment to justify the assertion (provide grounds for its truth) if and when it is appropriately challenged.
- (R) Commitment to be held responsible if someone else acts on or reasons from what is asserted, and it proves to have been untrue (MacFarlane 2005b: 318).

The relativistic version of this commitment based view runs as follows:

In asserting that  $p$  at a context  $c_u$ , one commits oneself to providing adequate grounds for the truth of  $p$  (relative to  $c_u$  and one's current context of assessment), in response to any appropriate challenge [...]. One can be released from this commitment only by withdrawing the assertion (2005a).

It's important to note that MacFarlane, unlike Crispin Wright and Searle who see truth as the norm and goal of assertion, does not think that the epistemic norms of assertion obligate a speaker to withdraw an assertion she believes or knows to be false, for «one can lie without violating the constitutive norms of assertion» (MacFarlane 2003: 335).

### **Assessing the dispute**

To recap, Evans' argument against relativism about truth runs something like this: coherent thought and intelligible assertions presuppose stability both in the goal or target of enquiry and its objects of reference. It simply does not make sense to think of truth as the normative force necessarily governing assertions, unless we can give some generality and stability to that force. The relativist fails to do that. If what is true can shift depending on context, then we cannot claim that truth is necessarily the goal of assertion.

MacFarlane makes two connected arguments against Evans. Firstly, as we saw, he disputes the view that truth, in any obvious way, is the aim of an assertion. Assertions have more tangible goals, among them informing, persuading, amusing, encouraging, and even misleading one's interlocutors. However, truth, he admits, could be the aim of belief and thus indirectly the goal of a sincere assertion. But it is this second, weaker position that is de-

fended by philosophers who believe truth to be a guiding norm of an assertion. Truth becomes a constitutive norm of an assertion where by ‘assertion’ we mean speech actions that are performed with the aim of informing and with sincerity, hence MacFarlane’s rejection of a much stronger version of the view misses the real target of the argument. We’ll argue that MacFarlane does not succeed in showing that truth is an aim of assertions in this weaker sense.

MacFarlane’s second move is to offer an alternative account of the sources of normativity. However, we should remember that Evans points to the incoherence of aiming at something unstable, rather than simply having truth as the aim of assertion. Thus it is not sufficient for MacFarlane to counter Evans through the argument that there are norms other than truth that could govern assertions. He also needs to show that these other aims don’t create the type of instability that relativised truth does. And we believe that MacFarlane fails at this task as well.

On MacFarlane’s model of assertion, when we talk about being committed to the truth of an assessment sensitive proposition we aim at saying things that are governed by the principles (W), (J) and (R). If Evans’ argument regarding the need for stability of goals of assertion is correct, then MacFarlane has to show that (W), (J), and (R) are not susceptible to Evans’ argument.

Let’s take each one in turn. (W) states that it is a normative commitment to withdraw an assertion if and when it is shown to have been untrue. MacFarlane in effect replaces the idea of goal directedness, where truth is the goal, with that of commitment, where speakers are committed to the truth of their assertions. For how could we make sense of the normative injunction to try and avoid falsehoods other than a desire to maximise the stock of our true beliefs? Why would one be committed to withdrawing assertions when they are shown to have been untrue, unless asserting true propositions is the goal we are pursuing? It seems difficult, here and elsewhere, to maintain the epistemic normative position that MacFarlane wishes to maintain without reintroducing truth as the primary norm of assertion. MacFarlane may point out that his use of the epistemic norm of commitment marks a major departure from the goal directed position he is rejecting. But then MacFarlane’s proposal is still vulnerable to Evans type criticisms of instability. For there are strong analogies between committing to *x* and aiming at *x*; for one thing they are both targeted actions. Commitment, MacFarlane admits, should be understood in behavioural terms. To be committed to *x* involves commitment to doing something, performing certain acts regarding *x*, etc. If, as argued, sincere assertions aim at informing then commitment to an assertion is a commitment to being informative, or a commitment to provide

correct (hence true) information. Because of these parallels, the very problems that truth-relativism poses for the idea of truth as the *norm of an assertion resurface* for the proposed idea of commitment. Just as it seems odd to aim at something that is not yet fixed or defined, it seems strange to describe your attitude towards something as one of commitment, if it is as yet unfixed and not quite known what it is that you are committed to. MacFarlane disagrees and provides several analogies to make his point.

The pitcher argument: according to MacFarlane, to commit oneself to a context sensitive, and hence shifting truth, is logically no more complex than a commitment to refill a pitcher (at any future time  $t_2$ ) when it is known that the pitcher is empty (at  $t_1$ ) (MacFarlane 2005b). The analogy, however, does not do the work assigned to it because of the differences between committing oneself to a relativised truth and committing oneself to fill an empty pitcher. I know what it means for a pitcher to be empty; the only thing I don't know very precisely is when this state will obtain. But with (W), I don't know if or when my assertion will be shown to be untrue nor do I know what context of assessment its untruth will be relative to. A closer analogy is to commit oneself to refill the pitcher if and when it becomes empty, but not knowing what or who exactly determines emptiness. But could we logically commit ourselves to such an indeterminate action? We think not. Contrary to MacFarlane's arguments, the pitcher example provides a good analogy for truth being the aim of an assertion: to commit oneself to fill a pitcher is to aim to have a full pitcher.

MacFarlane may counter that we can indeed have an idea of what a commitment to a variable or indeterminate goal is. Suppose I undertake the following commitment — each time somebody walks through that door, I will endeavour to greet him or her in their native language. Now, I don't know who will come through the door, and hence I don't know what language they will speak, so we cannot make it a specific commitment like «I will greet the next person through the door in German». The success conditions of my commitment are subject to an as yet undetermined context of assessment, and yet, the commitment is not nonsensical. But this analogy is not convincing either, for the setting almost inevitably presupposes a degree of success. For one thing, our linguistic greeter already possesses the information that he is supposed to greet people verbally, and knows what the conditions for fulfilling this task are. If we were to take seriously the idea that a context of assessment might be rich and various, and unknown in advance, then in this supposedly parallel case our greeter's commitments should not be fully determined. For example, it should be something along the lines of, «I undertake to react appropriately to whoever comes through that door»,

where the greeter does not know what exactly would count as an appropriate behaviour, smile, formal handshake, a hug, a formal bow, stiff indifference, etc. 'Appropriate behaviour' in this case is a placeholder for an indeterminate type and number of actions and hence cannot be seen either as aim of behaviour, nor would it provide coherent content of a definite commitment. Just like the pitcher analogy, our commitment has become an undertaking so vague as to lack any content, and hence not qualify as a commitment.

In *Future Contingents and Relative Truth*, MacFarlane provides yet another example in support of his position. Accepting the Evans view that *a-contextuality* does not provide us with a suitable candidate for a targeted assertion, we are asked to consider an alternative, illustrated by a multiplayer game:

When I was young, my friends and I used to play multi-player Rochambeau <sup>4</sup>. In this game, whether a move counts as winning varies from opponent to opponent. A play of 'rock' will win with respect to an opponent who plays 'scissors', but lose to one who plays 'paper'. Though one cannot aim to win *simpliciter*, the game is not incoherent. It is just different from games in which winning is not relativised to opponents. Similarly, I suggest, assertions of *a-contextual* sentences, whose truth varies from one context of assessment to another, are not incoherent: they are just different from assertions of non-*a-contextual* sentences (MacFarlane 2003: 334).

In Evans' picture of assertion one can aim to win *simpliciter*, with *a-contextuality* one cannot. But just as a player of Rochambeau can win or lose depending on the moves made by the other players, the players of our relativised language game can also aim to conform generally to the principles (W), (J) and (R), even though they don't now know the exact circumstances in which one or more of these principle would be invoked, nor the exact contexts of assessment relative to which their assertions will be held to be true or untrue.

Once again, MacFarlane does not provide us with a convincing analogy and hence does not quite manage to undermine the case for the truth directness of assertions. The players of Rochambeau, as in all other competitive games, aim at winning the game, the contention is that they cannot aim to win or lose *simpliciter*, but only relative to other players at the game. With each move of the game a player's status as a winner or loser would depend on and vary with what each of the other players does, and hence it could be characterised only relativistically. She will be making decisions based on the context of the game and whether these decisions lead to a win or not would depend on and vary relative to the actions of other players in the game.

<sup>4</sup> Also known as «Rock, Paper, Scissors».

The analogy does not quite work, because the scenario does not have relativistic consequences MacFarlane attributes to it. There are two problems, firstly the overall strategy of the game is not necessarily relativistic in the sense outlined by truth-relativists, and second, the relationship between truth and assertion is different from the relationship between games and winning.

On the game side of the disanalogy, a rational player of Rochambeau will be aiming at a winning strategy — maximally from all other players and minimally at least from one — and would decide on her strategies accordingly. For instance, she may work out that in a 4-player game it is easier to focus on two of the players only (for instance by concentrating on their body language and overall gaming strategies) and hence maximise one's wins in this manner. Such a game, if played well, would increase the chances of an overall win, even if our rational contestant loses the game relative to one of the other three players. In such a scenario, the players aim or commitment to winning and the condition for achieving an overall win are a stable unmoving target, but the specific strategic decisions are of course contextual. A commitment to a relatively true assertion does not have this level of specificity.

Similar criticisms could be levelled against MacFarlane's other norms of assertions. (J) involves commitment to justifying an assertion (provide grounds for its truth) if and when it is appropriately challenged. However, as Rorty suggests, «justification is relative to an audience and [...] we can never exclude the possibility that some better audience might exist, or come to exist, to whom a belief that is justifiable to us would not be justified [...]. For any audience one can imagine a better-informed audience and also a more imaginative one — an audience that has thought up hitherto undreamt-of alternatives to the proposed belief. The limits of justification would be the limits of language, but language (like imagination) has no limits» (Rorty 1998: 18). If this is true, then MacFarlane's norms of assertion involve a relativised notion of commitment, which poses problems similar to that of aiming at an unstable target. More importantly, despite MacFarlane's disavowal, (J) goes to reaffirm the central role of truth in the assertoric speech act. Why should one aim to justify one's assertions, to provide grounds for them, unless one is aiming to make true assertions? (J) becomes a norm of assertion only with the implicit assumption that we are aiming to make true statements. Now, if truth is relative, as MacFarlane claims, we end up facing the very dilemma that Evans sketched and MacFarlane is attempting to avoid.

Finally, principle (R) involves the commitment to be held responsible if someone else acts on or reasons from what is asserted, and it proves to have been untrue. (MacFarlane 2005b: 318). MacFarlane maintains that «asserting

is a bit like *giving one's word* that something is so, and our reactions to assertions that turn out to have been untrue can resemble our reactions to broken promises. We feel a legitimate sense of grievance, especially if we have acted on what we were told» (MacFarlane 2005b: 316).

Criticisms parallel to the ones leveled against (W) and (J) apply here. For one thing, to be responsible for *x*, is to know what one is responsible for. The analogy with aiming is quite clear. However, if truth is relative then it is not at all clear where the responsibility of the asserter lies. Secondly, as in the previous two instances, the link between the norm of being responsible and norm of truth seems unbreakable. How are we to understand MacFarlane's suggestion that «asserting is a bit like *giving one's word* that something is so» other than «asserting involves a commitment that one is aiming to say what is the case, to make correct statements, or to speak the truth»? If this is right, (R) like (W) and (J), ultimately links assertions to truth, so MacFarlane's attempts distancing the necessary connection between truth and assertion fails. Davidson wrote that «Relativism about truth is perhaps always a symptom of infection by the epistemological virus» (Davidson 1990: 298), in this particular case however, the infection works both ways and shows MacFarlane's vulnerability to Evans-type criticisms.

## Conclusion

To conclude, in MacFarlane's version of the principles governing assertions (W), (J) and (R), commitment to the norms of justification, not truth, has the leading role. However, as we have seen, these commitments themselves involve the norm of truth. We have also argued that the idea of commitment to a normative principle comes very close to aiming at that principle. If we agree with Evans that, due to its instability, relative truth cannot be aimed at, it is hard to see what work the idea of truth is doing in MacFarlane's principles. Furthermore, his version of truth-relativism makes the targets of commitments in (W), (J) and (R) unstable and hence fails to meet Evans' objection <sup>5</sup>.

maria.baghramian@ucd.ie  
rhamilt@tcd.ie

<sup>5</sup> We would like to thank Dr. Paul O'Grady (Trinity College Dublin) for comments on earlier drafts of this paper.

## Bibliography

- ARISTOTLE, 1949: *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press.
- DAVIDSON, D., 1990: *The Structure and Content of Truth*, «Journal of Philosophy», 87, n. 6 (June 1990).
- EVANS, G., 1996: *Collected Papers*, Oxford, Clarendon Press.
- GEACH, P.T., 1955: *Review of B. Mates «Stoic Logic»*, «Philosophical Review», 64.
- GOLDMAN, A., 1986: *Epistemology and Cognition*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press.
- KÖLBEL, M., 2004: *Faultless Disagreement*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 104 (1).
- LEWIS, D., 1979: *Attitudes De Dicto and De Se*, «Philosophical Review» 88 (4).
- MACFARLANE, J., 2003: *Future Contingents and Relative Truth*, «The Philosophical Quarterly», 53 (212), pp. 321–36.
- MACFARLANE, J., 2005a: *The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions*, «Oxford Studies in Epistemology», 1, pp. 197–233.
- MACFARLANE, J., 2005b: *Making Sense of Relative Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 105, pp. 305–23.
- MACFARLANE, J., 2007a: *Relativism and Disagreement*, «Philosophical Studies», 132, pp. 17–31.
- MACFARLANE, J., 2007b: *Semantic Minimalism and Nonindexical Contextualism*, in G. Preyer and G. Peter (ed.), *Context–Sensitivity and Semantic Minimalism. New Essays on Semantics and Pragmatics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 240–50.
- MACFARLANE, J., 2008: *Truth in the Garden of Forking Paths*, in M. Kölbel and M. García Carpintero (ed.), *Relative Truth*, Oxford, Oxford University Press, pp. 81–102.
- MACFARLANE, J., (forthcoming): *Epistemic Modals Are Assessment–Sensitive*, in B. Weatherson and A. Egan (ed.), *Epistemic Modality*, Oxford, Oxford University Press.
- PEIRCE, C.S., 1934: *Pragmatism and pragmaticism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- QUINE, W.V.O., 1986: *Reply to Morton White*, in L.E. Hahn, P.A. Schilpp, *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle, Open Court, pp. 663–65.
- RORTY, R., 1991: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RORTY, R., 1998: *Truth and progress*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEARLE, J., 2001: *Rationality in action*, Cambridge (Mass.), London, MIT Press.
- WRIGHT, C., 1992: *Truth and objectivity*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press.



---

# Sappiamo che cos'è la verità relativa?

DIEGO MARCONI  
Università di Torino

---

**ABSTRACT:** I discuss a recent semantic proposal by Max Kölbel (2009) that indirectly explicates the notion of relative truth, or «truth for». I show that, due to the ambiguity of the prepositional phrase «For *t*» in contexts of the form «For *t*, *t'* is P», Kölbel's proposal is incompatible with essential aspects of moderate relativism, as one reading of «For *t*» makes relativism universal, while the other reading eliminates disagreement in standard cases of alleged faultless disagreement. Hence, the issue of the intelligibility of relative truth is still open.

**KEYWORDS:** relative truth, moderate relativism, contextualism, faultless disagreement.

o. La questione del significato dell'espressione «vero per», usata nelle teorie relativistiche della verità («È *vero per* Maria che la Cappella Sistina è bella»), è stata al centro delle recenti discussioni sul relativismo. Ultimamente, Max Kölbel (2009) ha formulato una proposta semantica che implica un'interpretazione dell'espressione in questione. Intendo far vedere che la sua proposta non è coerente con il quadro teorico del cosiddetto *relativismo moderato*, sostenuto dallo stesso Kölbel e da altri filosofi, come John MacFarlane e Mark Richard. Per prima cosa, fornirò una caratterizzazione del relativismo moderato e della nozione di disaccordo senza errore (§ 1), mettendo a confronto posizioni contestualistiche e posizioni relativistiche sul disaccordo senza errore (§ 2). Farò poi vedere che il relativismo moderato è impegnato all'esistenza di casi di disaccordo senza errore. Chiamando «fattuale» un predicato che dà origine a casi di disaccordo con errore, mostrerò poi (§ 3) che i relativisti moderati sono anche impegnati alla tesi secondo cui i predicati di gusto (come «squisito» o «divertente») non sono né fattuali né a due posti, anche se potrebbero essere interpretati come tali (§ 4). Il § 5 affronterà il problema del contenuto della nozione di verità relativa, mostrando che la proposta di Kölbel contiene una soluzione. Il § 6 esplorerà l'ambiguità della costruzione «Per *t*, *t'* è P» («Per Aldo, il cavolo coreano è squisito»). Se «Per *t*» è letto come operatore enunciativo (come nella teoria di Kölbel), il relativismo si applica indiscriminatamente:

quindi il relativismo *moderato* è falso. Discuterò e respingerò la risposta di Mark Richard a questa critica (§ 7). Se invece «Per *t*» è interpretato come argomento di un predicato, il disaccordo svanisce. In entrambi i casi, il relativismo moderato è insostenibile (§ 8). Il § 9 riassume l'argomentazione e mostra che l'ipotesi da cui essa dipende è in ultima analisi giustificata.

I. Il relativismo *moderato* (detto anche «locale») è la concezione secondo cui le teorie relativistiche delle condizioni di verità sono ben motivate nel caso di *certe* proposizioni ma non di tutte le proposizioni, come invece sostiene il relativismo *estremo*, o globale, o universale (Wright 2008)<sup>1</sup>. Diciamo che una teoria semantica è relativistica se il valore di verità di un contenuto proposizionale (completo rispetto a un contesto) viene fatto dipendere non solo da un mondo possibile, ma anche da un ulteriore parametro, che è stato interpretato intuitivamente come un giudice (Lasersohn 2005), un punto di valutazione (MacFarlane 2005) o una prospettiva (Kölbel 2002). Dato che molti pensano che il relativismo estremo vada incontro a difficoltà insuperabili (v. ad esempio Boghossian 2006), oggi i filosofi di orientamento relativista sono per lo più inclini alla versione moderata, che appare più difendibile.

La tesi che la semantica relativistica si applichi a certe classi di proposizioni (anche se non a tutte) è sostenuta dalla diffusa intuizione che la verità semplice, «monadica» (Cappelen e Hawthorne 2009), non sia a casa propria in certi ambiti di discorso: per esempio, non sarebbe plausibile trattare i giudizi di gusto come semplicemente giusti o sbagliati, e quindi non sarebbe plausibile considerare le proposizioni che essi esprimono come semplicemente vere o semplicemente false. Se Aldo asserisce

(1) (*Aldo*) Il cavolo coreano è squisito,

e Bea replica

(2) (*Bea*) No, è disgustoso,

il loro disaccordo — perché *sono* in disaccordo, o così vuole l'intuizione relativistica — non comporta che o Aldo o Bea sia in errore (dato che una delle due asserzioni non può non essere falsa). Il loro disaccordo è *senza errore* (*faultless*, Kölbel 2002): c'è un senso in cui sono entrambi nel giusto. Le teorie relativistiche delle condizioni di verità delle proposizioni espresse dai giudizi di gusto intendono cogliere il «senso» in cui due dialoganti come Aldo e

<sup>1</sup> Altri usano l'espressione «relativismo moderato» diversamente: per esempio Dan Lopez de Sá (2008) la usa per designare la posizione che qui sarà chiamata «contestualismo».

Bea sono entrambi nel giusto. Teorie analoghe sono state ritenute pertinenti anche ad altri ambiti di discorso: per esempio i giudizi estetici, le ascrizioni di conoscenza («Giorgio sa che la banca è aperta di venerdì pomeriggio»), i modali epistemici («Giorgio potrebbe essere a Roma»), gli aggettivi graduali («Giorgio è ricco») e i futuri contingenti («Domani ci sarà una battaglia navale»), anche se in quest'ultimo caso le motivazioni sono un po' diverse. La nostra discussione si concentrerà sull'ambito dei giudizi di gusto, che è tradizionalmente ritenuto particolarmente consono alle teorie relativistiche.

2. Esiste una concezione alternativa, non meno tradizionale, delle condizioni di verità dei giudizi di gusto; una concezione che risale almeno a Kant (1790). Secondo questa concezione alternativa, quel che Aldo vuol dire in realtà, con la sua asserzione «Il cavolo coreano è squisito», è che il cavolo coreano è squisito *per lui*; analogamente, Bea vuol dire che non è squisito *per lei*. Nel contesto dell'atto di asserzione di Aldo, il contenuto asserito è determinato da un parametro «standard di gusto» (oltre che da altri parametri contestuali eventualmente pertinenti, come il momento dell'asserzione, il luogo, ecc.): il contenuto proposizionale asserito è <Il cavolo coreano è squisito per Aldo><sup>2</sup>. In questa concezione, il predicato «è squisito» è implicitamente a due posti; il contesto consente di recuperare l'argomento non esplicitato. Dunque, secondo questa concezione — la concezione *contestualistica* — il contenuto asserito da Aldo può essere descritto da

<Il cavolo coreano è squisito<sub>Aldo</sub>> ,

mentre nel caso di Bea il contenuto è

<Il cavolo coreano non è squisito<sub>Bea</sub>> .

Dato che nei due contenuti compaiono argomenti diversi per lo stesso predicato (come in «è andato a Roma» rispetto a «è andato a Oslo»), il contenuto asserito da Aldo non è il contenuto negato da Bea: Aldo e Bea non sono *davvero* in disaccordo, *sembra* soltanto che lo siano. Alcuni, a cominciare da Kant, hanno pensato che sia proprio questo ciò che si verifica nei dialoghi come (1)–(2):

Disputare su [questioni di gusto] con l'intento di riprovare come ingiusto il diverso giudizio altrui, *come se fosse logicamente incompatibile col nostro*, sarebbe prova di stoltezza (1790, I,I,I, 7: 188; corsivo mio).

<sup>2</sup> «<Il cavolo coreano è squisito per Aldo>» designa la proposizione che il cavolo coreano è squisito per Aldo.

Ma l'intuizione che ci sia disaccordo è robusta, o tale la ritengono i relativisti; sicché essi respingono l'analisi contestualistica. La loro concezione presuppone che ci siano davvero casi di disaccordo senza errore: poiché c'è disaccordo, uno stesso contenuto proposizionale è asserito da A e negato da B; poiché il disaccordo è senza errore, nessuno dei due contenuti è semplicemente vero o semplicemente falso. Una teoria conforme a questi vincoli è la seguente. I giudizi di gusto hanno condizioni di verità relativistiche: esprimono proposizioni che possono soltanto essere dette vere *relativamente a* (un mondo possibile e) un parametro ulteriore. Ciò che Aldo asserisce e Bea nega è il contenuto completo <Il cavolo coreano è squisito>; è di quel contenuto che si può dire che è vero a (*m*, Aldo) e falso a (*m*, Bea)<sup>3</sup>.

Qui si suppone che il valore del parametro ulteriore sia fissato senza problemi dalla situazione pragmatica dell'asserzione. Vedremo che non è così (§ 9). Può sembrare che si stia inoltre supponendo che l'asserzione di Aldo (presumibilmente sincera), «Il cavolo coreano è squisito», sia ragione sufficiente dell'asserzione semantica

(3) Vero<sub>Aldo</sub> (<Il cavolo coreano è squisito>).

Una tale assunzione farebbe dipendere la verità relativa dall'atto dell'asserzione: per quanto riguarda i giudizi di gusto, se A asserisce sinceramente che *p*, allora è vero che *p* relativamente ad A. La nozione di verità relativa risulterebbe allora così prossima alla nozione di credenza che si potrebbe essere tentati di identificare verità relativa e credenza: dire che *p* è vera relativamente ad A non è altro che dire che A crede che *p*. Ma ci sono varie ragioni per respingere una tale identificazione (v. Kölbel 2002, 2009, Marconi 2007, 2010).

Del resto, i relativisti non sono necessariamente impegnati all'assunzione in questione. Non devono necessariamente trattare le asserzioni semantiche del tipo di (3) come implicate dalle corrispondenti asserzioni sincere; possono invece vedere quelle asserzioni semantiche, e più in generale la semantica relativistica, come *la miglior spiegazione* delle proprietà intuitive dei dialoghi del tipo di (1)–(2), cioè come la miglior spiegazione del loro essere casi di disaccordo senza errore. Se supponiamo che i giudizi di gusto abbiano una semantica relativistica, vediamo come sia possibile che Aldo e Bea siano in disaccordo senza che nessuno dei due sia in errore. L'asserzione sincera di (1) da parte di Aldo potrebbe costituire soltanto una ragione di prima approssimazione per asserire il giudizio semantico (3): a seconda di come si

<sup>3</sup> Di qui in poi supporrò che il parametro «mondo possibile» (*m*) sia sottinteso ogni volta che è necessario.

concepisce la verità relativa, potrebbe benissimo risultare che, nonostante che Aldo asserisca sinceramente che il cavolo coreano è squisito (e quindi creda che sia così), tuttavia *non* è vero *per lui* che è squisito. In altre parole, che l'asserzione di (1) da parte di Aldo sia una ragione di prima approssimazione per (3) non impegna il relativista a una nozione di verità relativa in base alla quale l'asserzione di (1) rende automaticamente vero (3).

3. I relativisti *moderati* sono impegnati sia all'esistenza di casi autentici di disaccordo senza errore, sia al fatto che non tutti i casi di disaccordo sono senza errore. Supponiamo infatti che il disaccordo comporti sempre errore: ogni volta che c'è disaccordo, almeno uno dei contendenti è in errore. Se, come è naturale, identifichiamo il compimento di un'asserzione sbagliata con l'asserzione di una proposizione falsa (*semplicemente* falsa), allora se le cose stessero così il relativismo (moderato o no) sarebbe immotivato: non ci sarebbe bisogno della nozione di verità relativa per dar conto dei dialoghi del tipo di (1)–(2). Basterebbero la semplice verità e la semplice falsità. D'altra parte, se *tutti* i casi di disaccordo fossero senza errore allora sarebbe il relativismo estremo, e non quello moderato, ad essere motivato come spiegazione migliore: infatti in quel caso, date le stesse ipotesi di prima, nessun contenuto proposizionale potrebbe essere considerato semplicemente falso.

Ovviamente, molti casi di disaccordo non hanno nemmeno l'apparenza di essere senza errore. Spesso siamo in disaccordo su dati di fatto:

*Aldo*: Questo elefante pesa tre tonnellate

*Bea*: No, non è così.

Che un elefante pesi o non pesi tre tonnellate, è un dato di fatto: dunque o Aldo o Bea è in errore<sup>4</sup>. Chiamiamo «fattuale» un predicato P se i dialoghi della forma «t è P/t non è P» sono casi di disaccordo che comporta errore (uno dei due contendenti non può non sbagliare). Ora, può sembrare che alcuni predicati, intuitivamente fattuali, non generino necessariamente disaccordo con errore perché non generano necessariamente *disaccordo*. Un predicato di questo genere è «velenoso». Consideriamo una situazione in cui Bea sta spruzzando un insetticida sulle sue rose:

(4) *Aldo*: Attenta, quella roba è velenosa!

(5) *Bea*: No, non preoccuparti, non è velenosa.

<sup>4</sup> Trascurando i problemi connessi con la vaghezza (o la sottospecificazione) del predicato «pesa 3 tonnellate».

«Velenoso» è intuitivamente fattuale, ma il dialogo non è necessariamente un caso di disaccordo. Mettiamo che Aldo sappia che l'insetticida contiene Amixocyn, una sostanza chimica che egli sa essere tossica *per i cani* (sicché si preoccupa del rischio che corre il suo cane). E mettiamo che Bea sappia anche lei dell'Amixocyn, ma che sappia inoltre che esso è innocuo *per gli esseri umani*, mentre non sa che è tossico per i cani. Aldo aveva voluto dire che l'insetticida era velenoso per i cani, mentre Bea voleva dire che non era velenoso per gli esseri umani. Nonostante le apparenze, il contenuto asserito da Aldo non è il contenuto negato da Bea: non erano davvero in disaccordo, anche se avevano pensato di esserlo; in realtà parlavano di cose diverse.

Naturalmente, sarebbero potuti essere *davvero* in disaccordo: per esempio, Bea avrebbe potuto intendere che l'insetticida era universalmente innocuo, o Aldo avrebbe potuto intendere che era universalmente velenoso. Nell'uno o nell'altro caso, il loro disaccordo non sarebbe però stato senza errore: che una certa sostanza sia o non sia velenosa per una determinata classe di organismi, è un dato di fatto. Se Bea avesse inteso che l'insetticida era universalmente innocuo, si sarebbe sbagliata; e lo stesso vale per Aldo, se avesse voluto dire che era universalmente velenoso. Il predicato «velenoso» è implicitamente a due posti: seleziona un argomento [Paziente], che qui è lasciato inespresso da entrambi i dialoganti. Che un dialogo del tipo di (4)–(5) sia un caso di disaccordo dipende da come è recuperato il secondo argomento; se c'è disaccordo, tuttavia, esso non è mai senza errore, dato che «velenoso» è fattuale.

4. «Squisito», «divertente» e i predicati di gusto in generale *potrebbero* essere interpretati come implicitamente a due posti e fattuali, come lo è «velenoso». Per esempio, potremmo trovarci a pensare che una sostanza ingeribile  $x$  sia squisita per un animale  $y$  se e solo se ha un certo effetto causale  $E$  su  $y$ ; un effetto che è completamente determinato dalla composizione chimica di  $x$  e dalla biologia di  $y$ . Se così fosse, «squisito», come «velenoso», denoterebbe una relazione naturale tra una sostanza e un organismo animale. Niente sarebbe squisito *tout court* (a meno che non si voglia dire, ellitticamente, che è squisito per qualsiasi organismo). Si potrebbe ancora dire che il cavolo coreano è squisito senza specificare il secondo argomento, intendendo che è squisito *per chi parla*, o *per tutti gli esseri umani*, o *per noi* (dove «noi» indica una qualche comunità di cui il parlante ritiene di far parte). Una pratica così fatta potrebbe dar luogo a fraintendimenti — come quelli che si sono visti nel caso di «velenoso» — che peraltro sarebbero presto dissipati. Potrebbe esserci disaccordo autentico: Aldo dice che il cavolo coreano è squisito avendo in mente l'umanità come secondo termine della relazione, mentre Bea replica che non è squisito avendo in mente che non è squisito per lei. Ma nessun

caso di disaccordo sarebbe senza errore: dato che — si suppone — è un fatto biologico che il cavolo coreano abbia o non abbia un certo effetto su un organismo, o Aldo o Bea sarebbe in errore. Se «squisito» fosse usato come «velenoso», cioè se entrambi i predicati fossero a due posti e fattuali, a nessuno verrebbe in mente di proporre un'analisi relativistica dei giudizi di gusto.

Ma, secondo i relativisti moderati, «squisito» non è usato come «velenoso». I relativisti sono impegnati a trattare i dialoghi del tipo di (1)–(2) come casi di disaccordo senza errore, e quindi credono che «Il cavolo coreano è squisito», così com'è, esprima un contenuto proposizionale completo: quindi «squisito» non è a due posti. Inoltre, non ci sono fatti che rendano quel contenuto semplicemente vero o semplicemente falso: «squisito» non è fattuale. Se fosse a due posti, i dialoghi come (1)–(2) non sarebbero necessariamente casi di disaccordo; se fosse fattuale, il disaccordo non sarebbe senza errore.

5. I relativisti pensano che la semantica relativistica dia conto del disaccordo senza errore: l'asserzione di Aldo «Il cavolo coreano è squisito» esprime un contenuto proposizionale completo, che dev'essere giudicato vero *relativamente ad Aldo*, o «per» Aldo. Qual è esattamente il significato di questa formulazione?

La comprendiamo davvero? Non siamo in grado di comprenderla se non comprendiamo che cosa si intende con «vero nel contesto d'uso  $C_U$  e nel contesto di valutazione  $C_A$ », e non è chiaro che lo comprendiamo. Perché non è chiaro che il concetto di verità *ammetta* una relativizzazione ai valutatori (MacFarlane 2005: 328).

Recentemente, Max Kölbel (2009) ha proposto una semantica relativistica che implica un'esplicazione della nozione di proposizione vera *a*, o *per*, un parametro che rappresenta un caso particolare del contesto di valutazione di MacFarlane, e cioè uno standard di gusto. Supponiamo che  $L$  sia un linguaggio standard, con enunciati  $p, q, \dots$  e termini singolari  $t_1, t_2, \dots$ . Introduciamo un operatore che forma operatori, PER, tale che [PER  $t$ ] è un operatore enunciativo: per qualsiasi enunciato  $f$  di  $L$  e qualsiasi termine singolare  $a$ , [PER  $a, f$ ] è un enunciato. La semantica di PER è la seguente:

(\*) [PER  $a, f$ ] è vero in una circostanza  $\langle m, s \rangle$  se e solo se  $f$  è vero in  $\langle m, s(a) \rangle$ ,

dove  $s$  è uno standard di gusto,  $m$  è un mondo possibile,  $a$  è il referente di  $a$  e  $s(a)$  designa lo standard di gusto di  $a$ . Dunque [PER  $a, f$ ] è un operatore «che sposta lo standard»: esso prende come argomento un enunciato  $f$  che

esprime una proposizione sensibile allo standard, e restituisce un enunciato che esprime una proposizione che non è più sensibile allo standard. Il valore di verità di quest'ultima proposizione, per qualsiasi standard, non è altro che il valore di  $f$  allo standard di  $a$  ( $a$  è l'individuo denotato da  $a$  in  $[\text{PER } a, f]$ ).

Ora, niente di tutto ciò è particolarmente illuminante su che cosa voglia dire che una proposizione è vera allo standard di qualcuno. Ma c'è un'aggiunta importante: Kölbel dice (2009: 384) che la costruzione italiana<sup>5</sup> «Per  $t$ ,  $p$ » (come in «Per Anna, la carne di balena è appetitosa») può essere ritenuta semanticamente identica a  $[\text{PER } a, f]$  come definita da  $(\star)^6$ . Segue che le condizioni di verità di  $[\text{PER } a, f]$ , quali sono specificate da  $(\star)$ , sono le stesse di quelle della costruzione italiana «Per  $t$ ,  $p$ ». Ma le condizioni di verità di  $[\text{PER } a, f]$  sono quelle specificate dal lato destro di  $(\star)$ ; dunque la proposizione espressa da «Per  $t$ ,  $p$ » è vera se e solo se  $p$  è vera allo standard di  $t$  (dove  $t$  è il referente di  $t$ ). Questa può essere trattata come un'esplicazione della locuzione «vero per»: dire che  $p$  è vera  $a$ , o per,  $t$  è dire quel che «Per  $t$ ,  $p$ » dice in italiano. Supponendo di capire la costruzione italiana, questo getta luce su che cos'è la verità relativa.

6. Nella costruzione «Per  $t$ ,  $p$ », la formulazione comporta l'assunzione che  $p$  sia un enunciato completo. Ciò è coerente con l'idea che la costruzione italiana «Per  $t$ ,  $p$ » sia interpretata da  $[\text{PER } a, f]$  come è caratterizzata sintatticamente e semanticamente dal frammento di semantica proposto da Kölbel:  $[\text{PER } a]$  è, senza possibilità di equivoco, un operatore enunciativo che trasforma enunciati in enunciati. Invece, l'esemplificazione dello schema «Per  $t$ ,  $p$ » proposta da Kölbel, e cioè «Per Anna, la carne di balena è appetitosa», non è altrettanto esente da ambiguità, né sul piano sintattico né su quello semantico. Si considerino (6) e (7):

(6) Per i cani l'Amixocyn è velenoso.

(7) Per i Babilonesi la Terra era piatta.

Intuitivamente, (6) significa che l'Amixocyn ha un certo effetto  $E$  sui cani; non significa che i cani pensano che l'Amixocyn sia velenoso. Per converso, (7) significa che i Babilonesi credevano che la Terra fosse piatta; non

<sup>5</sup> Kölbel, che scrive in inglese, parla di una costruzione inglese, ma il discorso si trasferisce senza difficoltà all'italiano.

<sup>6</sup> Per essere corretti fino in fondo, la formulazione di Kölbel è più guardinga: egli dice che «l'inglese sembra contenere una costruzione che potrebbe essere interpretata intuitivamente a quel modo» (2009: 384, corsivi miei). Tuttavia, le successive osservazioni di Kölbel presuppongono che l'interpretazione sia adeguata.

significa che la Terra aveva un certo effetto  $E'$  sui Babilonesi. Questo fa vedere che la struttura superficiale «Per  $t, t'$  è  $P$ » ammette *due letture*. Il sintagma preposizionale «Per  $t$ » può certamente essere un operatore enunciativo, come nell'analisi di Kölbel, e « $t'$  è  $P$ » può essere un enunciato completo (in cui  $P$  è un predicato a un posto). A questo modo si ottiene la lettura più naturale di (7). Ma, d'altra parte, il medesimo sintagma preposizionale «Per  $t$ » può indicare un argomento di un predicato, vale a dire il secondo argomento del predicato «è  $P$ », che viene in questo caso letto come un predicato a *due* posti. Questa lettura si applica in modo naturale a (6), perché, come abbiamo già visto, «è velenoso» è un predicato a due posti che può occasionalmente essere usato con ellissi del secondo argomento; mentre la prima lettura (=operatore enunciativo) è in questo caso meno naturale per ragioni semantiche, dato che i cani non sono soggetti plausibili di atteggiamenti nei confronti della proposizione che l'Amixocyn è velenoso. Si noti che, nella lettura in cui «Per  $t$ » indica un argomento del predicato, « $t'$  è  $P$ » non è un enunciato completo; quindi «Per i cani l'Amixocyn è velenoso», nella sua lettura più naturale, non è in realtà della forma «Per  $t, p$ ». Dunque la costruzione italiana «Per  $t, p$ » non cattura tutte le letture possibili degli esempi di Kölbel. Di conseguenza, la semantica fornita da (★) non si applica a tutte le letture di tutte le esemplificazioni della struttura superficiale «Per  $t, t'$  è  $P$ ». Gli enunciati di questa forma hanno due letture, e una sola di esse è catturata dalla sintassi (e, forse, dalla semantica) di Kölbel.

7. Ora, abbiamo visto che, secondo Kölbel, dire che  $p$  è vero per (o a) uno standard di gusto  $s(a)$  è dire ciò che «Per  $a, p$ » dice in italiano; per esempio, dire che «La carne di balena è appetitosa» è vero per lo standard di Anna è dire ciò che «Per Anna la carne di balena è appetitosa» dice in italiano. Ma abbiamo anche visto che gli enunciati come «Per Anna la carne di balena è appetitosa» sono ambigui: «Per Anna» può essere sia un operatore enunciativo, sia un argomento di un predicato.

Secondo Kölbel, come abbiamo visto, «Per Anna» è un operatore enunciativo, come «Per i Babilonesi» in quella che è la lettura più naturale di (7). Ma allora, si presenta il seguente problema (cfr. Stanley 2005: 150ss.). Se la semantica di «Per  $t, p$ », dove «Per  $t$ » è un operatore enunciativo, è fornita da (★), allora la medesima semantica dovrebbe valere, ad esempio, per (7). Quindi,

«Per i Babilonesi la Terra era piatta» è vero in una circostanza  $(m, s)$  se e solo se «La Terra [è] piatta» è vero in  $(m, \text{lo standard dei Babilonesi})$ .

In altre parole, anche alla proposizione espressa da «La Terra è piatta» sono

assegnate condizioni di verità relativistiche. A questo modo, il relativismo tende a diventare universale. Si consideri il seguente dialogo:

(Galileo) La Terra ruota intorno al Sole.

(Bellarmino) No, la Terra non ruota intorno al Sole.

Supponiamo che il dialogo sia correttamente riferito da

(8) Per Galileo la Terra ruota intorno al Sole mentre per Bellarmino essa non ruota intorno al Sole.

Se «Per Galileo» e «Per Bellarmino» in (8) sono entrambi operatori enunciativi e la semantica di (8) è fornita da ( $\star$ ), la proposizione espressa da «La Terra ruota intorno al Sole» risulta essere vera per lo standard di Galileo e non vera per quello di Bellarmino. Segue inoltre che il dialogo tra Galileo e Bellarmino è un caso di disaccordo senza errore. Ma se *questo* è un caso di disaccordo senza errore, quale disaccordo comporterà errore? Di certo un relativista moderato non è disposto ad ammettere la relatività della verità delle proposizioni espresse da «La Terra è piatta» o «La Terra ruota intorno al Sole».

Nella sua replica ad una critica analoga da parte di Jason Stanley, Mark Richard (2008) ha osservato che un operatore che sposta lo standard «sposta [soltanto] gli standard la cui variazione può effettivamente andare a toccare [*affect*] la verità di un discorso» (ivi: 172); e ha inoltre sottolineato che «non è che *qualsiasi* variazione di standard... avrà un effetto sulla verità» (*ibid.*). Ora, una cosa è dire che un operatore che sposta lo standard *non sposta* gli standard che sono irrilevanti per il valore di verità, e un'altra cosa, assai diversa, è dire che la variazione dello standard *può essere irrilevante* per la verità di un discorso (la qual cosa sembra presupporre che la variazione abbia luogo). Se è la prima cosa che Richard vuol dire, allora dovrebbe spiegare come è possibile che un operatore sintatticamente e semanticamente ben definito svolga ruoli diversi in contesti della stessa forma (cioè della forma «Per  $t$ ,  $p$ »), a seconda che  $p$  esprima una proposizione la cui verità è (o invece non è) sensibile alla variazione dello standard. Di solito, gli operatori che spostano un parametro non si comportano così. Per esempio, l'operatore «È possibile che» nei contesti della forma «È possibile che  $p$ » ha l'effetto di spostare il parametro «mondo» dal mondo reale ad un qualche mondo possibile, indipendentemente dal fatto che  $p$  esprima una proposizione contingente, o necessariamente vera, o necessariamente falsa.

Supponiamo allora che Richard voglia in realtà dire la seconda cosa, cioè che la variazione dello standard può essere irrilevante per il valore di verità.

Per esempio, l'operatore «Per i Babilonesi» in «Per i Babilonesi la Terra era piatta» ha sì l'effetto di spostare lo standard di valutazione dallo standard del parlante a quello dei Babilonesi, ma il valore di verità di «La Terra [è] piatta» non è sensibile alla variazione: è semplicemente falso che la Terra è piatta, quale che sia lo standard da cui la proposizione è valutata. In altre parole, che la Terra è piatta è falso per lo standard dei Babilonesi come per qualsiasi altro standard. Ma allora, data la semantica (★) di Kölbel, anche la proposizione espressa da «Per i Babilonesi la Terra era piatta» è falsa. Questo però confligge con le nostre intuizioni: è naturale considerare «Per i Babilonesi la Terra era piatta» come un enunciato che esprime una proposizione vera. Quindi Richard dovrebbe fornire una semantica alternativa, in base alla quale la falsità di  $p$  a  $X$  sia compatibile con la verità di «Per  $X$ ,  $p$ » (dove «Per  $X$ » è un operatore enunciativo che sposta lo standard). Non sembra un'impresa facile.

8. Un relativista moderato non può accettare l'universalizzazione del relativismo che risulta interpretando i sintagmi preposizionali «Per  $t$ » come operatori enunciativi. Supponiamo allora che essi siano interpretati come argomenti di predicati. Come si è già visto, ne consegue che, ad esempio, «Il cavolo coreano è squisito» nel contesto di «Per Aldo, il cavolo coreano è squisito» non esprime una proposizione completa. Se l'asserzione (1) di Aldo è correttamente riferita da «Per Aldo il cavolo coreano è squisito» allora, in questa interpretazione, il contenuto asserito da Aldo è che il cavolo coreano è *squisito per lui*. Analogamente, se l'asserzione (2) di Bea è correttamente riferita da «Per Bea il cavolo coreano non è squisito», dove «Per Bea» indica un argomento del predicato, il contenuto dell'asserzione di Bea è che il cavolo coreano non è *squisito per lei*. Dunque il dialogo (1)–(2) non è un caso di disaccordo: il contenuto che Aldo asserisce non è quello che Bea nega. Nell'interpretazione «argomento del predicato», i contenuti asseriti non sono in questo caso diversi da quelli che sarebbero identificati da un'interpretazione contestualistica del presunto disaccordo senza errore; tuttavia, è diverso il modo in cui quei contenuti sono determinati. Quello che l'interpretazione «argomento del predicato» tratta come un argomento implicito del predicato (reso esplicito quando l'asserzione viene riferita) è invece trattato dall'interpretazione contestualistica come valore di un parametro contestuale.

La differenza non è priva di rilievo, per la seguente ragione. Se è corretto riferire l'asserzione (1) di Aldo con «Per Aldo il cavolo coreano è squisito», allora — ovviamente — Aldo è l'unico secondo argomento possibile del predicato «è squisito». Nell'interpretazione contestualistica, invece, che il parametro contestuale sia saturato da Aldo è soltanto l'interpretazione più comune e naturale: in linea di principio, il parametro contestuale potrebbe

essere interpretato diversamente. Aldo avrebbe potuto voler dire che il cavolo coreano è squisito per tutti, o per qualsiasi persona sana di mente, o anche — come vedremo — per un determinato individuo, diverso da Aldo stesso, che il contesto rende pertinente.

Tuttavia, questa differenza è irrilevante dal punto di vista del relativista moderato. Nella maggior parte di queste interpretazioni, e in tutte quelle più comuni e naturali, i dialoghi del tipo di (1)–(2) risultano comunque non essere casi di disaccordo, e quindi, *a fortiori*, non sono casi di disaccordo senza errore. Per il relativista moderato, l'interpretazione «argomento del predicato» è altrettanto inaccettabile dell'interpretazione in cui «Per *t*» è un operatore enunciativo.

9. Riassumiamo. Data l'ambiguità di «Per *t*» nei contesti della forma «Per *t*, *t'* è P», il relativismo moderato nella versione di Max Kölbel risulta insostenibile: nell'interpretazione in cui «Per *t*» è un operatore enunciativo, con la semantica che gli è assegnata da Kölbel, il relativismo non può che essere universale e quindi estremo e non moderato; nell'interpretazione in cui «Per *t*» indica un argomento del predicato, il disaccordo senza errore svanisce, e con esso il relativismo moderato. Dunque la semantica di Kölbel è incompatibile con il relativismo moderato. Avevamo considerato la semantica di Kölbel come un modo indiretto di gettar luce sulla nozione di proposizione vera *per*, o *a*, un parametro (ulteriore rispetto al parametro «mondo possibile»): risulta ora che la proposta è incompatibile o con la restrizione del relativismo a certe classi di proposizioni (che definisce il relativismo moderato), o con il disaccordo senza errore (che motiva il relativismo moderato, e a cui esso è impegnato). Quindi un relativista moderato non dovrebbe accettare la semantica di Kölbel per la verità relativa; dunque, il problema del senso della nozione stessa di verità relativa resta aperto.

Come si è fatto notare di volta in volta, l'argomentazione dipende dall'assunzione che le asserzioni del tipo di (1) e (2) siano correttamente riferite da enunciati della forma «Per *t*, *t'* è P» (dove *t* designa il soggetto che compie l'asserzione). Se in alcuni casi, o addirittura in tutti i casi, non fosse così, non si potrebbe dare per scontato che l'ambiguità di «Per *t*» si rifletta sulle asserzioni pertinenti: per esempio non si potrebbe far vedere che, nell'interpretazione in cui «Per Aldo» indica un argomento del predicato, il contenuto asserito da Aldo è che il cavolo coreano è squisito per lui. Ora, alcuni relativisti ci hanno dato motivo di dubitare che i *reports* della forma «Per *t*, *t'* è P» siano sempre corretti. Per esempio, Lasersohn (2005) ha osservato che nel contesto di certe conversazioni il valore inteso del parametro relativistico ulteriore (che Lasersohn chiama «giudice») può non coincidere col soggetto dell'as-

serzione. Consideriamo il seguente dialogo, a proposito di un bambino che è appena stato al parco giochi:

(9) (Aldo) A Pippo sono piaciute le giostre?

(10) (Bea) Be', la giostra dei cavalli era divertente, ma l'ottovolante faceva un po' troppa paura.

Qui la lettura intesa di (10) è che la giostra dei cavalli era divertente *per Pippo*, il bambino, non per Bea che asserisce (10). Non sarebbe corretto riferire l'asserzione (10) di Bea con

(11) Per Bea la giostra dei cavalli era divertente, ma l'otto volante faceva un po' troppa paura,

se «Per Bea» è letto come argomento del predicato. Invece nella lettura in cui «Per Bea» è un operatore enunciativo il *report* (11) sarebbe sì fuorviante, ma a rigore non scorretto; solo se la semantica di (11) fosse quella di (★) (Kölbel) il *report* sarebbe scorretto, dato che sarebbe vero solo se fosse vero «a» Bea che la giostra dei cavalli era divertente; ma non è questa l'interpretazione intesa (l'interpretazione intesa è che, a parere di Bea, è vero «a» Pippo che la giostra dei cavalli era divertente).

Un altro esempio: Recanati (2007) pensa che l'asserzione (12) di Aldo

(12) (Aldo) Il dipinto è bellissimo

significhi che il dipinto è bellissimo *relativamente agli standard della comunità quali dovrebbero essere*. Se è così, allora riferire l'asserzione di Aldo con

(13) Per Aldo il dipinto è bellissimo

sarebbe ancora una volta scorretto, se «Per Aldo» è interpretato secondo la semantica (★). Infatti secondo (★) (13) è vero se e solo se <Il dipinto è bellissimo> è vero «a» Aldo, o per gli standard di Aldo; ma, nell'interpretazione di Recanati, gli standard che contano non sono quelli di Aldo, bensì gli standard della comunità quali dovrebbero essere.

Quindi, nell'interpretazione della verità relativa suggerita da Recanati, o i *reports* della forma «Per  $t$ ,  $t'$  è P» non sono corretti o non devono essere interpretati nei termini della semantica di Kölbel; Lasersohn, dal canto suo, propone degli esempi in cui quei *reports* non possono avere la lettura «argomento del predicato», mentre nella lettura «operatore enunciativo» non

possono essere interpretati alla maniera di Kölbel. In nessun caso è del tutto escluso che i *reports* della forma «Per  $t$ ,  $t'$  è  $P$ » siano corretti. Quel che si evidenzia, nel caso di Lasersohn come in quello di Recanati, è che i *reports* non sono corretti se «Per  $t$ » è analizzato come nella semantica di Kölbel.

Non abbiamo dunque incontrato ragioni perentorie per escludere che i *reports* della forma «Per  $t$ » (dove  $t$  designa il soggetto che compie l'asserzione) siano essenzialmente corretti in tutti i casi, anche se in certi casi possono essere fuorvianti. È quello che dovremmo aspettarci: le asserzioni sono espressione delle opinioni di chi le compie, e la costruzione «Per  $t$ ,  $p$ » è il modo standard di riferire le opinioni di una persona ( $t$ ). Non c'è dunque da stupirsi che questa costruzione sia *sempre* accettabile come modo di riportare le asserzioni. Dunque la conclusione che la semantica di Kölbel è incompatibile con il relativismo moderato non è inficiata dagli esempi di Lasersohn e Recanati.

*diego.marconi@unito.it*

## Bibliografia

- BOGHOSSIAN, P., 2006: *Fear of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press [tr. it. Carocci, Roma 2006].
- CAPPELEN, H., & HAWTHORNE, J., 2009: *Relativism and Monadic Truth*, Oxford, Oxford University Press.
- KANT, I., 1790: *Kritik der Urteilkraft* [tr.it. UTET, Torino 1993].
- KÖLBEL, M., 2002: *Truth Without Objectivity*, London and New York, Routledge.
- KÖLBEL, M., 2009: *The Evidence for Relativism*, «Synthese», 166, pp. 375–95.
- LASERSOHN, P., 2005: *Context Dependence, Disagreement and Predicates of Personal Taste*, «Linguistics and Philosophy», 28, pp. 643–86.
- LÓPEZ de SÀ, D., 2008: *Presuppositions of Commonality: An Indexical Relativist Account of Disagreement*, in M. Garcia–Carpintero, M. Kölbel (Eds.), *Relative Truth*, Oxford, Oxford University Press, pp. 297–310.
- MACFARLANE, J., 2005: *Making Sense of Relative Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 105, pp. 321–39.
- MARCONI, D., 2007: «*Vero per*», in L. Ruggiu, F. Mora (a cura di), *Identità differenze conflitti*, Mimesis, Milano 2007, pp. 167–79.
- MARCONI, D., 2010: *Easy Points on Relative Truth*, in corso di pubblicazione.
- RECANATI, F., 2007: *Perspectival Thought: A Plea for Moderate Relativism*, Oxford, Oxford University Press.
- RICHARD, M., 2008: *When Truth Gives Out*, Oxford, Oxford University Press.
- STANLEY, J., 2005: *Knowledge and Practical Interests*, Oxford, Clarendon Press.
- WRIGHT, C., 2008: *Relativism about Truth Itself: Haphazard Thoughts about the Very Idea*, in M. Garcia–Carpintero, M. Kölbel (Eds.), *Relative Truth*, Oxford, Oxford University Press, pp. 157–85.



---

# Quante verità? Relativismo e contraddizione

FRANCA D'AGOSTINI  
Università di Torino (Politecnico)

---

**ABSTRACT:** Truth-relativism consists in admitting that there are 'many truths', but the question is: *how many*? In fact, the answer is: *only two*. Relevant plurality in public confrontations does emerge when there is a *conflict*, to say: some of the alleged truths are incompatible (mutually exclusive and jointly exhaustive). In this perspective, the problem of relative truth becomes the problem of *contradiction*: is it possible to accept «true contradictions»? The answer has always been controversial, and dialetheism nowadays is the most well-known philosophical logic that admits the reality (effectiveness) of contradictions. If relativistic tolerance consists in accepting incompatible beliefs, then *tolerantists* should assume that acceptance does not involve truth (so they cannot be truth-relativist), or else they must be rather *dialetheists*. I argue in favour of this drift, showing first that in any kind of intellectual conflict (even in normative conflicts) realistic truth is involved; then briefly examining dialetheist theory of contradiction, and stressing that 'true' (effective) contradictions are *rare*, and usually regard political-social conflicts only in derivate way.

KEYWORDS: relativism, truth, dialetheism, paradox.

## 1. Dal pluralismo al relativismo

Il relativismo, inteso genericamente come teoria dell'accettabilità simultanea di verità diverse<sup>1</sup>, è basato su una semplice evidenza: «il fatto del pluralismo», ossia il fatto che le persone sostengono tesi diverse su uno stesso

<sup>1</sup> Qui e nel seguito intendo truth-relativism, relativismo riguardo alla verità (realistica). C'è chi sostiene che il relativismo non ha propriamente a che fare con la verità, e tra le migliori teorie che difendono questa tesi va citato Richard (2008). Come mostrerò nel seguito, però, ritengo che ogni relativismo sia T-relativism, e la distinzione può forse essere utile, ma solo se si tiene conto di una nozione di verità che è in definitiva artificiosa e fuorviante. Ho dato conto della questione, e delle discussioni in merito (su cui cfr. anche McFarlane 2005 e 2007), in D'Agostini, in corso di pubblicazione.

argomento<sup>2</sup>, non è soltanto la base della politica democratica (la sua ragione, e il principio che regola la sua procedura)<sup>3</sup>, è anche la base di tutta la filosofia politica generalmente intesa, ossia delle nostre riflessioni sulla giustizia, o sul potere, o sull'agire pubblico (a seconda di quale filosofia politica si favorisca). Dunque banalmente: l'evidenza delle molte (pretese di) verità richiama la posizione epistemica detta «relativismo», ed eventualmente la posizione etica detta «tolleranza», e la prassi politica o l'atteggiamento detto genericamente «democratico».

Su questo quadro, così semplicemente delineato, e su cui convergono tutti i teorici della democrazia, vanno però inserite due altrettanto ovvie precisazioni, che rischiano di modificare in modo sostanziale il quadro stesso.

## **2. Tollerare il falso?**

La prima precisazione è che se tra le diverse posizioni in conflitto una o più risultassero false o ingiuste (contrarie al bene individuale e pubblico) sarebbe insensato tenerne conto. Si usa dire che la tolleranza si ferma davanti alla violazione di principi (moralì o di altro tipo) «non negoziabili». Alcuni si spingono a sostenere che non esistono principi di questo genere, e dunque un vero democratico difende la legittimità di (ascoltare e accettare) posizioni che non soltanto non condivide, ma che giudica addirittura ingiuste, o lesive del bene pubblico. Da un punto di vista «procedurale» un democratico si limita a non accettare le posizioni anti-democratiche, che cioè investono e violano la procedura con cui si decide e con cui si promuovono la giustizia e il bene collettivo. In realtà questa è una posizione discutibile<sup>4</sup>, per diverse ragioni. Una di queste consiste nel fatto che salvare una procedura indifferente ai contenuti è quasi impossibile (prima o poi comparirà qualche contenuto esplosivo rispetto alla procedura, che non potrà essere tolto di mezzo, o la procedura stessa eliminerà per ragioni di principio contenuti invece capaci di salvaguardarla meglio di altri). Per di più, in contesti propriamente politici un simile atteggiamento è rischiosissimo: il fatto che un provvedimento insensato e ingiusto sia stato votato democraticamente, a maggioranza, non lo rende meno insensato e ingiusto. È questo il cosiddetto dilemma della democrazia<sup>5</sup>, la cui esemplificazione più nota e paradigmatica è il fenomeno del nazismo: Hitler fu votato dal parlamento tedesco, il suo governo e dunque la sua follia

<sup>2</sup> Cfr. Veca 2005.

<sup>3</sup> La definizione di «democrazia» che oggi si favorisce è come ricorda A. Sen (2009) «governo per mezzo del dibattito».

<sup>4</sup> Cfr. le obiezioni di Marconi 2007, che sono però leggermente diverse dalle mie.

<sup>5</sup> Cfr. D'Agostini 2009: 92.

erano perfettamente legittimati.

Ma la questione del *limite* delle «molte verità» (ossia quali tesi o tipi di tesi la nostra tolleranza non accetterà?) non è solo una questione *morale*. Se non altro, perché se esistono principi (moralì, pratici, politici, ecc.) «non negoziabili» è perché la loro negazione semplicemente non è vera, e se risultasse che invece lo è o può esserlo dovrebbero essere negoziati senz'altro. Direi piuttosto: la questione è solo derivatamente morale, ma *in primis* è epistemica. Tenderei a favorire una posizione realistica circa la normatività<sup>6</sup>, nel senso che anche le questioni morali in quanto e quando mettono in gioco l'accettabilità razionale di un certo comportamento o provvedimento sono questioni «aletiche», ossia coinvolgono la verità realistica: «come le cose stanno». Dunque anche una controversia detta normativa ha alle sue basi una questione di verità fattuale. Per esempio: «la pena di morte è ingiusta» è un giudizio che può essere vero o falso, in quanto la sua accettabilità si basa su fatti, di vario tipo. Ma di ciò si parlerà meglio più avanti (§ 5).

Comunque sia, anche non presupponendo tale posizione, è ovvio che accettare una posizione falsa in un contesto discussivo democratico è insensato. La tolleranza in altri termini recede di fronte alla verità, e più precisamente di fronte all'evidenza del falso. (Questo è solo uno dei tipici casi che confermano l'inaggrabilità elenctica, ossia per via negativa, confutativa, della verità: si può prescindere dalla verità quasi sempre, e sostituirvi una moderata accettabilità razionale, ma non quando è in questione l'accettabilità del falso).

L'obiezione del tollerantista a questo punto prende due vie. La prima è la via nichilista: non c'è mai evidenza del falso. In questo modo l'eventualità del vero e falso oggettivi è eliminata, e il nichilista ci dice: non c'è una verità vera e propria, o una vera e propria falsità di fronte a cui debba recedere la tolleranza<sup>7</sup>. Ma in questo modo evidentemente, oltre a cadere nel celebre argomento confutatorio di cui Aristotele dà ampia esemplificazione nel IV libro della *Metafisica*, il tollerantista nichilista si troverà a dover accettare democraticamente qualsiasi palese falsità, con conseguenze disastrose.

La seconda via del tollerantista è quella classica, già nota agli scettici antichi, e consiste nel dire che non si tollera il falso decisamente tale, ma piuttosto

<sup>6</sup> Il termine «realismo» in riferimento alla questione della natura della normatività è anche inteso come esistenza dell'oggetto norma, ma non è questa l'accezione a cui mi riferisco: sul tema cfr. Wedgwood 2007.

<sup>7</sup> In verità io credo che il nichilismo stia nascosto in qualsiasi posizione scettica «non filosofica» (nel senso definito da Hegel nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*), sia essa moderata o meno. Dunque la provocazione di Vattimo (2009) non è l'espressione di una posizione isolata, in definitiva: solo l'esplicita e radicale accettazione di ciò che viene sostenuto da molti, per lo più in modo implicito.

quel mezzo vero o quasi falso che è proprio appunto delle tesi controverse. Naturalmente qui si pone la questione cardine: quali sono le tesi controverse? Chi le individua, e come? La cernita è estremamente difficile per ovvie ragioni, e anzitutto perché è anch'essa o può essere oggetto di controversia. Più in generale, lo scetticismo moderato rischia facilmente di tradursi in un inutile gioco accademico, che resta sospeso tra la Scilla dell'irrelevanza e la Cariddi dell'autocontraddizione, ossia tra la massima prudenziale in fondo non necessaria: «siate gentili e rispettosi degli altri»; e la norma suicida: «tollerate l'intollerante». Ma in definitiva accettare il tollerantismo moderato (non globale) significa arrivare a un punto critico, che è il seguente: possiamo accettare, su un dato argomento, che  $p$  sia vera, ma sia anche vera non- $p$  (dove  $p$  indica una tesi-proposizione)? Con ciò appare la seconda circostanza, che scompiglia il quadro irenico del relativista tollerante, facendo diventare quest'ultimo un nemico della pace, contro ogni sua buona intenzione.

### 3. Quante verità, esattamente?

«Esistono molte specie di occhi, e di conseguenza molte verità, dunque nessuna verità» è il celebre detto di Nietzsche che in estrema sintesi illustra il passaggio dal soggettivismo al pluralismo, e da questo al nichilismo. Dall'eccesso al niente, dalla troppa verità a nessuna verità. In effetti gli antichi sapevano bene che il problema del vero non sta nel fatto che non c'è verità, ma nel fatto che ce n'è troppa, e non riusciamo a distinguere quella davvero vera da quella che non lo è, perché tutti sembrano avere ragione.

L'antico sistema dei tropi scettici, l'arma più decisiva contro la verità, incominciava precisamente — in tutte le sue varie versioni — dal tropo (la forma confutativa) della *pluralità*. Ci sembra che  $p$ , ma qualcuno sostiene che non è così, e noi stessi sosteniamo cose diverse, nei diversi contesti, e in base a diversi punti di vista, ecc. Di qui inizia tutto il problema, perché allora dovremo *giustificare* la nostra tesi  $p$  contro chi sostiene qualcosa di diverso (o dovremo giustificarla a noi stessi), e per farlo dovremo formulare altre tesi  $q$ ,  $r$ ,  $s$ , le quali a loro volta dovranno essere giustificate, e così via all'infinito. Eccoci dunque al secondo tropo: il *regressus ad infinitum*. Se poi il regresso si ferma, allora ciò avviene perché non so o non voglio dare giustificazione per una certa tesi  $q$  che giustifica regressivamente  $p$ , dunque ci si ferma per asserzione dogmatica, non giustificata, oppure perché sto ragionando in modo circolare, e  $q$  serve per giustificare qualche  $r$ , ma  $q$  non è giustificata da altro che da  $r$  stessa. È questo il terzo tropo, il circolo, o *diallele* scettico.

Hans Albert negli anni Sessanta usò il trilemma scettico per giustificare

il razionalismo critico. Prima di lui Hegel aveva trovato nei «tropi» degli scettici il segreto e il nucleo della dialettica come metodica universale<sup>8</sup>. In questo modo in effetti, notava Hegel, gli scettici hanno fatto esattamente il contrario di quel che speravano di fare, hanno cioè portato insostituibili e fondamentali risorse alla pratica della verità filosoficamente considerata, ben lungi dall'averla tolta di mezzo. Infatti hanno semplicemente mostrato che le nostre pratiche argomentative, sotto la spinta della scepsti, seguono vie obbligate, appunto: la pluralità, il regresso, la circolarità, e c'è dunque una logica oggettiva della verità, un modo in cui dobbiamo lavorare se vogliamo tenere conto di come funziona la verità nell'uso del discorso e del pensiero.

Quello che qui interessa però è che tutto il problema sta nel pluralismo, nelle molte verità. Non c'è occasione né bisogno di regresso, né di circolo, se siamo d'accordo, e se la verità da me individuata è da te riconosciuta. Invece, l'uno e l'altro emergono come forze distruttive nel momento in cui inizia il gioco del confronto di opinioni. Ma non soltanto.

Il fenomenismo, la tesi secondo cui ciò che afferriamo della realtà è solo fenomeno, cioè realtà-per-noi, e non è mai realtà in sé, sembra essere il vero inizio del regresso e del circolo. In effetti Kant proprio sulla base di questa distinzione individua anzitutto il regresso della verità. Scrive nelle lezioni di *Logica*: «La verità, si dice, consiste nell'accordo della conoscenza con l'oggetto. Secondo questa definizione meramente nominale, la mia conoscenza, per valere come vera, deve dunque accordarsi con l'oggetto. Ma io non posso in alcun modo confrontare l'oggetto con la mia conoscenza in altro modo che *conoscendolo*»<sup>9</sup>. Individua quindi il relativo circolo: «è proprio questo difetto che è stato rimproverato ai logici da parte degli scettici: essi rimarcavano che con quella definizione della verità succede come quando qualcuno fa una deposizione di fronte a un tribunale e, facendola, si appella a un testimone che nessuno conosce, ma che si renderebbe credibile affermando che colui che l'ha invocato è un uomo onesto»<sup>10</sup>. Ma a ben guardare, da dove nasce l'evidenza fenomenista? Sembra ovvio rispondere: dalla pluralità, dal fatto che «io vedo una fragola nel fogliame verde», come dice Frege (1918), e tu non la vedi, e a quel punto, l'esistenza della fragola diventa incerta, e la realtà «in sé» si separa dalla realtà «per me» o «per noi».

Dunque in definitiva ogni problema relativo alla nozione di verità (e di realtà) sembra derivare dalla pluralità (intersoggettiva, ma anche intra-soggettiva) di opinioni, dal «fatto del pluralismo», evidenza-base della politica democratica. Eppure, se questo è vero, e se ci sono molte verità, ciò che bisogna chiedersi è: *quante?* Quante sono? Se ci sono molte tesi p, q, r, s, ecc. su un dato tema,

<sup>8</sup> Cfr. Verra 1992: 76–78.

<sup>9</sup> Kant 1800: 43.

<sup>10</sup> *Ibid.*

quante sono? Se ci riflettiamo, la risposta è in fondo abbastanza semplice: *due*.

#### 4. Solo due: dal disaccordo alla contraddizione

Non è realmente problematico il fatto che vi siano opinioni diverse su uno stesso argomento. Io guardo la questione da un certo punto di vista, tu da un altro, e insieme ne abbiamo una visione completa. Nel suo recente *The Idea of Justice* Amartya Sen (2009) elenca le opportunità di una discussione orientata in senso pluralistico, e individua due dati di base. Il primo è che «l'interdipendenza» delle scelte economico-sociali e politiche ci dice che tenere conto della situazione e delle esigenze di qualcun altro può costituire un vantaggio (a lungo o a breve termine) per le mie stesse esigenze e situazioni. Il secondo è che gli errori dovuti a ciò che si può chiamare «illusione posizionale» possono essere facilmente visti ed evitati solo nella considerazione delle posizioni altrui<sup>11</sup>. Non c'è niente di male dunque e anzi molto di bene nella pluralità: l'ascolto delle opinioni altrui avvantaggia la visione di insieme; la considerazione delle esigenze degli altri mette al riparo dall'erronea sopravvalutazione delle proprie esigenze.

La buona pluralità si rende particolarmente evidente in un'ottica metodologica. Il pluralismo metodologico nella scienza è una fondamentale garanzia di scientificità: se imponessi un metodo unico alle scienze e ai programmi di ricerca, una grande quantità di risultati dovrebbero essere ignorati. Non soltanto: un pluralismo metodologico riconosciuto mette al riparo da controversie inutili avviando il confronto dei diversi risultati. Questo è un ritratto ideale della comunità scientifica, ma in fondo non molto lontano da quanto di fatto avviene, o si cerca di far avvenire, specie nell'ambito delle scienze mediche. Ma è evidente che fino a questo punto la pluralità è solo lo strumento attraverso il quale ci si accosta a una certa realtà. Qui non è tanto in gioco la pluralità di verità, quanto piuttosto i diversi modi di accesso a una verità/realtà che si suppone unica.

Una pluralità metodologica convergente, ossia: molti metodi per risultati unici, o tali da contribuire a una visione d'insieme, non è un serio problema, né richiede alcun tipo speciale di relativismo o tolleranza. Una pluralità metodologica divergente ossia: diversi metodi che ottengono diversi risultati, non è ancora di per sé un problema, che richieda tolleranze di qualche tipo; i diversi risultati infatti possono essere in disaccordo solo *prima facie*, ed è in questo caso che una forma preliminare di tolleranza risulta razionale.

Non soltanto: anche quando a confrontarsi non sono singole credenze, ma sistemi di credenze, ci sono molte risorse a disposizione, per esempio

<sup>11</sup> Sen 2009: 406–11 e 179.

l'*overlapping consensus*, di John Rawls, base di una ragionevole cooperazione sociale, o il «trascendimento interno» di Jürgen Habermas, procedura caratteristica delle società multiculturali.

Invece, quel che rende la pluralità autentica pluralità, e dunque tale da costituire un problema per la conoscenza e la vita associata (e insieme una circostanza rilevante per il pensiero filosofico), è il conflitto, ossia l'eventualità che le tesi p, q, r, sostenute in relazione a un certo evento, si rivelino a due a due in contrasto. Il pluralismo è un problema, e in definitiva un dato interessante, quando c'è inconsistenza: c'è una tesi accettabile p, tale che se p è vera un'altra tesi che fa parte del gruppo delle verità accettate risulterebbe inaccettabile in quanto falsa, e le due tesi non possono essere rifiutate entrambe.

Il passaggio dal *disagreement* alla contraddizione è in qualche modo già chiaramente avvertibile nelle discussioni attuali sul relativismo, ma l'evidenza della connessione tra tolleranza relativistica e accettazione della contraddizione è ancora in discussione, anche e soprattutto perché c'è sempre il dubbio che i disaccordi siano per lo più questioni di gusto, mentalità, culture, parametri, punti di vista, e dunque non riguardino propriamente la verità<sup>12</sup>. È necessario allora guardare la questione più da vicino, e tenere conto dei tipi di disaccordo che risultano effettivamente rilevanti.

Procedendo in modo elementare, se due persone guardano un oggetto, probabilmente notano aspetti diversi. Ma il confronto tra le proposizioni che esprimono le loro differenti visioni potrebbe non essere affatto problematico, anzi, come ricorda Sen, ci si confronta, e si trova la verità completa sull'oggetto in questione. Ecco il paradiso del tollerantista: la vera e completa verità ottenuta non a partire dalla scepsi, dalla ricerca, ma a partire dall'ascolto e dal confronto. Però relativismo e tolleranza definiscono solo l'atteggiamento preliminare che lascia aperte le condizioni della pace, e della ricerca pubblica di verità.

Quando due persone sono in disaccordo, la politica della razionalità (senza bisogno di specificarla come «tollerante») consiste nel risolvere il conflitto, e ciò si può fare in tre semplici modi: riconoscendo che entrambi i contendenti hanno torto, o che ha in verità ragione solo uno dei due, oppure scoprendo che hanno ragione entrambi, ma in base a parametri diversi, che hanno valore contestualmente diverso. Ovviamente tutte queste vie sono praticabili se e solo se si ascoltano e si valutano le ragioni diverse. Se allora il relativismo tollerante è ascolto preliminare delle ragioni, in attesa di trovare soluzioni, ogni comune espressione di razionalità, ogni ricerca di verità e/o

<sup>12</sup> Cfr. Richard 2008.

di accettabilità razionale dovrebbe muoversi in questo modo. Se d'altra parte tolleranza significa capacità di rivedere verità pubbliche acquisite sulla base dell'ascolto di altre verità, provenienti da ragioni diverse (ciò su cui particolarmente insiste Sen 2009) allora si tratta semplicemente della *regola di rivedibilità*, caratteristica del ragionamento scientifico in regimi di incertezza<sup>13</sup>.

Immaginiamo invece una disputa classica e giudicata irriducibile. Io dico «la finestra è aperta: si gela», tu dici: «la finestra è aperta: si respira». È chiaro che siamo d'accordo sulla descrizione dei fatti: le cose stanno così, per entrambi; la finestra è aperta: non v'è dubbio. Tuttavia evidentemente non andiamo d'accordo, su altre questioni. Si dice che in questi casi la divergenza è di *valutazione*, o *atteggiamento*: per te la finestra aperta è una buona cosa, e per me non lo è affatto. Ma non è propriamente così. È abbastanza ovvio che se dico «si gela» è perché registro certe reazioni termiche del mio corpo, e dico dunque una verità *de re*, anche se è un *de re* che riguarda il mio corpo. (Certo, potrei mentire, e non avere affatto freddo, ma per esempio aver voglia di contraddirti per il puro amore della disputa... ma questo è un caso limite, che non consideriamo e che in ogni caso coinvolge qualche elemento di verità). Dunque possiamo dire che anche in questo caso la divergenza riguarda comunque dati di fatto o stati di cose, e dunque abbiamo verità in senso realistico: la formula oggettiva «si gela» equivale a «io ho freddo, e le cose stanno proprio così».

Non siamo di fronte alle prospettive convergenti, a due (o più) persone che guardano un oggetto da vari punti di vista, e insieme ci danno un quadro dell'oggetto complessivo e più o meno completo. Siamo proprio di fronte a due fatti distinti, in cui è coinvolto uno stesso oggetto–evento, la finestra aperta: il freddo del mio corpo, e il caldo del tuo. Però si possono notare due questioni interessanti. La prima è che c'è anche la posizione neutra, il né caldo né freddo. Introduciamo allora una terza persona, che non ha né caldo né freddo, e questa persona potrebbe dare torto a entrambi, ma in definitiva nel fare così darebbe ragione a entrambi, da vero tollerantista–relativista, dicendo: per me la cosa è indifferente. La seconda e più importante questione è che si *può ignorare totalmente il problema*. Io allora me ne vado, e ti lascio la tua finestra aperta, o mi adatto ad aver freddo. Oppure te ne vai tu, o ti adatti tu ad aver caldo<sup>14</sup>.

È chiaro però che il conflitto vero emerge, e mette davvero in questione il «relativismo», la «tolleranza», il «confronto democratico», e tutto il resto, in una situazione successiva. Esattamente: *quando io sostengo che dobbiamo chiudere*

<sup>13</sup> Una facile e intelligente presentazione della materia si trova in Frixione 2007.

<sup>14</sup> Il tollerantista neutrale qui svolge il ruolo del cosiddetto «tiranno», ossia quello che decide davvero, in base al principio democratico della maggioranza.

la finestra, e tu sostieni che no, dobbiamo tenerla aperta. Allora sorge la situazione critica. Notiamo che la finestra non può essere *aperta e chiusa* nello stesso tempo, e neppure può essere *né aperta né chiusa*, dunque non vale la posizione indifferentista, e neppure vale quella tollerantista. I «fatti» in contrasto a questo punto non sono propriamente caldo e freddo, che sono *contrari ma non contraddittori* e per cui varrebbe la posizione del terzo neutrale, e per giunta sono *vaghi*, per cui c'è un più caldo e un meno caldo (per cui potrebbe funzionare un calcolo comparativo dei parametri). Piuttosto, sono «finestra aperta» e «finestra chiusa», che sono appunto circostanze mutuamente esclusive e congiuntamente esaustive: non possono darsi insieme, e almeno una delle due deve darsi<sup>15</sup>. Lì si annida allora la contraddizione pratica, il dilemma: se si chiude tu soffochi, se si tiene aperto io gelo.

Tuttavia, a questo punto non siamo ancora al vero conflitto<sup>16</sup>. Abbiamo infatti *disagreement*, disaccordo, ma non possiamo ancora propriamente attivare una valutazione tollerantista completa. Occorre invece, come i teorici del pluralismo hanno più volte mostrato, passare a un ulteriore livello di analisi. Il livello interessante e realmente conflittuale è quello relativo al fatto che io potrei dire per esempio:

(1) «Bisogna chiudere, perché questa è casa mia, e si fa quel che io voglio»,

oppure tu potresti dire:

(2) «Bisogna lasciare aperto, perché io sono più forte di te, e se chiudi vai incontro a guai».

Nel caso (1), tu potresti obiettare: «No, il fatto di essere padrona di casa non ti dà alcun diritto speciale» e io nel caso (2) obietterei alla tua minaccia: «No, questo è un argomento *ad baculum*, e non posso accettarlo», e così via... Naturalmente, uno dei due potrebbe cedere di fronte alla questione «di principio».

Potremmo anche dire, in alternativa a (1) e (2):

(1-a) «Bisogna chiudere, perché con questo freddo potremmo ammalarci».

(2-a) «Bisogna lasciare aperto, perché l'aria chiusa e soffocante fa male alla salute».

In (1), in (2), in (1-a) e in (2-a) sono in gioco «principi», come forza,

<sup>15</sup> Lascio da parte l'obiezione per cui la finestra potrebbe essere «socchiusa», perché irrilevante.

<sup>16</sup> Ho cercato di spiegare questo punto nella mia analisi dei dilemmi: cfr. D'Agostini 2009, cap. 8.

privilegio, bene comune. Abbiamo comunque esclusione ed esaustione, esattamente come per «aperto/chiuso», ma forse, come molti sostengono, non si tratta propriamente di «verità», dunque il contrasto non sarebbe leggibile in termini di «contraddizione».

Ci spostiamo qui sulla questione di fondo, a cui ho già accennato (§ 1). Le proposizioni che esprimono principi o valori orientativi (privilegi, forza, ragioni pratiche, morali, economiche, ecc.) *sono* vere o false? Ciò equivale a chiedersi: la mutua esclusione e la congiunta esaustione di principi o norme è leggibile in termini di verità (realistica), per cui varrebbero le regole di non contraddizione e del terzo escluso? Le opinioni divergono, si tratta infatti di una questione particolarmente frequentata nella filosofia contemporanea<sup>17</sup> (specie in contesti in cui prevale qualche forma di realismo empiristico: in altri contesti sembra meno rilevante). Ma ora vorrei provare a mostrare in quale misura la verità, il «così stanno le cose», sia presente nella controversia, se possibile in modo ancora più evidente di quanto avvenisse quando si parlava semplicemente di freddo e caldo.

Il conflitto di cui stiamo parlando non riguarda i fatti nudi e crudi (se esistono fatti di questo tipo), per intendersi: finestra aperta–chiusa, mio freddo–tuo caldo. Non riguarda neppure le azioni collegate a questi fatti: chiudere la finestra–lasciarla aperta. Qualcuno potrebbe dire che il conflitto si stabilisce tra le *norme direttive* che guidano un'azione o l'altra, espresse con: «lasciamo aperto!» e «chiudiamo!» Ora è ben noto che formulazioni come ingiunzioni, richieste, preghiere non sono propriamente *truthbearers*, ossia cose che possano essere vere o false. Lo sono invece e solo gli enunciati dichiarativi, e i loro contenuti, le proposizioni (e anche derivatamente le asserzioni, le credenze, ecc.). La prima obiezione plausibile è che per ogni «chiudi quella finestra!» c'è un «devi chiudere quella finestra» che ha forma dichiarativa: posso sempre dire, no non è *vero* che *devo* chiuderla. Ma questo non scoraggia i sostenitori della normatività senza verità, i quali ci dicono che il «devi» esprime comunque il riferimento a circostanze non fattuali, irriducibili al «come stanno le cose». Dunque quando dico «non è *vero* che *devo* chiuderla» sto implicando la verità, ma non la verità realistica, perché non starei riferendomi al fatto che le cose stanno così.

Ma a ben guardare, se la ricostruzione tentata è esatta, questo è solo e ancora un passaggio intermedio. La cosiddetta «normatività» intesa come categoria ontologica (un modo d'essere) o lessicale (un modo di parlare) o pratica (un modo di agire verbalmente), in ogni caso priva di implicazioni «aletiche» (di vero–o–falso), è solo una fase transitoria (o meglio un passaggio

<sup>17</sup> Cfr. per il dibattito recente Wedgwood 2007.

nella nostra analisi del conflitto). Invece, il punto interessante è che, come abbiamo visto, quando io dico (1) faccio valere la norma del privilegio, e quando tu dici (2) fai valere la norma della forza; oppure, nei casi (1-a) e (2-a) facciamo valere entrambi il principio del bene comune, anche se con opinioni diverse su quale sia questo bene (o con maggiore o minore «falsa coscienza» nel farlo valere). È a questo punto che il conflitto, con le sue stratificazioni successive, diventa (o sembra diventare) irriducibile, e abbiamo allora le due (solo due) verità. E a questo punto si deve parlare senz'altro di verità realistica perché in ogni caso abbiamo fatti circostanziati a cui appellarci. Nei casi (1-a) e (2-a) la questione riguarda certamente diverse interpretazioni del bene comune<sup>18</sup>, ma questa interpretazione è certo legata ad attualità, inequivocabilmente: i benefici peraltro riscontrabili empiricamente, del freddo e del caldo sui corpi umani. Nei casi (1) e (2) sono visibilmente in questione il fatto della mia proprietà, e il diritto parzialmente codificato che ne deriva; il fatto della tua forza, e il diritto non codificato che ne deriva. Ma vediamo che questi diritti poggiano su stati di cose, e anche le giustificazioni che ne diamo poggiano su stati di cose<sup>19</sup>. Il vero consiste nel rilevare se questi fatti o stati o eventi sussistano o no.

Ci si può allora adattare a dire che tanto nel conflitto (1) o (2), quanto nel conflitto (1-a) o (2-a) il punto in questione è che le due posizioni sono esclusive—esaustive. Se è vera l'una, l'altra deve essere falsa (si escludono a vicenda), e se una non è vera, l'altra non può essere falsa (non c'è terzo). Emerge allora la verità intesa classicamente, in base alle regole di non contraddizione (che è semplicemente la mutua esclusione dei predicati «vero» e «falso») e del terzo escluso (che è semplicemente la congiunta esaustione di vero e falso). Se assumiamo relativisticamente che siano accettabili entrambe le posizioni, dobbiamo dire che i dati presentati all'interno dell'una e dell'al-

<sup>18</sup> Vattimo (2009) obietterebbe: si tratta di interpretazione e non verità. Ma non capisco perché l'interpretazione che è in definitiva un modo di accesso o avvicinamento alla realtà (testuale, culturale, fattuale ecc.) dovrebbe essere in antagonismo alla verità: anzi, per l'ermeneutica è il principale modo di avvicinamento all'essere di cui disponiamo, e pertanto il risultato dell'interpretazione è la migliore verità «realistica» di cui possiamo disporre, nella scienza come nella politica o nei fatti umani. Ma convergo che forse questa è una visione dell'ermeneutica che si allontana dal ritratto che dell'ermeneutica dà Vattimo.

<sup>19</sup> Naturalmente, ciò non ha nulla a che vedere con la posizione neo—postmodernista (o post—postmodernista) secondo cui ogni essere e dato sociale sarebbe riducibile alla «traccia», o a qualche «iscrizione». Tesi semplicemente falsa, se traccia o iscrizione si intendono in senso stretto; tesi irrilevante, se per l'uno o l'altro termine si intende qualsiasi «dato» empirico (come intende visibilmente Ferraris 2009). Si noti peraltro che questa tesi, se intesa come tesi ontologica, consiste nel confondere epistemologia (come riscontriamo o confermiamo che qualcosa è vero) e metafisica (che cosa è vero), e in ultimo (come capita a qualsiasi confusione di questo tipo) nel togliere di mezzo la verità, che evidentemente è «oggetto sociale» che non ha traccia, tanto che Colodi per darle corpo visibile dovette inventare il formidabile meccanismo del naso di Pinocchio: ma questa evenienza, che farebbe la soddisfazione estrema dei *traccisti*, se così si può dire, era evidentemente magia.

tra (come costituenti dei diritti avanzati dall'una parte e dall'altra) sono tutti veri, dunque siamo di fronte a una vera contraddizione, ossia una palese violazione della legge di non-contraddizione: le cose stanno in un modo, ma anche in modo opposto.

Ma è pronto il relativista tollerantista ad accettare vere contraddizioni? È pronto per esempio a sostenere che una finestra può essere aperta e chiusa nello stesso tempo, e che si debba chiuderla, ma anche aprirla, che un tizio possa essere morto—e—vivo, o che si possa scendere da un autobus, ma nel momento stesso salirvi? La questione è evidentemente logico—metafisica, nel senso che coinvolge al tempo stesso il modo in cui è fatto (o riteniamo sia fatto: qui la differenza è irrilevante) il mondo, e di conseguenza le regole che governano il nostro ragionare e argomentare in relazione ai vari aspetti del mondo (umani e naturali), e a come dobbiamo agire per migliorarli, o evitare o risolvere i problemi che ne derivano.

## 5. Un esempio: il burqa secondo Martha Nussbaum

Un esempio può forse aiutare a chiarire la questione. In un recente intervento apparso sul «New York Times», e leggibile on line<sup>20</sup>, Martha Nussbaum ha difeso la possibilità delle donne musulmane di indossare il burqa, criticando alcune amministrazioni europee che hanno proposto di vietarne l'uso in luoghi pubblici. Nussbaum sostiene che tutti gli argomenti di chi vieta tale pratica sono sbagliati, e ne esamina e discute cinque. Il primo è — in breve — che nascondere viso e corpo è vietato, per ragioni di sicurezza; il secondo (simile) è: le relazioni tra liberi cittadini, nella sfera pubblica, devono essere improntate a trasparenza e reciprocità. Nussbaum sostiene che in questo caso bisognerebbe anche vietare di coprirsi il viso con sciarpe e passamontagna, nel freddo di Chicago, o allora vietare ai dentisti e chirurghi di indossare le mascherine, o vietare le maschere protettive dei giocatori nel football americano. In realtà il controesempio non funziona molto: il punto non è il coprirsi in sé, se mai il coprirsi per motivi che non sono di ordine *naturale* (protegersi dal freddo o dal rischio di lesioni o infezioni) o *sociale* (coprirsi per evitare di infettare gli altri). Certo, si può sostenere che chi si copre per le proprie credenze religiose va rispettato: ma fino al punto da permettergli di minacciare la convivenza? Da questo punto di vista la legge italiana è ragionevole: coprirsi con il burqa o in altro modo «per giustificati motivi» non è in sé vietato (e l'usanza alla base del burqa è giudicata un «giustificato

<sup>20</sup> <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/>.

motivo», in base a una sentenza del 19 giugno 2008), ma in circostanze sospette lo è. Una donna in burqa che partecipa a una manifestazione potrebbe essere fermata in quanto sospetta, esattamente come un manifestante in passamontagna.

Ma il punto è che questa è solo una ragione *parziale* per la giustificata resistenza al burqa che possiamo provare noi occidentali. L'argomento contro il burqa è uno di quegli argomenti che Amartya Sen, sodale e maestro di Nussbaum, chiama «convergenti»: più linee di ragionamento che convergono verso una conclusione. E incontriamo allora il terzo argomento: «The burqa is a symbol of male domination that symbolizes the objectification of women». Un legislatore spagnolo ha recentemente definito il burqa, lamenta Nussbaum, «a degrading prison», una degradante prigione. Nussbaum risponde prontamente: costoro non sanno nulla dell'Islam, e riuscirebbero con difficoltà a spiegare che cosa esattamente il burqa significhi per tale religione. L'argomento non è molto decisivo (l'ignoranza di chi sostiene una tesi non sarebbe di per sé una ragione per considerare falsa la tesi stessa), ma Nussbaum prosegue notando che anche le nostre società sono piene di simboli della dominazione maschile che sono considerati del tutto leciti: per esempio, «le riviste sexy, le foto con donne nude, i jeans attillati». Non soltanto, dice Nussbaum: la chirurgia plastica non è forse una «prigione degradante»? Questo dimostrerebbe che l'argomento contro il burqa è discriminatorio: viene bandito solo un tipo di «objectification».

In verità il fatto che esistano molte forme di prigione degradante e molte forme e molti simboli della dominazione maschile non significa che io non debba denunciare almeno alcuni di essi, e cercare di eliminarli. Inoltre, il controesempio anche in questo caso non funziona molto: non esiste alcuna norma né alcun obbligo che prescriva l'uso di jeans attillati o l'obbligo di sottoporsi alla chirurgia plastica. Se esistesse, sarebbe legittimo opporsi. Esistono peraltro leggi che regolano l'eventuale coercizione o il dolo occorrenti in questi casi: obbligare una donna a vestirsi in abiti succinti e jeans attillati sarebbe comunque un crimine. D'altra parte forse le ragioni di chi si sottopone alla chirurgia plastica non derivano sempre e propriamente dalla «dominazione maschile». E forse almeno alcune tra le porno-star, o le modelle che si fanno ritrarre nude o poco vestite, lo fanno per ragioni di espressione, per esprimersi guadagnando dei soldi (le stesse ragioni, presumibilmente, per cui Martha Nussbaum fa quel che fa). La tesi di Nussbaum comunque è: io non impedirei la chirurgia plastica e i jeans attillati, come non impedirei il burqa, ma semplicemente, con il mio comportamento, offro un esempio diverso. Questo secondo Nussbaum è il modo in cui si dovrebbe lottare contro la dominazione maschile: con la persuasione e l'esempio. Difficile però credere che questo sia l'unico tipo di lotta

politica plausibile, in questa e in altre materie, e se il risultato della tolleranza è annientare la dialettica politica, forse non è il risultato migliore che ci si possa augurare. Nussbaum come Amartya Sen non ama le soluzioni istituzionali (e i principi fissati in modo aprioristico); ma di fronte a serie violazioni della dignità degli individui, forse le vie istituzionali (definizioni di regole e leggi) non sono del tutto disprezzabili.

Il quarto argomento riguarda la violenza domestica di cui il burqa sarebbe un segno inequivocabile, in quanto implicherebbe una coercizione. Forse non è un buon argomento, ma il modo in cui Nussbaum lo discute in fondo non è migliore. La violenza domestica non è un problema solo musulmano, dice Nussbaum, e ci ricorda ben note statistiche riguardanti le violenze domestiche occidentali. Non è chiaro però in quale misura ciò dimostrerebbe l'esistenza di una pratica discriminatoria. Bandire il burqa sarebbe una discriminazione in quanto allora bisognerebbe bandire anche le violenze domestiche occidentali? Ma le violenze domestiche *sono* bandite, per quanto si riesce a scoprire su di esse. Se vedessi la mia vicina di casa circolare con i lividi addosso, perché visibilmente o molto probabilmente picchiata dal marito, non dovrei forse in qualche modo preoccuparmi della cosa? Posto che io venga a sapere o giunga a sospettare che le donne musulmane (tutte o alcune) sono obbligate a portare il burqa o il velo contro la loro volontà, non sarebbe in fondo un comportamento corretto da parte mia cercare di appurare se così stanno le cose, ed evitare che ciò avvenga? Gli argomenti di Nussbaum mi sembrano astratti e incomprensibili, da questo punto di vista.

L'ultimo argomento consiste nel dire che il burqa sarebbe «poco salutare». Ma Nussbaum ha qui buon gioco, visto che si tratta di un argomento molto debole, che possiamo tralasciare.

Ciò che mi sembra più interessante per il nostro tema è il fatto che Nussbaum, per la sua stessa impostazione filosofica (anti-metafisica, e anti-trascendentale), non tiene conto dei problemi ontologici (aletici) implicati nell'intera questione. Infatti, se si sposta l'ottica di indagine si vede bene che siamo alle prese con una semplice tesi, di cui occorre valutare la verità, e dunque l'accettabilità razionale. La tesi è: «il viso e il corpo delle donne deve essere celato». Questa è visibilmente una tesi discriminatoria, per quanto possa forse avere ragioni più nobili di quelle consistenti nell'imporre alle donne una «degradante prigione». Vediamo quindi comparire una vistosa inconsistenza nella critica della critica del burqa in quanto «discriminatoria». Ammettiamo che ciascun essere umano abbia uguali diritti e debba godere di eguali libertà (tesi fondamentale del liberalismo); ammettiamo però anche che tra le libertà degli esseri umani ci siano anche le libertà di avere credenze religiose. Se una credenza religiosa consiste nel limitare le libertà di qualche essere umano dobbiamo

accettarla, dobbiamo permetterla? Non abbiamo forse il diritto e anzi il dovere di discuterla, non semplicemente, come vuole Nussbaum «con la persuasione e l'esempio», ma con mezzi più decisi, che accostano alla persuasione dialettica dei maschi musulmani, anche l'ascolto e la difesa delle donne musulmane, se non altro di quelle che sono riluttanti alla pratica del burqa o ne sono perplesse, ma non hanno molti strumenti per capire e difendersi?

A questo punto è necessario cogliere la «verità» implicata nella tesi «il viso e il corpo delle donne deve essere celato». In che senso si può dire che questo enunciato visibilmente normativo è *vero*, o *falso*? La risposta credo consista in questo: un enunciato che coinvolge «si deve», «bisogna», «dobbiamo», «è giusto», «è ingiusto» ha un regime logico in alcuni aspetti diverso da quello della logica classica del primo ordine, ma coinvolge comunque, in modo inequivocabile e inaggirabile, la verità realistica. Infatti, quando dico «la pena di morte è ingiusta» io sto dicendo sostanzialmente che *un mondo identico al nostro in cui però non vi fosse la pena di morte sarebbe migliore, preferibile*. Chi la pensa diversamente da me ritiene invece che no, *non* sarebbe preferibile. Ed entrambi — è bene notarlo — diamo le nostre valutazioni di preferibilità valutando come è fatto il nostro mondo. Dunque in entrambi i casi stiamo parlando di verità e proprio di verità in senso realistico: come è fatto il mondo, come stanno le cose.

In questa prospettiva, chi ci dice  $p =$  «il viso e il corpo delle donne deve essere celato» ci sta dicendo in realtà che *un mondo possibile in cui il viso e il corpo delle donne* (in generale, o anche solo quello delle donne islamiche) *è celato è un mondo migliore, preferibile al nostro*. Questa è molto semplicemente l'idea musulmana, tradotta nel nostro linguaggio. Essa ha alle sue basi un'antropologia, e delle ragioni, che non è il caso di discutere. Ma Martha Nussbaum crede davvero che  $p$  sia una tesi *vera*? Oppure crede che non sia né vera né falsa? Oppure crede che sia vera, ma sia anche vera la sua negazione?

Ho qualche dubbio. Presumibilmente, crede, come molti di noi, che  $p$  sia semplicemente falsa: un mondo di quel tipo non sarebbe migliore del nostro. Ma allora non è chiaro in che cosa consistano il necessario relativismo o la necessaria tolleranza. Si va incontro cioè alla difficoltà esposta nel § 1: il falso a rigore non dovrebbe essere razionalmente tollerabile.

In realtà, una procedura corretta, una volta appurata la natura semplicemente inaccettabile della tesi di cui sopra, non consisterebbe in qualche forma di tolleranza relativistica. Nussbaum dovrebbe incominciare *anzitutto* con il notare che il burqa e altre condizioni delle donne in alcune tribù dell'Islam *sono* visibilmente discriminatorie, *quindi* riflettere sui modi in cui si può eliminare *questa* discriminazione senza offendere la «coscienza» di chi crede che sia una misura necessaria, e senza venir meno ai principi democratici. Invece il suo procedimento è opposto: si pone anzitutto il problema di non adottare

leggi discriminatorie nei confronti di pratiche discriminatorie. Il che è un po' bizzarro. Evidentemente, il motivo per cui procede in questo modo non è perché ritiene che  $p$  sia vera e sia anche vera  $\text{non-}p$ , o perché ritiene che  $p$  sia né vera né falsa. Neppure ritiene (penso) che la credenza-base espressa da  $p$  (ossia: il mondo in cui tutte le donne indossano il burqa è un mondo migliore) sia vera. Credo che la risposta possa essere una sola: perché reputa più importante il principio della tolleranza delle credenze religiose e dei comportamenti da esse attivati piuttosto che altri principi, come la salvaguardia dei deboli, la difesa dell'equità e della giustizia, o anche: il principio della ricerca collettiva (e incruenta) di verità.

In effetti, l'indifferenza di Nussbaum per le questioni propriamente ontologiche distoglie la sua analisi dalla considerazione di ciò che sta nascosto nell'intero problema, ossia, io credo, la questione della *visibilità*. Perché le donne non dovrebbero essere visibili? Lasciamo da parte le ragioni di intimità tipicamente musulmana, in fondo simile all'intimità padrona dei maschi siciliani di pochi anni fa (e che peraltro aveva molte donne felicemente consenzienti). Consideriamo invece la questione da un punto di vista più generale: è evidente che la visibilità è uno strumento di libertà, per le donne, come per gli uomini. Ma è anche uno strumento di espropriazione. Nell'espormi alla valutazione altrui io posso venire espropriata della mia immagine, e della mia identità, in mille modi diversi (che effettivamente un certo tipo di pornografia o un certo uso della chirurgia plastica possono bene esemplificare). Il burqa, il velo, sono visibilmente forme di protezione contro questo tipo di rischio (specie, a quanto sembra, nelle donne di ceto superiore), anche se di fatto tali forme sono soprattutto concepite per mettere al riparo i maschi dalla «tentazione» che la visibilità del corpo femminile dovrebbe comportare.

Siamo dunque di fronte a un doppio principio: visibilità come libertà, visibilità come espropriazione. Ma in quale misura questa è una «vera» contraddizione? In quale misura i due termini sono davvero indecidibili? In fondo non dovremmo essere disposti a negoziare la libertà per evitare l'espropriazione, esattamente come non siamo disposti a tornare al dispotismo per evitare i rischi e le anomalie della democrazia. Un mondo in cui le donne non fossero pubblicamente visibili e non partecipassero alla vita pubblica non sarebbe un mondo migliore, perché vi sarebbe meno libertà.

## 6. La realtà delle contraddizioni

Le due precisazioni inserite nel quadro di base del relativismo tollerante (§§ 1 e 2) portano verso l'idea di vera contraddizione, ossia la situazione in

cui una certa proposizione  $p$  risulta vera, ma risulta vera anche  $\text{non-}p$ . Se ci sono molte posizioni diverse, e tutte devono essere accettate, ciò costituisce un problema (e dunque evoca qualche forma di relativismo o tolleranza) solo se ci sono almeno due posizioni in conflitto, e queste due posizioni devono essere considerate entrambe vere, benché siano incompatibili. Il procedimento è dunque semplice: dal pluralismo al disaccordo (perché una pluralità convergente o riducibile non è problematica); dal disaccordo al conflitto (perché un disaccordo puramente epistemico, senza implicazioni pratiche e decisionali, non è rilevante); e dal conflitto alla contraddizione: perché un conflitto che può essere risolto non necessita di relativismo, ma solo di ricerca di soluzioni e solo le «vere» contraddizioni non hanno — almeno al momento — soluzioni, e dunque bisogna dire che entrambi i termini contraddittori sono veri.

In effetti, scartata l'eventualità di accettare il visibilmente falso (§ 1) ed evidenziato il fatto che il «pluralismo» rilevante è quello che ammette il conflitto di posizioni esclusive-esaustive (§§ 2, 3), tutta la questione della verità relativa diventa questione della contraddizione. Notate che anche in regimi culturali in cui la logica classica ha un valore fondante e inaggirabile, e non si discute in nessun senso e modo il principio di non-contraddizione (PNC), si assume però che sia legittimo sostenere pubblicamente che qualcuno che sostiene che  $p$  ha ragione, e ha anche ragione chi sostiene che  $\text{non-}p$ . Si tratta dei regimi *bipolaristici*. Si è visto che il visibilmente non vero non è comunque accettabile, ma a rigore nella logica classica non si può ammettere che  $p$  e  $\text{non-}p$  siano entrambe accettabili, visto che se accetto  $p$  devo rifiutare  $\text{non-}p$ .

Le logiche che ammettono la possibilità di accettare  $p$  e  $\text{non-}p$  insieme sono le logiche paraconsistenti. Oggi la più importante è certamente il *dialeteismo*, di Graham Priest. Una logica paraconsistente accetta contraddizioni, ossia appunto casi in cui  $p$  è vera ed è anche vera  $\text{non-}p$  (cioè  $p$  è anche falsa), senza però postulare che da ciò derivi un'*esplosione* della logica, e cioè l'indifferenza della verità, il «tutto è vero» (e dunque «tutto è contraddittorio»: *panti logo logos isos antikeitai*).

Ora vediamo bene che i regimi bipolaristici postulano una logica paraconsistente, evidentemente, perché presuppongono che si sia di fronte a programmi politici antagonisti, di cui l'uno esclude l'altro, e non c'è terzo, ma sono entrambi legittimi-accettabili. Si dice di solito: d'accordo, ma qui si tratta di programmi e non quindi di «verità», propriamente. Ma se si tiene conto di quanto si è detto, allora l'accettabilità anche di un programma, di una norma, di una linea direttiva, di un valore, implica la verità perché coinvolge più o meno direttamente riscontri fattuali. Per di più, l'accettabilità

implica il non falso, dunque a rigore nessuna delle due posizioni accettabili può essere falsa, ma se vale la logica classica, questo vuol dire che sono entrambe vere. Contraddizione.

Abbiamo allora il partito X che veicola la tesi  $p$ , e  $p$  va considerata vera; e il partito Y che veicola un'altra tesi, poniamo  $q$ , tale però che accettandola neghiamo  $p$  e negandola affermiamo  $p$ . Se anche  $q$  deve essere considerata vera (accettabile), i casi sono solo due: *stiamo dando corso e legittimazione al falso, oppure diamo credito alla tesi delle vere contraddizioni*. In fin dei conti, e se vale questa ricostruzione, il bipolarismo è una istigazione alla guerra sociale (perché prendere partito significa pensare che l'altra parte dica il falso) oppure e più ragionevolmente all'astensionismo (perché per la logica classica e per i nostri comuni ragionamenti è impossibile che abbiano entrambi ragione, e se si litiga tanto su un punto, vuol dire che entrambe le posizioni sono sbagliate, ovvero dire che  $p$  è V ed è V anche  $\neg p$  significa dire che nessuna delle due è vera).

È chiaro che il tollerantista potrebbe approvare la posizione dialeteista, eventualmente ricordando che una logica importante e politicamente fondamentale era la logica «paraconsistente» hegeliana. Ma in verità né Hegel né Priest né i dialettici né i dialeteisti sono qualificabili come «relativisti», e tutto sommato non sembrano neppure molto «tolleranti» o tollerantisti. Piuttosto, e in particolare per i dialeteisti, vale una verità chiara e unilaterale: il fatto che esistono, si possono dare, contraddizioni vere, proposizioni o credenze di cui dobbiamo dire che sono vere ma sono anche false, ossia: è vera anche la loro negazione<sup>21</sup>.

Però le di-aletheie (doppie verità) ammesse, cioè le vere contraddizioni, sono *poche*, e caratterizzabili con una certa chiarezza<sup>22</sup>:

- i paradossi logici e semantici, ossia quegli argomenti o situazioni che in qualche modo generano la forma  $\mu \leftrightarrow \neg\mu$  (l'enunciato  $\mu$  è vero se e solo se è falso);
- le situazioni di confine, e le asserzioni sui confini: per esempio nel momento in cui entro in una stanza c'è un istante in cui sono dentro ma sono anche fuori; più in generale tutti i casi *borderline*, che tipicamente generano i paradossi della «vaghezza»;

<sup>21</sup> Per una sintesi della posizione dialeteista, cfr. D'Agostini 2009, cap. 12. Per un esame più dettagliato, a parte gli scritti di Priest (2006), cfr. Berto 2006 e 2007.

<sup>22</sup> Naturalmente i dialeteisti come tutti i logici paraconsistenti devono mostrare che l'argomento detto dello pseudo-Scoto, secondo cui data una contraddizione consegue che tutto è vero, e dunque anche tutto è contraddittorio (perché appunto *panti logo logos antikeita*), non è valido, e di solito ciò viene fatto appellandosi alla regola della rilevanza, che la logica classica moderna tende a trascurare: l'inferenza da  $p \wedge \neg p$  a  $q$  (dove  $q$  è qualsiasi proposizione) non rispetta la regola della rilevanza delle premesse per la conclusione. E dunque del necessario legame tra le une e le altre.

- i risultati contro-intuitivi e le inconsistenze che si devono all'infinito (dai paradossi di Zenone a Cantor e oltre);
- alcuni casi di sovra-determinazione epistemica, che riguardano cioè la conoscenza o la credenza, per cui credo che  $p$  ma per qualche ragione credo anche che non- $p$ .

Come si vede, il caso del conflitto politico, nella discussione pubblica, non sembra contemplato. Forse solo l'ultimo caso potrebbe applicarsi al nostro oggetto, ossia le contraddizioni in materia di opinioni politico-programmatiche, o religiose o metafisiche, o sociali, che giustificano il bipolarismo e il tollerantismo. Però l'opinione ragionevole, che si può suggerire, è che *non esistono contraddizioni irriducibili in ambito epistemico*, perché l'apparente sovra-determinazione epistemica, ossia la situazione in cui su un dato argomento abbiamo opinioni contrastanti, è *sempre interpretabile in termini di sottodeterminazione*, ossia di lacuna di valori di verità. Questo significa anzitutto che c'è un solo caso di «contraddizione vera», ed è il caso dei paradossi: le antinomie del tipo del mentitore, i soriti (paradossi della vaghezza), i paradossi dell'infinito, mentre le contraddizioni epistemiche sono in realtà interpretabili come casi di contrarietà: due proposizioni che si escludono, ma nessuna delle due è vera. Ciò può essere mostrato tecnicamente con una certa chiarezza, ma non è qui il caso di affrontare l'argomento<sup>23</sup>.

## **7. Conclusioni: dal relativismo al dialeteismo**

In sintesi, il percorso qui tentato è consistito nello spostare il fulcro dell'attenzione dalla questione epistemica del relativismo alla questione logico-metafisica dell'esistenza e accettabilità di effettive, irriducibili, contraddizioni, ossia, in ultimo e in definitiva: *paradossi*. Ha scritto Stewart Shapiro, recensendo il libro di Michael Lynch *Truth as One and Many* (2009): «La letteratura filosofica sulla verità è divisa in due grandi aree: una interessata alla questione *metafisica* della verità... l'altra dedicata ai *paradossi*. Sembra che non vi sia alcuna intersezione tra le due». Credo che sia una tesi condivisibile, anche se suggerirei di distinguere piuttosto la questione *epistemologica* della verità dalla questione *logica* che è per ovvie ragioni anche una questione metafisica (se si accetta che le scelte logiche sono in gran parte legate a scelte metafisiche, come era noto ad Aristotele, e oggi ogni tanto viene ricordato: cfr. Varzi 2005).

<sup>23</sup> Cfr. D'Agostini 2009a, cap. II.

L'intuizione di base che ha guidato queste pagine è che la connessione tra le due aree è data dal problema del *disaccordo* (e dunque di ciò che sembra essere «verità relativa»), e conseguentemente dal problema della *contraddizione*. In effetti, come ho cercato di suggerire (§ 2), il pluralismo, ossia il fatto che si sostengano tesi diverse riguardo a un determinato argomento è la base non soltanto della difficoltà di convergenze sociali che garantiscano la giustizia e il bene comune, ma anche di qualsiasi difficoltà relativa alla verità e alla conoscenza, ed è forse la ragione primaria per cui ci serve «la logica» intesa come ordine condiviso del discorso e degli argomenti, e delle procedure di giustificazione e accettazione di una o un'altra tesi. Conviene ora rivedere da vicino questa ipotesi.

Supponendo una circostanza ideale e primordiale, in cui un individuo vede e ascolta le vicende del mondo e ne registra le regolarità e le discontinuità, non c'è ragione, in una simile condizione primaria, che questo individuo postuli la differenza tra ciò che è e ciò che gli risulta. Non c'è dubbio, né esitazione: non c'è scarto tra le sue (e altrui) parole e la realtà. In una simile situazione la parola stessa «verità» non avrebbe luogo di presentarsi: non avrebbe neppure senso ipotizzare una «verità» come «dis-velamento» che stabilisce la connessione appropriata (l'adeguatezza) tra quel che penso e dico e quel che è effettivamente, in contrapposizione al falso, ossia la mancata connessione, o la simulata connessione, tra quel che dico e quel che è. Nel momento però in cui io fossi in questa situazione e qualcuno mi dicesse «no, attenzione: le cose non stanno così», o anche «no, io vedo le cose diversamente», in quel momento allora avrebbe senso mettere in gioco la verità, e chiedersi: chi ha ragione? Come stanno le cose?

La parola e il concetto di verità si presentano dunque nel linguaggio e nel pensiero a causa della pluralità, e in special modo quando non è possibile credere simultaneamente a due versioni diverse di una stessa realtà (e non c'è una terza versione possibile), dunque a causa della contraddizione. È allora che chiediamo «è vero?», o difendiamo una tesi come «vera», o ci poniamo il problema di come stabilire che è vero quel che ci sembra tale<sup>24</sup>.

Qui si colloca anzitutto il profondo legame del concetto di verità con la nozione di *skepsis*, ricerca, e dunque con lo scetticismo. La verità è caratteristicamente un'arma scettica: non evochiamo mai la parola verità se non ci sono perplessità e incertezze intersoggettive o intra-soggettive. Se dico «questo è vero» è perché sto difendendo il «questo» specifico da chi mi dice che devo pensarla diversamente. Chi consegna la verità nelle mani dei dogmatici, chi la pensa come strumento fondamentale del linguaggio del potere, ne fraintende profondamente la natura, e disarmo il pensiero privandolo del suo

<sup>24</sup> Ho sviluppato queste intuizioni in diversi scritti, ma per un'ultima versione della teoria cfr. in particolare D'Agostini, in corso di pubblicazione, parte IV.

primario strumento critico. Non per nulla la verità (come gli altri concetti fondamentali della lista tradizionale: *unum, verum, bonum*, a cui sono andati aggiungendosi nel tempo altri concetti) nasce e diventa di primaria importanza nel contesto della sperimentazione democratica greca. Perché con l'appello alla «verità» propriamente si intende: credo che p non perché me l'ha detto il Papa, o perché l'ha stabilito il Principe, ma perché le cose stanno così.

Naturalmente qui cominciano un buon numero di difficoltà, perché ovunque c'è chi si arroga il diritto di dire come stanno le cose, spacciando per «le cose come stanno» quel che gli fa comodo ritenere; e ovunque c'è qualcuno che dimentica e dissolve la pluralità non perché abbia trovato soluzioni e verità, ma in favore di certe versioni di realtà nient'affatto vere. In più, esistono «istituzioni della verità», come la Religione e la Scienza, che si presentano come depositarie della versione di realtà a cui dovremmo fare riferimento, ma per lo più, come ricorda Simone Weil nel suo capolavoro, il *Manifesto per l'abolizione dei partiti politici*, in quanto istituzioni sono fondate sulla violazione del vero (del dubbio e del processo di «disvelamento» che lo accompagna). Da tutto ciò evidentemente nascono danni in gran numero, per cui si è stati tentati di pensare che l'operazione in sé, l'impresa cognitiva che colleghiamo alla parola «verità», sia veicolo di ingiustizia e dogmatismo, se non addirittura, come a volte si dice, guerra e terrore. Ma forse la via di soluzione è da ricercarsi piuttosto in una maggiore consapevolezza della natura (scettica appunto) della verità.

In secondo luogo, la pluralità epistemica (ovvero la presenza di versioni diverse della realtà) è ciò che lancia l'idea-guida degli ultimi due secoli di filosofia, un'idea che si presentò già agli antichi, ma che è solo a partire da Kant che si sviluppa in ogni aspetto e dispiega tutte le sue possibilità. Si tratta della distinzione tra le cose come sono «in sé» e come sono «per noi». Il fenomenismo (base ontologico-antropologica di ogni nichilismo, come si vede bene negli argomenti del suo primo profeta ottocentesco: il Bazarov di *Padri e figli*) non avrebbe alcuna ragione di presentarsi se non vi fosse appunto quella situazione primordiale in cui qualcuno mi dice che non è vero quel che io dico e credo, e cioè: la realtà non è esattamente come io la vedo. È allora che sorge il dubbio antropologico fondamentale, ben catturato dall'ipotesi cartesiana del demone ingannatore, e in seguito da tutte le altre ipotesi scettiche (fino ai «cervelli in una vasca» di Putnam, e oltre). L'idea che ciò che vedo sia solo mio e sia dato solo dal mio vedere stesso è la base della solitudine del soggetto epistemico, ed è ciò che ispira ogni costruzionismo o semi-costruzionismo, da Kant in avanti.

Ma anche in questo caso la soluzione forse è più a portata di mano di quanto si creda. Anzitutto, la pluralità è una distinzione epistemica, interna

alle credenze, e non c'è ragione di tradurla in una distinzione metafisica riguardante il «per noi» e l'«in sé». Inoltre, anche volendo mantenersi alla intuizione della solitudine dell'io con le proprie percezioni e auto-percezioni, vale pur sempre l'argomento, di Heidegger, secondo cui «l'essere soli è ciò in cui siamo meno soli», visto che l'intuizione di cui sopra, il nascere e morire chiusi in qualcosa che è o sembra essere «solo io», è ciò in cui più facilmente ci incontriamo e ci riconosciamo.

In terzo luogo la scoperta delle diverse «verità» è anche scoperta della logica, intesa in modo tradizionale (ma ancora del tutto plausibile) come teoria del ragionamento valido, ossia del processo per cui «date talune cose talune altre ne seguono di necessità». Infatti è la pluralità delle verità proposte che mette in moto il meccanismo della giustificazione, e dunque ci impone di giustificare e confermare (per noi stessi e per gli altri) come vero quel che riteniamo essere vero. Naturalmente, se vale la cesura tra realtà «in sé» e «per me» o «per noi», il processo della giustificazione è infinitamente regressivo, per cui avremo il secondo tropo scettico. E se si ferma, avremo il dogmatismo, o alternativamente la circolarità (terzo tropo). Ma le risorse della logica non si limitano a questo: l'accordo intersoggettivo e intrasoggettivo è sicuramente in grado di fermare il regresso più accanito; e non ogni circolarità è da valutarsi come un errore (per esempio: ci sono credenze reciprocamente *corroboranti* che «si giustificano» a vicenda). Non soltanto: la crescita di informazioni può certamente trasformare una pluralità conflittuale in una pluralità convergente.

Dunque è dalla pluralità che emerge non soltanto l'esigenza di verità (e la parola e il concetto che la esprimono), ma anche tutto il problema del vero: la sua fragilità e la sua incertezza, e il suo bisogno di essere considerato con cautela, ossia non affidato agli apparati della religione o della scienza, ma lasciato nelle mani della scepri filosofica. Ed è nella considerazione scettica della fragilità delle verità acquisite che emergono anche le soluzioni ai problemi suscitati dal predicato «vero».

In particolare in questo articolo ho voluto sottolineare come tutto ciò ci allontani molto dall'epistemologia, ossia dal problema di come possiamo o non possiamo conoscere la verità, e ci porti invece molto vicini alla logica, e alla metafisica, e più precisamente al confronto discussivo tra gli esseri umani, e a quanto in esso intervengano la realtà, l'essere delle cose (intese nel senso più ampio), e i giudizi che formuliamo su tale essere. Infatti la questione della pluralità trascolora facilmente nella questione logica e metafisica della realtà delle contraddizioni: esistono «vere» contraddizioni? Si può ammettere che dicendo  $p$  e anche  $\text{non-}p$  qualcuno stia comunque dicendo il vero? Si può ammettere che due persone  $x$  e  $y$  che discutono sostenendo rispettivamente  $p$  e  $\text{non-}p$  abbiano entrambe ragione? Tutto ciò è ovviamente difficile da

accettare, eppure sappiamo sin dalle origini della dialettica antica che non è facile liquidare il problema, e che in molti casi il principio di non-contraddizione sembra fallire.

È naturale allora fare riferimento alle discussioni recenti sul dialeteismo, che è oggi la più nota e importante delle logiche paraconsistenti (che accettano violazioni della legge di non contraddizione, senza che ciò comporti conseguenze «esplosive» per la logica e la razionalità). Il termine finale di queste discussioni è che le «vere» contraddizioni, gli autentici casi in cui una proposizione *p* è vera ma è vera anche la sua negazione, sono pochi, e molto caratteristici, e sono appunto i *paradossi*.

Se allora davvero vogliamo ammettere, in sede di discussione pubblica, che alcune posizioni sono accettabili ma sono anche accettabili le posizioni espresse dalle loro contraddittorie, allora forse dovremmo adattarci a verificare se davvero, in questi casi, c'è nascosto da qualche parte un paradosso. Se non c'è (ed è molto facile che non vi sia), allora la nostra via non sarà la tolleranza, ma piuttosto la ricerca di chiarimenti, di convergenze possibili, di informazioni ulteriori, o l'ammissione definitiva della nostra ignoranza sul tema<sup>25</sup>.

D'altra parte la lettura della realtà in termini di verità che a volte confliggono, e dunque in termini di occasionali e riconoscibili contraddizioni «vere», è alla base della tradizione di filosofia politica che è forse la più frequentata della nostra storia, l'hegelo-marxismo. Le differenze tra il dialeteismo come teoria delle di-aletheie, le doppie verità, e la dialettica nel senso di arte delle contraddizioni discussive e storiche, è stata ripetutamente oggetto di analisi<sup>26</sup>. Non è qui il caso di affrontare tutte le affinità e le differenze. Si può però forse suggerire una precisazione che è oggi ampiamente condivisa. Mentre il dialeteismo ammette contraddizioni statiche, che ci sono, e di cui dobbiamo riconoscere l'esistenza, la dialettica hegeliana ammette contraddizioni dinamiche, che evolvono, e dunque in definitiva non «sono» propriamente contraddizioni nel senso di vere e definitive verità che si contrappongono, ma piuttosto temporanee vicende di una verità umana che va precisandosi. In ogni caso, la paraconsistenza hegeliana sarebbe una paraconsistenza «debole», come si usa dire, ossia relativa alla conoscenza e non alla realtà, se non fosse che, come nota Berto<sup>27</sup>, è la nozione di «realtà» che qui subisce una modifica sostanziale.

All'intero quadro così delineato può essere opposta una sola e fondamentale obiezione: che nei nostri confronti pubblici non si tratta propriamente di

<sup>25</sup> Ho cercato di descrivere il modo in cui l'ignoranza opera nella discussione pubblica per incoraggiare e nutrire il dogmatismo in D'Agostini 2010a, Appendice, e 2010b.

<sup>26</sup> Cfr. in particolare Priest e Routley 1984 (in particolare cap. 2); Priest 2006; Berto 2006 e Berto 2007. Cfr. anche D'Agostini 2010c e 2008.

<sup>27</sup> Cfr. Berto 2007.

«verità», ma piuttosto di pragmaticità ed efficacia, o al più di «accettabilità razionale». Ho cercato di mostrare che anche l'efficacia e l'accettabilità sono in ultimo basate su un certo modo in cui stanno le cose: «accetto p perché p è utile» significa in definitiva «accetto p perché le cose sono fatte in modo tale per cui un mondo in cui p sia vera è per me preferibile al mondo in cui non lo sia» (o anche «perché una situazione in cui io credo che p è più piacevole di quella in cui non ci credo»). Qualsiasi enunciazione programmatica e normativa, d'altra parte, coinvolge riscontri di fatto, e sarebbe artificioso e in fondo inutile levare di mezzo la verità, in circostanze di questo tipo. Come ho cercato di evidenziare, il vero momento interessante, quando si tratta di tolleranza e relativismo, è il momento in cui le posizioni entrano davvero in conflitto: ma gli autentici conflitti coinvolgono la verità, in quanto coinvolgono la contraddizione.

Alla base di queste posizioni, così rapidamente delineate, c'è evidentemente una teoria della verità e del suo ruolo in ambito pubblico. Di questa teoria ho potuto dare qui solo alcuni cenni, riservando ad altrove una sua formulazione più dettagliata.

*franca.dagostini@polito.it*

## Riferimenti bibliografici

- BERTO, F., 2006: *Teorie dell'assurdo*, Roma, Carocci.
- BERTO, F., 2007: *How To Sell A Contradiction*, London, King's College.
- D'AGOSTINI, F., 2008: *The Last Fumes. Nihilism and the Nature of Philosophical Concepts*, Aurora (Col.), Daviesgroup Publications.
- D'AGOSTINI, F., 2009: *Paradossi*, Roma, Carocci.
- D'AGOSTINI, F., 2010a: *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri.
- D'AGOSTINI, F., 2010b: *Epistemicismo e realismo. Contributo allo studio filosofico delle fallacie*, in A. Cattani, P. Cantù, I. Testa, P. Vidali, *La svolta argomentativa*, Napoli, Loffredo.
- D'AGOSTINI, F., 2010c: *Was Hegel Noneist, Allist, or Someist?*, in A. Nuzzo, *Hegel and the Analytic Tradition*, New York, Continuum.
- D'AGOSTINI, F., 2011: *Introduzione alla verità*, Torino, Bollati Boringhieri.
- FERRARIS, M., 2009: *Documentalità*, Bari–Roma, Laterza.
- FREGE, G., 1918: *Il pensiero*, in Id., *Ricerche logiche*, tr. it. R. Casati, Milano, Guerini, 1988.
- FRIXIONE, M., 2007: *Come ragioniamo*, Roma–Bari, Laterza.
- KANT, I., 1800: *Logica*, tr. it. L. Amoroso, Roma–Bari, Laterza, 1984.
- LYNCH, M., 2009: *Truth as One and Many*, Oxford, Oxford University Press.
- MACFARLANE, J., 2005: *Making sense of relative truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 105.
- MACFARLANE, J., 2007: *Relativism and Disagreement*, «Philosophical Studies», 132.
- MARCONI, D., 2007: *Per la verità*, Torino, Einaudi.
- PRIEST, G. E R. ROUTLEY, 1984: *On Paraconsistency*, Research Series in Logic and Metaphysics, Philosophy Department, Western Australia.
- PRIEST, G., 2006: *In Contradiction*, Oxford, Oxford University Press (1a ed. 1987).
- RICHARD, M., 2008: *When Truth Gives Out*, Oxford, Oxford University Press.
- SEN, A., 2009: *L'idea di giustizia*, tr. it. di L. Vanni, Milano, Mondadori, 2010.
- VARZI, A., 2005: *Ontologia*, Roma–Bari, Laterza.
- VATTIMO, G., 2009: *Addio alla verità*, Roma, Meltemi.
- VECA, S., 2005: *La priorità del male e l'offerta filosofica*, Milano, Feltrinelli.
- VERRA, V., 1992: *Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi*, in Id., *Lecture hegeliane*, il Mulino, Bologna.
- WEDGWOOD, R., 2007: *The Nature of Normativity*, Oxford, Clarendon.



---

# Le civiltà: tutte relative e tutte diverse

## Il relativismo etico contro il relativismo culturale

ENZO DI NUOSCIO  
Università del Molise

---

**ABSTRACT:** The recent important debate on ethics and cultural relativism has called the attention to the old question of the foundation of judgements of value, i.e. the argumentations we use to judge other people. By discussing the two classical examples of Diderot and Montaigne, the essay aims at articulating two main theses. On one side, it argues that both absolutist and sceptical solutions to the problem of the foundation of values are the outcome of an ethical foundationalism, which is not acceptable from an epistemological point of view. On the other side, it shows that the theory of ethical relativism, if correctly understood, can be used as a tool for avoiding both the affirmation of the superiority of one culture and a cultural relativism based on the indifference of ethical positions and the impossibility to make judgements and comparisons between different values and cultures.

**KEYWORDS:** ethical and cultural relativism, foundationalism, praxeology, fact–value distinction, critical ethnocentrism.

Il grande progresso della riflessione moderna è stato quello di sostituire la concezione del relativo alla concezione dell'assoluto.

E. RENAN

Anche se percorressi tutte le nazioni del mondo, io troverei dappertutto usi differenti. Ciascun popolo, in particolare, crederà necessariamente di possedere gli usi migliori.

CL.–A. HELVÉTIUS

### Introduzione

Non capita spesso che un concetto filosofico fuoriesca dai ristretti ambiti degli studiosi e investa il più ampio dibattito politico–culturale, subendo, inevitabilmente, slittamenti di significato e utilizzazioni improprie. È quello che

è capitato con la nozione di «relativismo», che negli ultimi anni è perfino diventata strumento di lotta politica, al centro di un *battage* polemico che non ne ha distinto le differenti accezioni (ontologica, concettuale, etica, culturale, epistemologica) e che non di rado ha dato una rappresentazione di comodo del suo bersaglio critico. Visto, a seconda dei casi, come una sorta di egualitarismo conoscitivo, che equipara scienza e non scienza, e/o di comunitarismo morale, che ritiene che i valori siano tutti uguali, il relativismo è stato spesso considerato come una forma più o meno sofisticata di scetticismo, e perfino di nichilismo. Esso avrebbe la grande responsabilità di rinunciare alla possibilità di fondare i giudizi morali, se non di contribuire a indebolire la battaglia per la democrazia, e persino di minare l'identità culturale di una tradizione storica, segnatamente quella occidentale.

Al di là degli ideologismi e delle strumentalizzazioni, questo dibattito testimonia come un vecchio e annoso problema, quello della fondabilità dei nostri giudizi di valore, acquisti una nuova e inedita portata sotto la spinta di un confronto di culture sempre più ravvicinato: se esistono valori assoluti allora ci possono essere culture superiori alle altre; se i valori sono equivalenti o incommensurabili, allora non resta che sospendere il giudizio sulle altre culture.

Partendo da due esempi classici, Diderot e Montaigne, in questo saggio intendo, in primo luogo, evidenziare come la risposta assolutistica e quella scettica al problema della fondazione dei valori, benché opposte, siano l'esito di un fondazionismo etico insostenibile da un punto di vista epistemologico. In secondo luogo, vorrei mostrare come, se correttamente inteso, il relativismo etico possa essere un efficace antidoto, sia contro ogni tentativo di proclamare una cultura superiore alle altre, sia per contrastare quel relativismo culturale che tende a concepire il *politically correct* come livellamento delle verità etiche, come sospensione del giudizio, precludendo, in questo modo, qualsiasi confronto critico tra valori e culture diversi.

## **I. La «sindrome di Diderot»: il giudizio etico fondato sulla «natura umana»**

La convinzione che la discussione critica su temi etici non sia possibile se non partendo da fondamenti, in mancanza dei quali non resterebbe che sospendere il giudizio e rassegnarsi a un comunitarismo morale che considera i valori tutti uguali, è una delle idee più radicate. La conclusione a cui giungono Diderot e Montaigne possono essere considerate come un esempio paradigmatico degli esiti opposti a cui ha condotto il presupposto (esplicito nel primo,

implicito nel secondo) secondo il quale solo l'esistenza di valori universali ci permette di esprimere autentici giudizi etici sui comportamenti altrui.

La concezione universalistica e naturalistica della morale avanzata da Diderot è tra le più radicali ed emblematiche nei suoi esiti paradossali: i valori devono essere considerati irrazionali se non sono scientificamente fondati sulla natura umana. «Tu non accuserai i costumi europei partendo da quelli di Thaiti — egli ammonisce —, né coerentemente quelli di Thaiti partendo dai tuoi. Abbiamo bisogno di una regola più sicura»: «fondare la morale su eterni rapporti intercorrenti tra gli uomini»<sup>1</sup>. Per giudicare gli altri bisogna spogliarsi da qualsiasi morale, necessariamente di origine culturale ed etnocentrica, e «attenersi» alla «natura umana», la quale, una volta scoperta, rappresenterà la guida sicura per tutti i comportamenti. Per cui va accettato tutto ciò che rientra nella «natura umana», in quanto legato a un elemento universale che accomuna tutti gli individui. Nel suo tentativo di fondazione naturalistica della morale, Diderot affida alla «scienza di osservazione», la «più nobile delle scienze», il compito di osservare imparzialmente la natura umana, con lo scopo di individuare regole di comportamento valide *sub specie aeternitatis*. Solo che così facendo, cercando di eliminare tutto ciò che nell'uomo vi è di culturale, e quindi di «artificiale», Diderot finisce conseguentemente per identificare la natura umana con quegli istinti biologici che in buona parte accomunano uomini e animali.

L'aver tentato di demandare alla scienza la soluzione del problema morale, l'aver voluto sostituire la scelta etica soggettiva con l'indagine conoscitiva oggettiva sulla natura umana, al fine di acquisire un punto di vista privilegiato in base a cui giudicare le azioni, porta inevitabilmente Diderot a equiparare gli esseri umani agli animali. Non solo. Nel suo tentativo di svelare l'essenza della «natura umana», Diderot non può che indagare la manifestazione storica di tale «natura», e ciò lo induce — proprio in nome della «natura umana» — a giustificare praticamente tutto, compreso l'incesto o l'aggressione.

## **2. La «sindrome di Montaigne»: il *politically correct* come sospensione del giudizio**

Se Diderot si sente autorizzato a giudicare gli altri proprio perché è convinto di poter poggiare le proprie valutazioni su un fondamento sicuro, Montaigne, invece, sospende il giudizio, in quanto consapevole dell'impossibilità di assumere un punto di vista privilegiato. La pluralità dei valori e

<sup>1</sup> D. Diderot, *Supplemento al viaggio di Bougainville* (1772), Roma, Salerno Editrice, 1978, p. 505.

dei costumi, agli occhi di Montaigne, è una delle più evidenti caratteristiche della storia umana: «Non vi è cosa in cui il mondo sia così diverso come in fatto di costumi e di leggi»<sup>2</sup>. Per Montaigne non vi è una «natura umana» o un principio universale su cui fondare le valutazioni etiche, le quali sono necessariamente il frutto di una tradizione culturale, la manifestazione di una «abitudine». Chi si renderà conto di questo, «troverà che molte cose accettate con una sicurezza priva di dubbi hanno appiglio solo nella barba bianca e nelle rughe dell'uso che le accompagna»<sup>3</sup>.

Dalla constatazione empirica della pluralità delle tradizioni, dalla consapevolezza che non esiste uno standard sovra-culturale in base a cui interpretare e giudicare le varie culture, e che dunque l'«altro» può essere qualificato come «barbaro» soltanto in base alla propria cultura e ai propri valori, Montaigne — così come farà più di recente Claude Lévi-Strauss<sup>4</sup> — trae la conclusione che l'unico atteggiamento *politicamente corretto* consista nella sospensione del giudizio. Il relativismo culturale, l'infondabilità delle scelte morali, e quindi il loro carattere necessariamente soggettivo, imporrebbero di astenersi dal giudicare l'altro: «io non ho per niente quel difetto comune di giudicare un altro secondo quello che sono io» e «non incorro mai in quell'errore comune di giudicare un altro secondo la mia misura»<sup>5</sup>. Essendo i propri principi frutto della propria «abitudine», ed essendo ogni valutazione necessariamente legata a una cultura, non si può giudicare l'altro, perché in questo modo si cadrebbe necessariamente in una forma di etnocentrismo, se non di egoismo. «Liberò più che possibile un altro essere dalle condizioni e dai principi che sono miei, e lo considero semplicemente per se stesso, senza paragoni, formandolo sul suo proprio modello»<sup>6</sup>.

Coerentemente con queste premesse, Montaigne, pur di allontanare da sé ogni sospetto di ritenere superiore la propria civiltà, non solo sospende il giudizio sui cannibali, ma arriva addirittura a esprimere una certa simpatia nei loro confronti. «In quel popolo non vi è nulla di barbaro e di selvaggio [...], se non che ognuno chiama barbaro quello che non è nei suoi usi; sem-

<sup>2</sup> M. de Montaigne, *Saggi* (1580–88), Milano, Adelphi, 2007, vol. II, p. 566.

<sup>3</sup> Ivi, vol. I, p. 150.

<sup>4</sup> «Bisognerà ammettere — scrive Lévi-Strauss in *Tristi tropici* — che, nella vasta gamma di possibilità aperte alle società umane, ciascuna ha fatto una certa scelta, e che queste scelte non sono paragonabili fra loro: si equivalgono». Siamo, dunque, «nell'impossibilità di raggiungere un criterio filosofico e morale con cui giudicare il rispettivo valore delle scelte che hanno condotto ciascuna di esse ad accettare certe forme di vita e di pensiero rinunciando ad altre»; Cl. Lévi-Strauss, *Tristi tropici* (1965), Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 237 e 321. Come fa osservare T. Todorov, Lévi-Strauss, però, contraddice egli stesso questa sua posizione, allorché elogia le società primitive e critica quelle moderne; T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), Torino, Einaudi, 1991, p. 78.

<sup>5</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., vol. I, p. 303, p. 42.

<sup>6</sup> *Ibid.*

bra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo»<sup>7</sup>. Anzi, in esso «sono vive e vigorose e più utili e naturali virtù e proprietà che invece noi abbiamo imbastardito»<sup>8</sup>. Come ha giustamente fatto notare Todorov, il saggio di Montaigne si risolve in un «elogio» dei cannibali e una condanna della propria società. Montaigne scusa il cannibalismo, appellandosi all'autorità di Crisippo e Zenone, e condanna «il tradimento, la slealtà, la tirannia, la crudeltà, che sono le nostre colpe abituali»<sup>9</sup>.

### **3. Universalismo fondazionista e relativismo scettico**

Diderot e Montaigne impersonano due posizioni paradigmatiche, rappresentative di due categorie di atteggiamenti ampiamente diffusi. Il primo giudica proprio perché pensa di essere riuscito a trovare un *fundamentum inconcussum*. Il secondo si astiene dal farlo perché conscio che tale ricerca è votata al fallimento e in quanto consapevole che ogni giudizio è necessariamente condizionato dall'orizzonte culturale del singolo. Gli universalisti scettici affetti dalla «sindrome di Diderot» vanno alla ricerca di una base certa per le scelte morali, sono assillati dall'idea che le autentiche valutazioni etiche non possano essere rimesse alla libera determinazione soggettiva. Ritengono che le scelte individuali non ancorate a parametri universali siano decisioni arbitrarie, che non vanno incontro alla fondamentale esigenza di individuare i valori portanti intorno a cui costruire una convivenza civile. Credendo di aver trovato un punto di appoggio archimedeo per la morale, l'universalista acritico fondazionista arriva anche a sostenere che una civiltà, quasi sempre la propria, è oggettivamente superiore alle altre, poiché rappresenta la migliore manifestazione storica dei valori superiori.

I *Saggi* di Montaigne, invece, sono per intero ispirati dal presupposto secondo il quale, essendo i giudizi di valore necessariamente legati a una tradizione, noi non siamo in grado di giudicare in modo oggettivo le altre culture. Il suo scetticismo è dunque un esito prevedibile di un universalismo e di un fondazionismo etico non esplicitati, secondo i quali le valutazioni etiche, per essere autentiche, devono riposare su un fondamento valido per tutti, al riparo dalla libera scelta degli individui e dalla loro tradizione culturale.

Più in generale, gli universalisti acritici scettici affetti dalla «sindrome di Montaigne», ritenendo impossibile sia fondare i valori, sia adottare uno *stan-*

<sup>7</sup> Ivi, vol. I, p. 272.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Ivi, vol. I, p. 278.

*dard* non culturale in base al quale interpretare e valutare le differenti culture, approdano a quella che Charles Taylor definisce una sorta di «benevolenza universale»: in mancanza di un criterio che non sia legato a una specifica tradizione culturale, i valori e le culture vanno considerati come equivalenti, non essendo confrontabili<sup>10</sup>.

Seguendo strade diverse, Diderot e Montaigne arrivano a svuotare il momento della *scelta etica individuale*: il primo sostituendola con l'indagine scientifica sulla natura umana, il secondo abbracciando un comunitarismo morale che lo induce a teorizzare la sospensione del giudizio<sup>11</sup>. Un universalismo scienziata fondazionista e un radicale relativismo scettico, quelli di Diderot e Montaigne, che si configurano come due esiti opposti del medesimo presupposto (esplicito nel primo e implicito nel secondo): valutare significa esprimere giudizi di valore oggettivamente fondati e quindi universalmente validi.

#### 4. La «legge di Hume» contro «la sindrome di Diderot»

Per criticare il fondazionismo, al fine di evitare queste due opposte conseguenze, è bene premettere che la questione della pluralità e della relatività delle norme morali può essere utilmente affrontata distinguendo tre piani, che non è raro trovare confusi: uno storico-empirico, uno logico-razionale e uno etico-politico.

i) Sul *piano storico* bisogna riconoscere che è esistita ed esiste la più vasta gamma di valori, le cui differenze (come insegna la vicenda della conquista dell'America e come spiegava bene già Erodoto) molto spesso sono risultate ben maggiori di quelle che i singoli popoli potevano aspettarsi sulla base della propria tradizione culturale. La constatazione di questo vasto pluralismo etico empiricamente constatabile faceva dire a Weber, sulla scorta di Mill, che se si parte dal mondo storico si arriva al «politeismo dei valori», e induceva Pascal a ironizzare sulla ricerca di assoluti, dicendo che nelle sue indagini storico-antropologiche Montaigne aveva scoperto ben «duecentoottanta specie di sommi beni»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> «Il programma universalista generale, ha notato Todorov, si rivela portatore di un relativismo etico generale: ogni società è imperfetta, nessuna è migliore di un'altra, dunque il totalitarismo vale quanto la democrazia»; T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 76.

<sup>11</sup> J.-L. Harouel, *Culture e contre-culture*, Paris, PUF, 1994, pp. 13ss. e Ch. Taylor, *Spiegazione e ragion pratica* (1993), in Id., *Etica e umanità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 193.

<sup>12</sup> B. Pascal, *Pensieri* (1657-62), Torino, Einaudi, 1962, § 406.

ii) Sul *piano logico* occorre ammettere che, se vale la «legge di Hume», secondo cui, essendo impossibile dedurre logicamente proposizioni prescrittive da proposizioni descrittive, i valori non possono essere logicamente derivati dai fatti, allora non vi è un criterio logico-razionale per una *reductio ad unum*, o comunque per gerarchizzare questa ricca pluralità di valori<sup>13</sup>. Non si può quindi demandare alla scienza, come pretende di fare Diderot, la soluzione di problemi etici. Né possiamo accettare quella più ampia tradizione, così radicata nel pensiero filosofico, che ha in qualche modo cercato di proporre un'etica basata su *fundamenta inconcussa* (fattori economici, biologici, teologici, «calcolo utilitaristico», «natura umana», ecc.), con l'obiettivo di individuare norme etiche valide *sub specie aeternitatis*. Le scelte etiche non possono essere fondate sulla scienza, ma si basano sulla coscienza<sup>14</sup>. Non sono i fatti a determinare le scelte di coscienza, ma è la coscienza individuale a giudicare i fatti. La «legge di Hume» è dunque il fondamento della libertà di coscienza. E se i critici del relativismo non accettano questo tipo di relativismo in nome di un'etica che non sia rimessa all'«arbitrio» delle scelte dei singoli, che non rinunci alla ricerca di punti di vista privilegiati o addirittura di valori esclusivi, devono scendere sul terreno logico per combattere queste argomentazioni di Hume. E devono anche sapere — come hanno insistito, tra altri, soprattutto Weber, Kelsen e Popper — che il relativismo etico, così inteso, è uno dei fondamenti della «società aperta», perché fonda quel «politeismo dei valori» che rappresenta il tratto più intimo della democrazia<sup>15</sup>. «La causa della democrazia — ha ammonito Hans Kelsen — risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta», poiché «il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea di democrazia suppone»<sup>16</sup>.

iii) Sul *piano etico* si tratta di prendere atto che, essendo le norme morali logicamente inderivabili dai fatti, anche quel fatto rappresentato dallo stes-

<sup>13</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, (1739), Milano, Bompiani, 2001, pp. 901ss.

<sup>14</sup> G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza*, Torino, Paravia, 1997, pp. 104ss.

<sup>15</sup> R. Rorty, *Un'etica per i laici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 15ss. e R. Bodei, *L'etica dei laici*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 17ss.

<sup>16</sup> H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1920), in Id., *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1995, rispettivamente, pp. 147 e 149. Sull'indissolubile legame tra relativismo etico e democrazia si veda, in particolare, D. Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 15ss. e L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pp. 175ss. Una posizione critica è invece espressa al riguardo da V. Possenti, il quale arriva addirittura ad accusare Kelsen di «sguarnire le democrazie nei confronti dei totalitarismo», per aver sostenuto che la democrazia presuppone la rinuncia all'assolutismo etico; V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, p. 32. Si tratta, in questo caso, di una vera e propria incomprensione del pensiero di Kelsen, il quale, invece, usa la «legge di Hume» proprio per combattere quel presupposto assolutistico che ispira ogni forma di totalitarismo.

so pluralismo etico non potrà essere considerato, di per sé, come un valore oggettivamente superiore. Al pari degli altri fatti, potrà essere ritenuto preferibile soltanto sulla base di una *decisione etico-politica soggettiva* più o meno condivisa; una scelta argomentabile, ma razionalmente indecidibile mediante criteri validi intersoggettivamente.

Dunque: la pluralità dei valori c'è; è un innegabile dato di fatto che ha contrassegnato l'intera storia umana; per via teorica non può essere né eliminata, né imposta, a meno che non si dimostri che vi può essere derivazione logica dei valori dai fatti. Inoltre, al pari degli altri fatti, il pluralismo etico non è di per sé né giusto, né ingiusto, ma può essere considerato desiderabile o indesiderabile soltanto sulla base di valutazioni individuali. Sarebbe oltretutto un controsenso assolutizzare il relativismo etico!

## 5. La prasseologia contro «la sindrome di Montaigne»

Tuttavia, se la scienza è senza certezza ma non senza verità, l'etica è senza verità ma non senza ragioni. E così come nella scienza l'impossibilità di trovare verità certe non deve portare a conclusioni scettiche, parimenti l'impossibilità di un'etica razionalmente dimostrata non deve far concludere che le nostre opzioni morali siano equivalenti o incommensurabili, o, addirittura, irrazionali. Combattere, come hanno fatto — tra gli altri, seguendo percorsi diversi, W. Bartley e L. von Mises — la radicata convinzione che la razionalità coincida con la ricerca di fondazioni, è un passaggio determinante per evitare che il riconoscimento dell'infondabilità logico-razionale dei valori induca a teorizzare la sospensione del giudizio sulle altre culture; per evitare, in altri termini, di cadere nella «sindrome di Montaigne», dopo aver evitato quella di Diderot.

A questo proposito la teoria della prasseologia di L. von Mises diventa uno strumento concettuale imprescindibile. Sulla base di una analisi puramente concettuale, e dunque *a priori*, della nozione di azione, l'economista *austro-marginalista* arriva alla conclusione che ogni azione è dotata di una struttura logica universale che la rende, *ex definitione*, a) sempre intenzionale, poiché è un tentativo di risolvere un problema, cioè di rimuovere una insoddisfazione; b) sempre razionale, in quanto ogni individuo, data la percezione che ha della situazione e date le conoscenze di cui dispone, tenta di risolvere il problema sempre al meglio delle sue possibilità in quella circostanza<sup>17</sup>. Essendo riferiti

<sup>17</sup> L. von Mises, *L'azione umana* (1949), Torino, Utet, 1959, pp. 16ss. Sull'importanza della prasseologia di Mises per l'indagine sulle scelte etiche rinvio al mio *Il mestiere dello scienziato sociale. Introdu-*

a ogni decisione umana, i teoremi della prasseologia valgono anche per le decisioni etiche. Al pari di ogni altra azione, essi presentano una invariabile struttura logica (sono atti sempre intenzionali e razionali), la quale li rende sempre in linea di principio comprensibili, a condizione di avere le necessarie conoscenze empiriche.

Questi esiti della prasseologia non solo non contraddicono la «legge di Hume», ma la rendono più autentica. Se l'impossibilità di derivare proposizioni prescrittive da proposizioni descrittive nega la possibilità di un'*etica dimostrata*, sulla scorta della prasseologia si può invece sostenere che, proprio perché non hanno un *fondamento razionale*, le opzioni assiologiche presentano un *contenuto* razionale, sono l'esito di *buone ragioni* soggettivamente valide. Ogni singolo è libero di conferire un senso alle proprie e altrui scelte morali proprio perché esse non hanno un significato assoluto razionalmente dimostrabile. D'altronde, il weberiano «mondo disincantato» è privo di fondamenti assoluti ma non privo di senso; non è il trionfo dell'irrazionalità, bensì il regno della «razionalità diffusa», di quel «politeismo dei valori» nel quale è definitivamente tramontata l'«antica alleanza» tra conoscenza del mondo e senso della vita: «Ciò che sappiamo», per dirla con Kant, non ci dice «ciò che dobbiamo fare» e «ciò che possiamo sperare»<sup>18</sup>.

I valori, quindi, sono *empiricamente e logicamente indecidibili*, ma non sono *razionalmente indicibili*. Quando giudichiamo un'azione giusta è perché siamo razionalmente convinti del suo valore in sé e magari delle conseguenze prevedibili della sua attuazione; ci sforziamo di decidere sulla base di un giusto equilibrio tra *esprit de finesse* e *esprit de geometrie*, tra «etica della convinzione» e «etica della responsabilità». Solo commettendo l'errore di identificare il *contenuto* con il *fondamento* razionale delle nostre decisioni morali, di non distinguere tra dimostrazione *more geometrico* e argomentazione, di identificare il significato di un sentimento morale con un senso assoluto, in altre parole di far coincidere l'intera razionalità con la razionalità dimostrativa, l'accettazione della «legge di Hume» può indurre a concludere che le opzioni morali,

*zione all'epistemologia delle scienze sociali*, Napoli, Liguori, 2006, pp. 145ss.

<sup>18</sup> A John Hallowell — il quale sostiene che «attraverso la conoscenza di ciò che siamo, otteniamo la conoscenza di ciò che dobbiamo fare» e che, pertanto, «conoscere cosa è l'uomo, è conoscere come deve essere e cosa deve fare» — Kelsen così replica: «Non vi è alcuna possibilità razionale di dedurre da ciò che è ciò che deve essere o essere fatto. Poiché la bontà non è possibile senza la cattiveria, non solo l'essere e la bontà, ma anche l'essere e la cattiveria vanno insieme. Poiché l'essere in sé non contiene un criterio per distinguere il bene dal male — il bene non è più 'essere' o meno 'essere' del male — non è possibile ottenere una conoscenza di ciò che dobbiamo fare attraverso la conoscenza di ciò che siamo; noi siamo tanto buoni quanto cattivi»; H. Kelsen, *I problemi del parlamentarismo* (1925), in Id., *La democrazia*, cit., p. 271. Sul tema dell'inderivabilità dei valori dai fatti e sulle sue conseguenze politiche, quelli di U. Scarpelli sono tra i più lucidi contributi, in particolare: *La dimensione normativa della libertà* (1964) e *La «grande divisione» e la filosofia politica* (1971), ora in Id., *L'etica senza verità*, Bologna, il Mulino, 1982, pp. 115ss. e 141ss.

non essendo riducibili a proposizioni conoscitive, sono mera intuizione o atti del tutto irrazionali, oppure incomprensibili da chi appartiene ad altre culture<sup>19</sup>. Così come nella scienza la nozione di verità ha un senso proprio perché si rinuncia all'idea di certezza, parimenti in etica ha senso parlare di scelta proprio perché i valori non sono incontrovertibili, bensì l'esito di ragioni individuali soggettivamente valide.

Se la «legge di Hume» evita l'assolutismo e fonda il relativismo etico, la prasseologia, facendo scoprire un ineliminabile contenuto razionale nelle scelte etiche, evita che tale relativismo degeneri in un nichilismo etico che affermi, non che le proposte etiche abbiano un *nihil* di senso assoluto, ma che siano invece caratterizzate da un *nihil* di senso e basta<sup>20</sup>. Ci troveremmo in questo caso di fronte a scelte senza ragioni, semplicemente dettate da cause (biologiche, economiche, culturali, ecc.) diverse dalle ragioni. Le decisioni morali, invece, non possono essere sottratte a una concezione individualistica, proprio perché quella etica, essendo una scelta, non può essere espunta dal dominio della ragione, di una ragione che non dimostra ma che argomenta, di una «ragion pratica» che non può pretendere di essere «pura».

Ma il combinato disposto «legge di Hume»/prasseologia consente non solo di criticare la «sindrome di Diderot», secondo cui i valori possono essere razionali e autentici solo se fondati scientificamente, ma anche la «sindrome di Montaigne», secondo la quale dobbiamo sospendere il giudizio sulle altre culture in quanto le nostre valutazioni sono per forza di cose condizionate dal nostro orizzonte culturale. Se i giudizi morali sono scelte di coscienza intenzionali e razionali, effettuate da individui necessariamente collocati in una tradizione culturale, allora non si può accettare l'idea di Montaigne, secondo cui i giudizi vanno sospesi proprio perché inevitabilmente legati a una «abitudine». Al contrario, il giudizio, anche sulle culture più lontane, è possibile proprio grazie alle categorie etiche e culturali fornite a ogni singolo dalla propria tradizione. Ed essendo le valutazioni valide soltanto soggettivamente, risulta sbagliato sia il tentativo di chi pensa che possa esistere una cultura oggettivamente migliore di un'altra, sia il timore di chi, come lo stesso Montaigne, sospende il giudizio, perché teme che, criticando i cannibali, possa essere in qualche modo accusato di affermare una insostenibile oggettiva superiorità della propria tradizione culturale.

<sup>19</sup> È vero, come sostiene J. Habermas, che «per poter essere fondate, proposizioni e dichiarazioni morali devono avere un contenuto cognitivo», ma è anche vero che non bisogna identificare tale contenuto con un fondamento razionale; J. Habermas, *L'inclusione dell'altro* (1996), Milano, Feltrinelli, 1998, p. 15.

<sup>20</sup> Significative sono a questo riguardo le tesi di A. J. Ayer, per il quale le proposizioni etiche, non essendo suscettibili di una verifica empirica intersoggettiva, sono prive di senso; A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, (1946), Milano, Feltrinelli, 1961, p. 126ss.

I giudizi di valore, dunque, sono *ex definitione*, soggettivamente fondati e culturalmente condizionati; chi dovesse cercare di eliminare questi aspetti rinunciarebbe a ogni attitudine critica. Se questo è vero, allora il riconoscimento della pluralità delle tradizioni e delle culture non solo non esige, come invece sostiene B. Williams, «che ognuno sia ugualmente ben disposto verso le credenze etiche di chiunque altro»<sup>21</sup>, ma è una condizione indispensabile affinché ogni individuo possa criticare, in base ai propri, i valori di ogni altro individuo, a prescindere dalle appartenenze culturali.

Così come nella scienza l'esito scettico è spesso un effetto perverso prodotto dalla fallita ricerca di verità certe, parimenti il relativismo dei «mondi incommensurabili» è un effetto perverso della fallita ricerca di inesistenti fondamenti e di impossibili *standard* sovra-culturali in base a cui giudicare e interpretare le varie culture.

## 6. Della presunta superiorità di una civiltà

Questa prospettiva teorica si rivela particolarmente utile per dimostrare l'insostenibilità di quell'universalismo acritico di tipo fondazionista, in versione eurocentrica, che negli ultimi anni ha ispirato anche nel nostro Paese una vigorosa battaglia (culturale e politica) contro il relativismo, accusato di indebolire la tradizione culturale occidentale, ritenuta da alcuni antirelativisti oggettivamente superiore alle altre. Di questo atteggiamento, almeno in Italia, Marcello Pera è forse l'interprete più convinto e più rappresentativo.

Pera fa bene a criticare quel relativismo dei «mondi separati» che negherebbe la legittimità di ogni giudizio di preferenza di una cultura rispetto a un'altra e che, nella sua formulazione estrema, porterebbe a mettere sullo stesso piano totalitarismo e democrazia<sup>22</sup>. Cosicché risulta condivisibile pure la sua tesi che la difesa della democrazia passi anche attraverso la critica a questo atteggiamento. Criticare una cultura, ritenere preferibile la propria o quella altrui (o *viceversa*), si può, e si deve, se si hanno a cuore certi valori. Il punto è che, per quanto sofisticate possano essere queste argomentazioni critiche, per quanto si sforzino di illustrare le conseguenze di una certa scelta,

<sup>21</sup> B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 193. Coloro che teorizzano la sospensione del giudizio etico sulle altre culture, ha spiegato S. Hampshire, pensano che «le forme di vita, con le loro priorità tra le virtù e le regole morali che ne dipendono, non sono oggetto di giudizio morale, perché non c'è un punto di vista indipendente da cui possano essere valutate»; S. Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983, p. 154. Si vedano anche le critiche a questo relativismo radicale formulate da D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 128ss.

<sup>22</sup> M. Pera, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, in J. Ratzinger, M. Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2004, pp. 14ss.

esse non sono in grado di trovare per la nostra morale altro fondamento se non nelle opzioni individuali. Ma è proprio questa idea che Pera non accetta. «Per giudicare se una cultura A sia migliore di una cultura B — egli scrive — non occorre un metacriterio comune tra A e B; è sufficiente che i membri di A e di B desiderino impegnarsi in un dialogo e sottoporsi alle critiche reciproche. Durante o alla fine del dialogo, un interlocutore si troverà in difficoltà con l'altro, e la tesi di quest'ultimo non sarà la verità [...] ma certamente sarà la posizione migliore»<sup>23</sup>.

Pera qui esprime un sentimento più diffuso: di fronte a una tendenza a equiparare i valori e a sospendere il giudizio, occorre affermare che è il pluralismo etico a poter e a dover essere considerato esso stesso come un valore superiore agli altri. Chi sceglie la tolleranza e la discussione critica adotterebbe un atteggiamento moralmente più elevato perché disposto all'autocritica e perché consente anche agli altri di esprimere la loro opinione; laddove l'intollerante, non dubitando delle proprie convinzioni, non concede questa opportunità al suo interlocutore. Di conseguenza, quelle tradizioni culturali, come quella europea, che hanno storicamente consentito la manifestazione del maggior numero possibile di visioni del mondo e favorito una attitudine critica e autocritica, andrebbero considerate oggettivamente superiori alle altre.

Pensando di poter fondare una scelta etica sulle proprie conseguenze, in questo modo, però, Pera finisce per violare la «legge di Hume» e per incappare inevitabilmente in uno dei casi contemplati da quello che Hans Albert ha definito il «trilemma di Münchhausen»: fondare eticamente una scelta sulle conseguenze che essa produce<sup>24</sup>. Pera, infatti, non considera che gli effetti delle nostre decisioni, la cui conoscenza certamente contribuisce a renderle più autentiche, non sono altro che *fatti*, i quali — al pari di tutti gli altri — non sono di per sé né giusti né ingiusti, ma possono essere giudicati tali solamente in base alla soggettiva adesione a determinati valori. Certo, quel fatto che è la libera discussione critica produce conoscenza, soluzioni a problemi, benessere, tutte conseguenze, queste, che — come purtroppo accade ogni giorno con i fanatici di tutte le risme — possono essere tranquillamente rifiutati in base a scelte soggettive.

Le tesi di Pera sono rappresentative di una posizione piuttosto diffusa che confonde i vari «relativismi»<sup>25</sup>. Nella sua battaglia per la difesa dell'identità dell'Occidente, Pera non sembra distinguere tra relativismo culturale (che

<sup>23</sup> Ivi, pp. 15–16.

<sup>24</sup> H. Albert, *Per un razionalismo critico* (1968), Bologna, il Mulino, 1973, pp. 20ss.

<sup>25</sup> Sulla distinzione tra i vari «relativismi» rimando a E. Di Nuoscio, *Elogio del relativismo*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo*, Venezia, 2005, Marsilio, pp. 105ss.

teorizza l'equivalenza delle culture) e relativismo etico (secondo il quale nessun valore può essere assoluto), e ritiene che il primo possa essere combattuto solo rinunciando al secondo<sup>26</sup>; tanto è vero che, a suo avviso, chi nega l'esistenza di una visione del mondo che abbia «valore universale» non può che giudicare «un gesto di arroganza intellettuale» «raccomandare le nostre istituzioni al mondo»<sup>27</sup>. Non sarebbe, dunque, a suo avviso possibile una critica senza fondamenti, o delle valutazioni che non siano ispirate a valori ritenuti oggettivamente superiori. In queste conclusioni a cui Pera giunge vi è semplicemente un *non sequitur*: si possono raccomandare agli altri i nostri valori (e criticare quelli altrui) pur essendo convinti che essi non sono assoluti, bensì scelte che storicamente gli individui hanno fatto e che hanno prodotto certe conseguenze. Anzi, si possono *invitare* gli altri a fare le nostre stesse scelte proprio perché si ritiene che esse non siano assolute e universali, altrimenti, più che raccomandarle, si cercherebbe di *imporle*<sup>28</sup>.

La nostra civiltà, dunque, non può essere considerata oggettivamente migliore delle altre solo perché, dopo una lunga e tormentata storia, ha abbracciato in larghissima parte il principio che la critica debba essere *ad rem* e non *ad personam* e perché ha sviluppato un'attitudine critica e autocritica<sup>29</sup>. Quando proclamiamo alcuni diritti come universali, quando affermiamo che la difesa della vita umana e la democrazia sono principi a cui non siamo disposti a rinunciare, rendiamoci conto che stiamo facendo una scelta, dettata da ragioni che altri possono comprendere e rifiutare<sup>30</sup>. Affermare questo, ritenere che non c'è un valore assoluto in base a cui, ad esempio, giudicare i regimi politici, non significa sostenere che democrazia e totalitarismo sono uguali, ma che essi possono essere approvati o criticati da ogni singolo individuo sulla base dei propri valori<sup>31</sup>. Acquisire questa consapevolezza è determinante se si vuole capire le ragioni degli altri, difendere i propri valori e magari provare a convincere della loro bontà coloro che non ne sono convinti.

<sup>26</sup> Pera sostiene che «parlare di un cristiano relativista è un ossimoro»; M. Pera, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, cit., p. 27. Ha ragione se si riferisce al relativismo culturale dei valori equivalenti, ha torto se si riferisce al relativismo etico secondo cui i valori non possono essere assoluti, visto che per un cristiano l'unico assoluto è Dio e quindi i valori di questo mondo sono tutti relativi. Sull'indissolubile legame tra relativismo etico e cristianesimo, si veda, tra gli altri, D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, capp. I e 6.

<sup>27</sup> M. Pera, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, cit., p. 7.

<sup>28</sup> Si veda le acute critiche rivolte a Pera anche da M. Aime, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 36ss.

<sup>29</sup> Non bisogna tuttavia dimenticare che di molti principi l'Occidente si è ingiustamente arrogato il monopolio, come efficacemente documentato da J. Goody, in *Il furto della storia* (2006), Milano, Feltrinelli, 2008, parte terza, e come aveva già evidenziato A. Toynbee, nel suo *Il mondo e l'Occidente* (1952), Palermo, Sellerio, 1992, pp. 10ss.

<sup>30</sup> A. Toynbee, *Civiltà al paragone* (1947), Milano, Bompiani, 2003, pp. 215ss..

<sup>31</sup> J. Butler, *Vite precarie* (2004), Roma, Meltemi, 2004, p. 22.

Non è dunque cercando valori superiori che si combatte il relativismo dei mondi incommensurabili, il quale, come si è visto, è un effetto perverso del fallimento proprio della strategia fondazionista. Per fare i conti con esso è molto più efficace, come si è visto, affidarsi alle armi dell'epistemologia, criticando il fondazionismo, l'irrazionalismo etico e quel collettivismo culturale che tende ad azzerare l'intenzionalità e la razionalità delle scelte individuali.

## **7. Le culture: tutte relative e tutte diverse**

Per motivi strettamente epistemologici ci è dunque precluso proclamare una civiltà, una cultura o un valore come oggettivamente superiori agli altri; ma questo non significa che essi vadano necessariamente considerati tutti uguali. Vigendo la «legge di Hume», le norme etiche sono uguali soltanto sotto un profilo: nessuna di esse può essere considerata assoluta. E proprio per il fatto di non poter essere incontrovertibili e di essere invece, come vuole la prasseologia, l'esito di ragioni soggettivamente valide, i valori sono ognuno diverso dall'altro. Il fatto che non possa esistere una civiltà o una religione superiore, non significa che esse siano equivalenti; esse sono ognuna diversa dall'altra a seconda della valutazioni che ogni singolo formula sulla base dei propri valori. Il fatto che non possono esistere il «bene assoluto» e il «male assoluto», non significa che non c'è più il «bene» e il «male», ma solo che saranno di volta in volta i singoli individui a stabilire ciò che è bene e ciò che è male.

Ma è proprio l'impossibilità di una scelta etica irrevocabile che ci consente di compiere un passo avanti decisivo sulla strada del confronto tra culture. Che apertura alla comprensione e al dialogo potrebbe mai avere chi è convinto che la propria cultura sia superiore alle altre? Il dialogo con le altre culture passa in primo luogo attraverso la sostituzione di un universalismo acritico con quello che Ernesto de Martino ha definito «etnocentrismo critico», ispirato dalla consapevolezza della relatività dei valori e dell'impossibilità di accedere a un punto di vista non culturale attraverso cui considerare le varie culture. Alle tesi di coloro che sempre più spesso proclamano la superiorità di una civiltà o l'incommensurabilità delle culture, si possono opporre le illuminanti pagine che proprio de Martino dedica all'«incontro etnografico»; riflessioni dal solido ancoraggio epistemologico ed ermeneutico, dall'evidente slancio umanistico, oltre che ben nutrite dalla vasta conoscenza empirica delle differenti culture, propria del grande antropologo. L'unica via per evitare gli opposti errori di coloro che, alla ricerca di un giudizio oggettivo sulle altre civiltà, o cercano di prescindere totalmente dalle proprie categorie culturali («diventando cieco e muto di fronte ai fatti etnografici»), o le assolutizzano più o meno inconsape-

volmente (cadendo in un «etnocentrismo acritico»), è, ad avviso di De Martino, quella di tematizzare il «proprio» punto di vista, per comprendere meglio quello «alieno», e viceversa. Si può dialogare con il mondo solo se si conosce la propria cultura e se si è consapevoli che le proprie categorie interpretative (natura e cultura, normale e anormale, conscio e inconscio, io e mondo, individuo e società, male e bene, dannoso e utile, brutto e bello, razionale e irrazionale, ecc.) non sono assolute e universali, ma l'esito della propria storia<sup>32</sup>. Se non ci si rende conto di questa relatività, ben nota ai teorici dell'ermeneutica, «si rischia di cadere in un enorme pettegolezzo, in un chiacchierare ambiguo e sciocco, in un camaleontismo che simula l'apertura e la varietà di interessi»<sup>33</sup>. Evitando questo errore, il confronto con l'altro può diventare una occasione unica per rilevare le differenze, per giudicare la diversità, e quindi per comprendere meglio la propria cultura<sup>34</sup>. Quando gli occidentali si sono trovati di fronte ad altre civiltà, come nel caso della conquista dell'America, osserva De Martino, «la storia dell'Occidente guadagnava potenzialmente una nuova possibilità umanistica: quella di mettere in causa se stessa, problematizzare il proprio corso, di uscire dal suo isolamento corporativo e dal suo etnocentrismo dogmatico, e di attingere un nuovo orizzonte antropologico mediante la confrontante misurazione di sé con altri modi di essere uomini in società»<sup>35</sup>.

Certo, bisogna essere consapevoli che «solo l'Occidente ha prodotto un vero e proprio interesse [...] a confrontare sistematicamente la propria cultura con le altre». E tuttavia «questo confronto non può essere condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico», assumendo «la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto del misurare [l'occidentale] guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma [...] delle stesse categorie di osservazione di cui dispone»<sup>36</sup>. Acquisendo questa consapevolezza e questa sensibilità si evita l'«etnocentrismo dogmatico» e l'«irrelato relativismo culturale», e l'incontro con l'altro diventa una occasione per arricchire se stessi e per conoscere meglio la propria tradizione<sup>37</sup>.

*dinuoscio@unimol.it*

<sup>32</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 389ss.

<sup>33</sup> Ivi, p. 281.

<sup>34</sup> Ivi, p. 397.

<sup>35</sup> Ivi, p. 396.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 396–97.

<sup>37</sup> Non bisogna dimenticare, fa osservare De Martino, che «lo stesso relativismo culturale è un pensiero nato dalla cosiddetta crisi dello storicismo, cioè costituisce ancora un fenomeno culturale europeo»; op. cit., p. 281. Si veda anche Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 60.

## Bibliografia

- AIME, M., *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- ALBERT, H., *Per un razionalismo critico* (1968), Bologna, il Mulino, 1973.
- ANTISERI, D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- ANTISERI, D., *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- AYER, A.J., *Linguaggio, verità e logica*, (1946), Milano, Feltrinelli, 1961.
- BODEI, R., *L'etica dei laici*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma–Bari, Laterza, 2005.
- BUTLER, J., *Vite precarie* (2004), Roma, Meltemi, 2004.
- DE MARTINO, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.
- DIDEROT, D., *Supplemento al viaggio di Bougainville* (1772), Roma, Salerno Editrice, 1978.
- DI NUOSCIO, E., *Elogio del relativismo*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo*, Venezia, Marsilio, 2005.
- DI NUOSCIO, E., *Il mestiere dello scienziato sociale. Introduzione all'epistemologia delle scienze sociali*, Napoli, Liguori, 2006.
- GOODY, J., *Il furto della storia* (2006), Milano, Feltrinelli, 2008.
- HABERMAS, J., *L'inclusione dell'altro* (1996), Milano, Feltrinelli, 1998.
- HAMPSHIRE, S., *Morality and Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983.
- HAROUËL, J.L., *Culture e contre-culture*, Paris, PUF, 1994.
- HUME, D., *Trattato sulla natura umana*, (1739), Milano, Bompiani, 2001.
- KELSEN, H., *Essenza e valore della democrazia* (1920), in Id., *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Tristi tropici* (1955), Milano, Il Saggiatore, 1965.
- MARCONI, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.
- MISES, L. VON, *L'azione umana* (1949), Torino, Utet, 1959.
- MONTAIGNE, M. DE, *Saggi* (1580–88), Milano, Adelphi, 2007.
- PASCAL, B., *Pensieri* (1657–62), Torino, Einaudi, 1962.
- PELLICANI, L., *Le radici pagane dell'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- PERA, M., *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, in J. Ratzinger, M. Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2004.
- POSSENTI, V., *Le ragioni della laicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- RORTY, R., *Un'etica per i laici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

- TAYLOR, CH., *La politica del riconoscimento* (1992), in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- TAYLOR, CH., *Spiegazione e ragion pratica* (1993), in Id., *Etica e umanità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- SCARPELLI, U., *L'etica senza verità*, Bologna, il Mulino, 1982.
- TODOROV, T., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), Torino, Einaudi, 1991.
- TOYNBEE, A., *Civiltà al paragone* (1947), Milano, Bompiani, 2003.
- TOYNBEE, A., *Il mondo e l'Occidente* (1952), Palermo, Sellerio, 1992.
- VATTIMO, G., *Tecnica ed esistenza*, Torino, Paravia, 1997.
- WILLIAMS, B., *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987.



---

# Due usi della logica: Badiou, Wittgenstein e la questione della verità\*

JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE  
IFS-CCHS, C.S.I.C – Madrid

---

**ABSTRACT:** This text shows the different ways in which Badiou and Wittgenstein take a stand in relation to truth; Badiou describes the relatedness of truth and event and the necessity of a commitment to truth; Wittgenstein approaches the problem of sense and non-sense of propositions and takes up the issue of scepticism. In its conclusion the text argues that in the dialectics between the different statements of Wittgenstein and Badiou on truth and scepticism we can find traces of a new hermeneutics and a new form of questioning reality.

**KEYWORDS:** truth, sense, event, scepticism.

In un volume pubblicato in Francia nel 2009, Alain Badiou cerca di precisare il suo complesso rapporto con Wittgenstein, esplicitando le ragioni per le quali considera il suo pensiero una «non-filosofia». L'esame di queste ragioni, e un confronto con i testi di Wittgenstein più studiati da Badiou, il *Tractatus* e le *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, permetterà di situare meglio la posizione del filosofo francese sulla verità e di chiarire la possibilità di un confronto con l'ermeneutica.

Badiou, come è noto, è un pensatore che ha assunto politicamente e teoricamente delle posizioni molto radicali e lontane sia dalla filosofia analitica che dall'ermeneutica contemporanea; sembrerebbe quindi difficile pensare di poter intraprendere un dialogo con una filosofia che si richiama apertamente a un «platonismo complesso». Tuttavia, crediamo che questo sia possibile almeno a partire dalla concezione che Badiou ha della logica e dell'uso che ne fa in *Logique des mondes* (2006) e nei testi correlati.

\* Le traduzioni dai saggi di Badiou e di Laugier sono dell'autore.

## 1. Perch   Wittgenstein    un «anti-filosofo»

Secondo Badiou, l'unico libro di «filosofia» di Wittgenstein    il *Tractatus*. Solo nel suo primo libro il filosofo austriaco avrebbe pensato in modo «filosofico», condividendo, anche se per criticarlo, uno stile determinato del pensiero. Badiou, all'inizio del suo saggio, individua tre caratteristiche dell'antifilosofia:

1. Una critica del linguaggio, della logica di tipo genealogico degli enunciati della filosofia. Una destituzione della categoria di verit  . Uno smontaggio delle pretese della filosofia di costituirsi come teoria [...].
2. Il riconoscimento del fatto che la filosofia non   , in ultima istanza, riducibile alla sua apparenza discorsiva, alle sue proposizioni, alla sua fallace «esternit  » teorica [...].
3. Il richiamo fatto, in funzione antifilosofica, ad un altro atto, di una novit   radicale, che sar   definito, in modo equivoco, a sua volta come filosofico, oppure, con maggiore onest  , sur-filosofico o anche a-filosofico. Questo atto inaudito distrugge l'atto filosofico, mettendo in chiaro i suoi aspetti nocivi [...] (Badiou 2009a: 17).

Queste operazioni si possono riconoscere anche in Wittgenstein? La risposta di Badiou    affermativa. Certo, lo stesso Badiou non considera, o lo fa solo marginalmente, l'opera inedita del filosofo austriaco, definendola come un sorta di «glossa immanente». La filosofia, secondo Wittgenstein,    fin dall'inizio viziata dal fatto di essere un tessuto di approssimazioni e di errori. «La maggior parte delle questioni che sono state sviluppate in filosofia non sono false, ma assurde» (T 4.003).

L'antifilosofia, nell'ipotesi di Badiou, non discute le tesi filosofiche, considerandole fin dall'inizio «prive di senso». La filosofia, da un punto di vista «anti-filosofico», sarebbe dunque «un non-pensiero regressivo e malato, *poich   essa pretende di presentare la sua stessa absurdit   nel registro della proposizione e della teoria*. La malattia filosofica si presenta quando il non-senso si esprime come senso, quando il non-pensiero immagina di essere un pensiero» (Badiou 2009a: 19).

In qualche modo, Wittgenstein sembrerebbe un continuatore di Nietzsche, pur se con altri mezzi: in effetti Badiou costruisce una genealogia della «non-filosofia» che parte da Eraclito e arriva a Lacan, passando attraverso Pascal, Rousseau e Nietzsche appunto. La lettura di Badiou accentua il carattere non-tradizionale del filosofare di Wittgenstein, nel senso del mostrare semplicemente «ci   che vi   » e che «nessuna proposizione pu   dire». Come rileva il filosofo francese, «se l'atto antifilosofico di Wittgenstein pu   legiti-

timamente essere considerato arci-estetico, è per il fatto che questo «lasciar essere» si presenta nella forma non-proposizionale del puro mostrare, della *chiarezza*, e per il fatto che una tale chiarezza non si presenta nell'indicibile che nella forma senza pensiero di un'opera (il paradigma di una tale donazione è certamente, per Wittgenstein, la musica)» (Badiou 2009a: 21-22).

Questa *chiarezza* coinciderebbe con l'elemento mistico della filosofia di Wittgenstein, già presente nel *Tractatus*. L'antifilosofia parla «in suo nome» e, nel mostrare questo «essere-proprio», cerca di provare la verità del suo dire. Badiou insiste sui caratteri non propriamente filosofici della riflessione di Wittgenstein e sul fatto che il filosofo austriaco privilegi il *sensu* rispetto alla *verità*: la sua impresa è insieme idealista e materialista proprio nella misura in cui cerca di stabilire la linea di demarcazione tra il dicibile e l'indicibile.

L'ontologia di Wittgenstein, che opera una sorta di oscillazione tra «ciò che è» e «ciò che viene detto», «è appropriata al fine ricercato: quello della valorizzazione, in opposizione allo spazio ristretto delle proposizioni scientifiche, dell'elemento mistico, che si mostra, ma che non si dice» (Badiou 2009: 33). In questa prospettiva, sembra che Wittgenstein sia soprattutto interessato al *resto* irriducibile al linguaggio e che sfugge a ogni espressione proposizionale.

È qui che, secondo Badiou, la non-filosofia destituisce la filosofia: «mostrandole ciò che la sua pretesa teorica non ha raggiunto, e che non è altro, in definitiva, che il reale» (Badiou 2009a: 34).

Il problema del *resto* ineffabile, che sembra centrale nell'anti-filosofia di Wittgenstein, è legato per Badiou alla teoria degli oggetti: «gli oggetti, o atomi, che compongono la sostanza, ci conducono subito nei paraggi del «resto» dove si arena il pensiero. Un oggetto come tale, considerato come isolato, è impensabile. Non si può pensare se non il legame tra diversi oggetti, che viene definito come *stato di cose*. L'oggetto è dunque soltanto ciò che dobbiamo supporre perché sia possibile un legame o uno stato» (Badiou 2009a: 37).

Il problema diventa qui quello del rapporto tra lo stato di cose e l'individualità degli oggetti. A questo punto Badiou introduce un'ulteriore specificazione che chiarisce la sua interpretazione del primo Wittgenstein:

I due problemi ontologici (rapporto tra l'essere sostanziale e l'evenemenzialità del mondo; accesso al molteplice se gli elementi di questo multiplo sono impensabili e indiscernibili) non sono risolvibili se non nel caso in cui lasciamo da parte il riflesso linguistico, lo schema che ci formiamo di ciò che esiste.

Il punto-chiave è che gli oggetti, che non possono essere né pensati né descritti, sono *rappresentati* nello schema, o, che è lo stesso, nella proposizione. «Rappresentati» significa: a un oggetto, così come è compreso in un legame o in uno stato, corrisponde un *nome* (Badiou 2009a: 38).

Noi accediamo alle cose attraverso il nominare. Wittgenstein traccia una distinzione tra il nominare e il descrivere: ci  che si pu  nominare non si pu  descrivere, e viceversa. L'elemento mistico appartiene a un'altra disgiunzione: «Ci  che   possibile mostrare, non si pu  dire» (T. 4.1212).

Qui sono in questione il senso e la verit : «Come descrizione (o schema) di uno stato di cose possibile, la proposizione atomica   — a condizione che [...] identifichiamo i nomi degli oggetti che vi figurano — immediatamente comprensibile: essa ha un *sensu*. Il punto delicato della questione   quello di comprendere bene che il senso *non   una categoria dell'esperienza del mondo*. In effetti, una proposizione che descrive uno stato di cose possibile (e pertanto un legame intra-sostanziale) non ha bisogno, per essere dotata di senso, che questo stato di cose «esista» (si verifichi)» (Badiou 2009a: 41).

Qui Badiou introduce il problema della *possibilit *. La realt    un caso della possibilit : uno stato di cose   possibile se accade, e se quindi fa parte del mondo. Secondo Badiou,

l'ontologia di Wittgenstein, concentrata nella dottrina della proposizione atomica,   un'ontologia del virtuale. L'essere del «c' » come sostanza composta di oggetti semplici e indiscernibili, non   costretto ad esistere (ek-sistere) come mondo — ovvero, come vedremo pi  avanti, come soggetto.

Ritirato nell'inesistenza mondana del suo essere uno stato (molteplicit  strutturata di oggetti)   tuttavia rappresentabile in uno schema, e di conseguenza pensabile nella forma di una proposizione dotata di senso. Il fatto che questa proposizione diventi vera, o sia «resa vera» significa soltanto che lo stato che essa descrive «accade». Ma questa verit    alla fine quasi indifferente — da un punto di vista strettamente ontologico — poich  il fatto che uno stato «accada»   *del tutto contingente* (Badiou 2009a: 42).

L'essere   indifferente rispetto a ci  che accade nel mondo. Per Badiou, Wittgenstein attribuisce l'eternit  al senso, sviluppando una dottrina assolutamente empirista e contingente della verit .

In effetti, poich  una proposizione   vera solo se descrive uno stato che «accade», uno stato del mondo, e il mondo, collezione di eventi,   consegnato alla contingenza, non vi   altro mezzo per verificare che una proposizione atomica sia vera che quello di paragonarla alla realt , all'«  accaduto» constatabile [...].

La verit    un semplice problema di constatazione empirica. Mentre il senso, radicato nell'eternit  sostanziale dei possibili-multipli, delle relazioni tra oggetti,   leggibile nella struttura stessa della proposizione, nel fatto immediato che noi la comprendiamo indipendentemente da ogni comprensione esterna.   chiaro che dopo Nietzsche, sebbene con mezzi diversi e secondo una strategia opposta, Wittgenstein partecipa alla poderosa corrente che, in questo secolo, ha voluto destituire la verit 

in favore del senso. Corrente a proposito della quale dobbiamo constatare che l'atto che la anima si articola come antifilosofia (Badiou 2009a: 43–44).

Questo punto è di cruciale importanza per la definizione dell'antifilosofia di Wittgenstein: senza dubbio, ciò che più infastidisce Badiou nel *Tractatus* è l'affermazione dei *limiti* della conoscenza e il privilegiamento del senso rispetto alla verità. Inoltre, per il filosofo francese, Wittgenstein avrebbe cercato di «sottrarre il reale al pensiero, per consegnarlo alle cure dell'atto da cui dipende che la nostra vita sia santa e bella» (Badiou 2009a: 44).

Il pensiero sarebbe dunque limitato alla proposizione dotata di senso, allargando a dismisura il terreno d'azione del non–pensiero — o, se vogliamo impiegare un altro termine, dell'empirismo.

Vi è in primo luogo nel non–pensiero l'operazione primaria della nominazione di oggetti semplici. La prospettiva antifilosofica di Wittgenstein è, su questo punto, molto chiara: se i nomi degli oggetti comprendessero un pensiero, avremmo un rapporto insieme *linguistico e pensante* verso la composizione interna della sostanza, ciò che diminuirebbe altrettanto la necessità dell'atto silenzioso (Badiou 2009a: 45).

Wittgenstein non chiarirebbe a sufficienza, né nel *Tractatus* né altrove, la questione dei nomi, né quella del rapporto tra i nomi e gli oggetti. Badiou vede nella poesia una pratica linguistica nella quale prevale la nominazione come *pensiero*: «La poesia è creazione di un Nome–dell'essere in precedenza sconosciuto [...]. Non invano la poesia utilizza, per quest'invenzione inaudita le massime risorse della *differenza*, anche sonora, tra i nomi della lingua ereditata» (Badiou 2009a: 46). Questo breve riferimento alla poesia prepara un'ulteriore critica a Wittgenstein, che riguarda la sua esigenza di «mettere in scena» l'atto *archiestetico*, ciò che implica che l'impossibile sia insieme l'impensabile: ciò in cui Badiou si riconosce meno è per l'appunto l'affermazione wittgensteiniana che «la proposizione matematica non esprime alcun pensiero»:

La filosofia, le cui condizioni pensanti riconosciute comprendono, oltre al poema, certamente anche la matematica e la politica, distinguerà nell'estensione preliminare del non–pensiero in Wittgenstein il prezzo esorbitante pagato perché sopravvenga — se è possibile — il tiro di dadi dell'«elemento mistico».

Infine, la terza figura del non–pensiero, dopo la nominazione e l'impossibile, è il non–senso. Questa categoria è centrale da un punto di vista antifilosofico, poiché, come abbiamo visto, è essa (l'assurdo) che serve a stigmatizzare la filosofia (la metafisica, se la si considera imprescindibile). Essa è comunque difficile da maneggiare, perché, per Wittgenstein, vi sono *due regimi del senso* (Badiou 2009a: 49).

Ci  che rende non fortuito ci  che accade deve restare fuori dal mondo. Ma allora, che cosa ne   del senso nella filosofia di Wittgenstein? Secondo Badiou,

da ci  risulta che il senso di una proposizione   sempre suscettibile di essere legato a una realt  intramondana, dunque a una realt  casuale, che   «cosi  come  ». Il fatto   che, come ci dice Wittgenstein, un tale senso   *senza valore*. Insomma: ogni senso proprio di una proposizione   senza alcun valore. Si tratta del resto del risultato gi  stabilito dall'enunciato 6.14: «tutte le proposizioni hanno uguale valore». Poich , se esse hanno tutte uguale valore, allora nessuna possiede un valore «speciale» che valorizzerebbe il senso di cui essa   carica.

Di contro, il «senso del mondo» possiede un valore eminente. La sua equivalenza al senso della vita autorizza addirittura a conferirgli un valore supremo e a denominarlo col nome di Dio. Ma, ovviamente, questo senso che ha un valore non pu  risiedere nel mondo, n  essere espresso da una proposizione (Badiou 2009a: 50-51).

A questo punto, si presentano all'analisi di Badiou due problemi:

- a)   possibile ammettere che vi sia un *sensu del sensu*?
- b) Se vi sono due accezioni della parola *sensu*, bisogna che vi siano anche due accezioni del non-sensu. Chiediamo quindi all'antifilosofo Wittgenstein: in che senso egli considera il «non-sensu» quando dichiara che questo   lo statuto delle domande e delle proposizioni filosofiche (metafisiche)?

Si tratta di un punto determinante, sul quale si   soffermato con grande finezza J. Bouveresse (1997), e che merita che gli si dedichi un'analisi approfondita a partire dai testi wittgensteiniani pi  letti da Badiou, il *Tractatus* e le *Osservazioni sui fondamenti della matematica*.

## **2. Senso e non-sensu in Wittgenstein. Verso la questione della verit **

Prima di prendere in esame il *Tractatus*, torniamo per un momento al saggio di Badiou e alla questione del non-sensu. Secondo il filosofo francese,

la filosofia   ci  che presenta il senso «eminente», il quale   fuori dal mondo, come se fosse uno stato di cose che una proposizione pu  descrivere, e dunque come se fosse suscettibile di una verit . In definitiva, *l'assurdit  filosofica consiste nel credere che vi sia una verit  possibile del sensu (del mondo), mentre non vi   che un sensu possibile (divino) delle verit  (scientifiche)* [corsivo dell'Autore].

Da questo punto di vista, il «non-senso» si costruisce nei fatti come un sorta di legame impossibile delle due accezioni della parola «senso». Ritroviamo qui il punto decisivo: l'antifilosofia dichiara il senso (indicibile) come superiore al senso (dicibile), dunque alle verità possibili, e accusa l'atto filosofico di voler invertire questa gerarchia, sottoponendo alle regole della verità ciò che, in realtà, dandogli senso, non vi si può piegare (Badiou 2009a: 53).

Nell'analisi di Badiou, Wittgenstein sminuirebbe la questione della verità nel mondo, mentre dichiarerebbe la superiorità del senso extramondano. La dimensione quasi «mistica» del *Tractatus* sarebbe quella fondamentale, mentre quella del senso intramondano delle proposizioni sarebbe secondaria. Ma è proprio così? Il testo del *Tractatus* si presta anche a un altro tipo di analisi, antitetica a quella di Badiou, volta piuttosto a chiarire la teoria wittgensteiniana del linguaggio e il suo rapporto con la verità. Si tratta di chiarire questo punto. Secondo S. Laugier,

Una frase sprovvista di senso non è una specie particolare di frase: è un simbolo che possiede la forma generale di una proposizione e che non ha senso perché noi non gliene abbiamo dato alcuno.

«Se un segno non è utilizzato, è senza significato (*Bedeutungslos*). È questo il senso del motto di Occam» (3.328) [...]. Il problema non è che cosa *significhino* le proposizioni come tali, né di determinare se esse abbiano o no un senso, ma quello di *voler dire quello che si dice* — e di poter determinare se questo è il caso nei termini «non psicologici» della mia capacità di fare senso (Laugier 2009: 52–53).

Il senso di ciò che diciamo è determinato da ciò che facciamo: il senso e il non-senso vanno cercati nella realtà degli usi linguistici. Il non-senso resta interno al linguaggio: qui si può rintracciare il contrasto tra la filosofia di Badiou e quella di Wittgenstein, la quale non per questo è una «non-filosofia». Ciò che il filosofo austriaco rifiuta già a partire dal *Tractatus* è una certa concezione della Metafisica, ma non per questo rinuncerebbe a porre questioni filosofiche radicali.

Sempre secondo Laugier,

per dire che la metafisica appartiene al non-senso, e va superata, bisogna prima definire che cosa sia il non-senso, e sapere esattamente ciò che deve essere «superato». Se il rifiuto della metafisica era motivato dalla necessità di obbedire a delle regole sintattiche o riguardanti l'uso del linguaggio che si dovrebbe seguire per fare-senso, sarebbe sufficiente che queste regole fossero messe in questione o «superate» a loro volta, in un modo o nell'altro, perché si possa tornare alla metafisica.

Ma l'esame della critica della metafisica che troviamo in Wittgenstein (che si contrappone a quello che opererà in seguito Carnap) permette forse di comprendere che una tale critica non prende di mira tanto la metafisica in quanto tale, quanto un

tipo di esigenza proprio della filosofia, una tentazione metafisica propria della stessa filosofia analitica (Laugier 2009: 58).

Una presentazione «normativista» del *Tractatus*   molto parziale e insufficiente a mostrarne la ricchezza e la complessit . Certamente, questa non   la posizione di Badiou; tuttavia il filosofo francese sembra piegare la sua lettura di Wittgenstein alle esigenze fondazionali molto particolari del suo «platonismo complesso», a partire dalle quali effettivamente solo il *Tractatus*, dal punto di vista della sua struttura, presenterebbe ancora l'impianto di un'interrogazione propriamente filosofica.

Per Badiou, la critica della metafisica porterebbe Wittgenstein ad assumere una posizione radicalmente anti-filosofica, mentre per Laugier e Bouveresse (1997) il filosofo austriaco aprirebbe piuttosto nuove strade alla filosofia.

Riguardo al rapporto tra senso e non-senso, Laugier fa notare che

il non-senso non deve essere imputato alla struttura logica della frase, ma al *nostro* fallimento nel significare qualcosa per suo mezzo, attraverso la nostra relazione con l'enunciato.

Il problema non   nelle nostre parole, ma siamo *noi* — ovvero la nostra relazione con le parole. Di fronte a un interlocutore, il *Tractatus* ha per compito *non* quello di mostrare al locutore che la «proposizione   priva di senso [...] perch  il simbolo   illegittimo in s » (5.473), ma «di dimostrargli che non ha dato un significato a certi segni della sua proposizione» (6.53). Il chiarimento   completato solo quando l'interlocutore giunge al punto in cui pu  riconoscere questo fatto da s , riconoscendo le sue proposizioni come *Unsinn* (Laugier 2009: 67).

  proprio in questo riconoscimento della centralit  del linguaggio da parte di Wittgenstein che la sua filosofia e quella di Badiou divergono, soprattutto nella misura in cui il filosofo francese sembra non riconoscere il senso della «svolta linguistica» e le sue conseguenze sulla filosofia continentale. Per Badiou, l'accesso al mondo non   mediato in prima istanza dal linguaggio: in questo senso egli resta un pensatore «metafisico».

Tuttavia resta un punto a partire dal quale le due filosofie possono dialogare, ed   quello della costituzione di un mondo. L'atomismo logico del *Tractatus* prevede che «l'attribuzione della propriet  dell'esistenza ad un certo particolare individuo diventi, cos , l'affermazione di una ed una sola entit  che sia dotata di una certa propriet » (Frascolla 2006: 105). Un oggetto, secondo Wittgenstein, «*non   eterno, ma   atemporale, ed   immutabile non rispetto al passare del tempo, ma rispetto alla variazione logica*» (ivi: 107).

Pur ammettendo una possibilit  di dialogo tra le due filosofie, il punto di divergenza fondamentale tra di esse   la posizione materialista di Badiou: in

*Logiques des mondes* il filosofo francese afferma che «un componente d'oggetto atomico, o semplicemente un atomo» è

*un componente oggettuale che, intuitivamente, ha tutt'al più un elemento nel seguente senso: se vi è un elemento di A del quale si può dire che appartiene assolutamente a tale componente, non ve ne è che uno.*

*Ciò significa che ogni altro elemento che appartenga assolutamente a tale componente è identico nell'apparire al primo (la funzione dell'apparire vale il massimo M quando essa valuta l'identità dei due elementi compresi) [...].*

Il punto consiste nel codificare correttamente la funzione che identifica il componente, in modo da prescrivere la semplicità atomica della sua composizione. Annoteremo da ora in poi  $\alpha(x)$  ogni funzione che identifichi un componente, poiché ne abbiamo in vista in modo particolare i componenti atomici (Badiou 2006: 262).

Come è facile vedere, se possiamo individuare in entrambi gli autori un punto di vista trascendentale rispetto all'esistenza degli oggetti, per Badiou un atomo è un componente d'oggetto che esiste come elemento certo di un mondo materialisticamente inteso.

Se a Wittgenstein interessa sapere come deve essere il mondo se le proposizioni del linguaggio devono poter avere un senso determinato, a Badiou interessa piuttosto stabilire quale debba essere la struttura trascendentale di un mondo perché vi si possano produrre delle verità formalizzabili. Per Badiou,

un atomo reale è un componente fenomenico, ovvero un tipo di sotto-apparente dell'apparente referenziale che, da una parte, è un componente atomico (semplice o non scomponibile) e che, dall'altra parte, è strettamente determinato da un elemento soggiacente, che ne costituisce la substruttura ontologica. Nel punto dell'atomo reale, l'essere e l'apparire si congiungono sotto il segno dell'Uno.

Non resta che formulare il nostro «postulato del materialismo», che autorizza una definizione dell'oggetto. Questo postulato, come sappiamo, dice: ogni atomo è reale. Esso si oppone direttamente al presupposto bergsonian, o deleuziano, di un primato del virtuale. Esso stipula nei fatti che è sempre nella composizione ontologica *attuale* di un apparente che si radica la virtualità di un suo apparire in questo o in un altro mondo (Badiou 2006: 265).

Ben diversa è la posizione di Wittgenstein: dati certi significati, «una qualunque configurazione concepibile del mondo sarà sempre una combinazione del sussistere e del non sussistere di situazioni, di cui essi sono le parti costitutive» (Frascolla 2006: 107). Gli atomi qui sono «oggetti del pensiero» e non componenti reali di un mondo determinato. Come precisa Frascolla,

per le stesse ragioni per cui gli oggetti sono incolore ed atemporali, essi non hanno nessuna dimensione spaziale: il significato di un nome non ha una collocazione nello spazio fisico, anche se determinazioni spaziali possono essere assegnate ai fatti in cui esso ricorre come parte costitutiva, ossia alle situazioni sussistenti, raffigurate dalle proposizioni in cui quel nome figura (un significato non pu  trovare qui o l , anche se ad un complesso sussistente, descritto da una proposizione in cui compare il nome con quel significato, ha senso attribuire una collocazione nello spazio fisico).

Gli atomi logici, dunque, hanno una natura molto pi  astratta degli atomi della concezione classica, perch  questi ultimi, pur non possedendo le qualit  sensibili «secondarie» (ad esempio, pur essendo anch'essi incolore), sono eterni, non sono atemporali e sono dotati, inoltre, delle propriet  spaziali connesse alla loro natura di entit  estese (Frascolla 2006: 108).

A differenza di Wittgenstein, Badiou intende elaborare l'atomismo classico attraverso gli strumenti della topologia matematica per giustificare rigorosamente l'esistenza degli atomi nel mondo. La nozione di spazio in Wittgenstein   logica, in Badiou topologica.

Questo percorso attraverso le due diverse concezioni dell'atomismo era necessario per mettere in luce la decisivit  della diversa concezione della verit  propria di due filosofi, che solo nel *Tractatus* pu  trovare la possibilit  di un dialogo complesso, ma non certo nel secondo Wittgenstein.

In che senso dunque Wittgenstein parla degli oggetti come «sostanza del mondo»? Fondamentalmente nel senso che la sostanza   forma e contenuto di ogni configurazione possibile del mondo. Ma va precisato che gli oggetti logici di Wittgenstein generano essi stessi lo spazio in cui sono collocati, che   uno spazio *logico*. Le diverse parti degli enunciati si combinano in modo tale da generare il pensiero, che   il senso del complesso enunciativo.

Per Badiou, invece, l'atomo costituisce la componente fondamentale di un mondo, *prima* dell'intervento mediatore del linguaggio. La verit  si manifesta nel mondo attraverso una «rottura evenemenziale» che non dipende affatto dalle nostre possibilit  di enunciarne le condizioni di apparizione.

Secondo la filosofia di Badiou, la verit  che si esprime attraverso il cambiamento determinato dall'evento   rara; i mondi sono per lo pi  «atomi» e non «tesi», ossia disponibili al cambiamento.

La verit , in *Logiques des mondes*, pu  essere cos  definita: «Un insieme supposto completo di tutte le produzioni di un corpo fedelmente soggettivato (di un corpo compreso da un formalismo soggettivo di tipo fedele). Ontologicamente, quest'insieme proviene da una procedura generica. Logicamente, dispiega nel mondo un presente attraverso la tenuta di una serie di punti» (Badiou 2006: 619).

Dopo aver ricordato che un punto è per Badiou «il comparire della totalità infinita di un mondo dinnanzi all'istanza della decisione, ovvero al dualismo sì/no», e che la fedeltà è la capacità da parte di uno o più soggetti di tenere un punto, possiamo affermare che, nella sua rarità, la verità è però ciò che fa sì che sia possibile, per un individuo, andare al di là della propria esistenza — oppure, con altre parole, andare al di là della propria finitezza. Il pensiero delle verità è ciò che fa sì che ci possano essere delle eccezioni all'ordine del mondo. Come afferma Badiou,

credo alle verità eterne e alla loro creazione frammentaria nel presente dei mondi. La mia posizione su questo punto è assolutamente isomorfa a quella di Cartesio: le verità sono eterne perché sono state create, non perché siano là da sempre. Per Cartesio, le «verità eterne», di cui abbiamo ricordato nella prefazione che le poneva come eccezione dei corpi e delle idee, non potrebbero essere trascendenti al volere divino. Anche le più formali, siano esse matematiche o logiche, come il principio di non-contraddizione, dipendono da un atto libero di Dio.

«Dio non può essere stato spinto a fare in modo che fosse vero che i contraddittori potessero stare insieme e di conseguenza ha potuto fare il contrario».

Beninteso, il processo di creazione di una verità, così come si presentifica attraverso le conseguenze di un corpo soggettivato, è molto diverso dall'atto creatore di un Dio. Ma, nel fondo, l'idea è la stessa. Che sia l'essenza di una verità d'essere eterna non la dispensa per nulla dall'apparire in un mondo e dall'essere inesistente prima di quest'apparizione (Badiou 2006: 534-35).

Qui Badiou, alla fine del suo saggio, si scaglia contro quelle filosofie che hanno affermato la finitezza dell'uomo e la limitatezza delle sue pretese: Wittgenstein resta però un bersaglio problematico e irriducibile agli schemi interpretativi del filosofo francese. Cerchiamo di capire perché, sulla scorta di alcune osservazioni di S. Laugier.

La concezione della verità propria di Badiou è tale per cui, nella sua rarità, essa deve tuttavia imporsi, anche se in modo «frammentario» nei mondi — o in un mondo dato. Essa ha dunque, almeno là dove si esprime una fedeltà all'evento, un valore eminente.

La componente soggettiva, infine. Si tratta della possibilità per un individuo, definito come un semplice animale umano, e nettamente distinto da ogni Soggetto, di decidere di divenire una parte di una procedura di verità politica.

Di divenire, in breve, un militante di questa verità. In *Logique des mondes*, e in modo più semplice nel *Second Manifeste pour la Philosophie*, descrivo questa decisione come

un'incorporazione: il corpo individuale e tutto ci  che egli trascina con s  come pensieri, affetti, potenzialit  d'azione ecc., diventa uno degli elementi di un altro corpo, di un corpo-di-verit , esistenza materiale in un mondo dato di una verit  in divenire (Badiou 2009b: 184).

Badiou si schiera quindi contro le filosofie della finitudine in nome di un materialismo rinnovato — senza dubbio problematico — che mira a ristabilire la possibilit  della verit  di manifestarsi nel mondo, anche attraverso la riattualizzazione di idee o possibilit  passate.

Torniamo ora alla lettura che Badiou opera del *Tractatus* e del problema del senso:

In primo luogo, non   esatto che la filosofia «sottometta» il senso alla verit . La tesi filosofica profonda, manifesta gi  a partire dalla dottrina platonica dell'Idema Bene come norma transideale delle verit ,   che *le verit  non hanno alcun senso*, e che esse «sfondano» il senso.

  piuttosto l'antifilosofia a esigere, per ogni verit , la condizione previa del senso (perch  una proposizione che descrive uno stato di cose sia vera, bisogna *in primo luogo* che essa sia dotata di senso, e che dunque descriva effettivamente uno stato di cose possibile, e *inoltre* che si possa verificare che questo stato di cose «si presenti»). La filosofia non obbedisce a un tale requisito, e risulta che, diversamente da quanto crede Wittgenstein, la forma filosofica (la *tesi*) non   la forma della proposizione. Essa articola piuttosto delle risorse prese a prestito dai processi di verit  pi  chiaramente disgiunti dal senso (se «senso» significa descrizione di uno stato di cose): la matematica (paradigma delle verit  senza senso) e la poesia (nominazione pensante del non-nominato) (Badiou 2009a: 54).

La forma filosofica in senso eminente non   la proposizione, ma piuttosto quella che articola processi di verit  «disgiunti dal senso», come la matematica, la poesia o la politica; per Badiou l'atto antifilosofico, che nega il valore delle verit ,   per questo *senza verit *.

In secondo luogo, anche se concediamo a Wittgenstein che la filosofia produca delle proposizioni prive di senso, gli si chieder  di spiegarci come sia possibile che tali proposizioni esistano.   certo che una proposizione «si presenta», essa appare nel mondo.

Come dice Wittgenstein, «il segno proposizionale   un fatto» (T 3.14). Come caratterizzare, come fatto, la proposizione (filosofica) priva di senso? Wittgenstein   molto lontano, su questo punto, dall'aver gli scrupoli che i filosofi manifestano quando trattano (e sono sempre costretti a farlo) la delicata questione del discorso dei sofisti. Questa sola questione spinge Platone, nel *Sofista*, a compiere degli sviluppi creativi di una tremenda complessit . Ci piacerebbe che l'antifilosofo trattasse l'esistenza di

proposizioni assurde (filosofiche) con la stessa buona volontà, la stessa inventività, propria del filosofo quando cerca di rendere ragione dell'esistenza di proposizioni puramente retoriche (sostituite) (Badiou 2009a: 55).

Per Badiou, Wittgenstein pecca di «superficialità» nella sua analisi delle proposizioni prive di senso, saltando precisamente quelle analisi rigorose che Platone dedica alle proposizioni «sostituite»: la non-filosofia è costretta a confrontarsi con la tripla esistenza del poema, del matema e della filosofia stessa. Ma a questo punto si presenta un problema ulteriore, illustrato chiaramente da Badiou:

È il problema della logica e della sua fondazione ontologica. La quale richiede che, dopo la proposizione atomica, analizziamo la proposizione complessa. Questo movimento che va dal semplice al molteplice e che occupa i due terzi del *Tractatus*, si iscrive nella strategia antifilosofica in questo modo: nella misura in cui vi sono delle «verità eterne», non casuali e non empiriche, che possono prendere la forma di proposizioni (e ve ne sono, sono le proposizioni della logica), esse non hanno alcuna realtà. Di conseguenza, il reale dipende dall'atto, e non dalla proposizione. Si tratta di preparare l'elemento mistico, attraverso lo *svuotamento* dell'eternità che si iscrive nelle proposizioni logiche. Questa preparazione culmina nei due enunciati che seguono:

6.1. «Le proposizioni della logica sono tautologie».

6.3. «Di conseguenza le proposizioni della logica non dicono nulla» (Badiou 2009: 58).

La critica della possibilità del «senso del mondo» in Wittgenstein è per Badiou il preludio alla componente «mistica» del *Tractatus*: di fronte a ciò che va oltre il senso possibile e contingente, bisogna tacere. Sofferamoci un momento sulla questione delle proposizioni complesse. Per Badiou,

all'inizio, una proposizione complessa non è altro che una giustapposizione di proposizioni atomistiche, ciascuna delle quali descrive uno stato di cose.

Finché ci fermiamo qui, qualsiasi giustapposizione ha un senso, senso che non è altro che la «somma» delle descrizioni atomistiche. La proposizione complessa non ha dunque alcun interesse se la si rapporta all'essere eterno degli oggetti e delle loro relazioni. Si tratta di una semplice enumerazione di stati.

L'interesse nasce quando si esamina l'esistenza degli stati nella realtà (nel mondo). Vale a dire quando si considera la capacità delle proposizioni di essere vere o false (Badiou 2009a: 60).

Attraverso le proposizioni complesse, Wittgenstein si limita a registrare degli stati di cose: non vi è nel *Tractatus* alcuna ontologia dei connettori logici. Essi «non fanno altro che «segnalare» il valore della giustapposizione,

quando la si coglie a partire dal mondo, quindi a partire dal vero (o dal falso)» (Badiou 2009a : 61).

Qui Badiou individua un punto delicato del ragionamento di Wittgenstein:

Una proposizione (complessa) vera o relativa al mondo *si segnala per il fatto che potrebbe essere falsa*. In effetti, il mondo   «tutto ci  che accade» (o «tutto ci  che ci concerne») e, lo sappiamo, ci  che accade   pura contingenza. Se dunque una proposizione complessa   vera, tra l'altro, per il fatto che la proposizione atomica *p* che vi figura   vera, questo significa che essa   vera poich    il caso (verificabile) che lo stato descritto da *p*   nel mondo.

Ma non vi   alcuna necessit  (sostanziale, ontologica) che questo accada. Potrebbe quindi non verificarsi e, di conseguenza, la proposizione complessa iniziale potrebbe essere falsa.

Una proposizione *scientifica*, che   una descrizione parziale del mondo, non riceve la sua verit  che dalla constatazione (contingente, empirica) dell'esistenza o dell'inesistenza degli stati che attraverso le proposizioni atomistiche essa implica.

Nessuno ha spinto pi  lontano di Wittgenstein — e per delle ragioni antifilosofiche evidenti (le verit  scientifiche sono senza interesse) — il tema famoso della contingenza delle leggi di natura: gli enunciati scientifici sono veri per caso. Dal punto di vista dell'essere sostanziale e eterno, non hanno alcun valore particolare, potrebbero anche essere diversi da come sono (Badiou 2009a: 63).

Per sapere se una proposizione complessa   vera o falsa, devo passare attraverso la contingenza del mondo. Le uniche proposizioni complesse che possono essere vere in modo indipendente dal mondo e dal valore delle proposizioni atomistiche che vi figurano, sono le *tautologie*. Ma esse non dicono nulla del mondo; esse non sono legate ad alcuna constatazione di esistenza.

Questi enunciati necessari, che mostrano ci  che Wittgenstein definisce l'«armatura» del mondo (che   tutt'altra cosa rispetto a ci  che vi esiste), portano al suo culmine lo scarto tra senso e verit . Poich  pagano alla loro necessit  il prezzo di non avere alcun senso [...]. Il che   fondato, poich  le tautologie non descrivono alcun mondo particolare.

Le tautologie possiedono, nei confronti del mondo, un legame definibile, che   quello di prescrivergli la sua «forma» mondo, attraverso la legge vuota dell'esistenza (dell'«accadere») in generale. Questa prescrizione non   un dire,   un mostrare delle leggi alle quali ogni dire   costretto, poich  ogni dire descrive un mondo e le tautologie sono vere per «ogni» mondo. L'enunciato 6.124, che merita di essere meditato a lungo, riassume la funzione della logica nei confronti dell'essere e dell'esistenza (Badiou 2009a: 67).

Riassumiamo i punti fondamentali della lettura del *Tractatus* operata da Badiou:

- L'essere è impensabile, poiché non possediamo alcun pensiero degli oggetti; non possiamo nominarli.
- L'esistenza possiede delle leggi pensabili: le proposizioni logiche. Ma queste non hanno alcun senso.
- Ciò che esiste (il mondo) è del tutto contingente (Badiou 2009a: 69).

Il problema è allora quello di stabilire la forma del rapporto tra l'essere e le leggi dell'esistenza. Dovrebbe esistere una legge che prescriva la forma della «mondanità del mondo». Secondo Badiou, la logica dovrebbe, a differenza di quanto si afferma nel *Tractatus*, dare forma all'aleatorietà del mondo. Wittgenstein lascerebbe nell'ombra le condizioni ontologiche della sua logica. Ora, il problema è se la logica sia o meno una teoria. Il filosofo austriaco distingue tre dimensioni dell'intellezione:

- L'intellezione delle leggi dell'esistenza: la logica.
- L'intellezione del mondo (o di ciò che esiste): la scienza della natura.
- L'intellezione del senso del mondo, o del senso di ciò che esiste, o del valore: l'elemento mistico, silenzioso, diretto all'atto puro.

Si può constatare che il dire (le proposizioni dotate di senso) si stabilisce tra due forme del non-dire: la logica, priva di senso, che si iscrive tuttavia nelle proposizioni (le tautologie), e l'estetica (o morale) che è radicalmente refrattaria a ogni tipo di iscrizione proposizionale.

Ci si domanderà allora quale *tratto comune* vi sia, dal punto di vista dell'essere sostanziale, tra le due figure del mostrare: quella che è quasi-proposizionale, la logica, e quella che è silenziosa, e ove si dà l'atto antifilosofico. Per farla breve: ci si domanderà, seguendo il filo dell'insegnamento di Lacan, se vi è una *logica dell'atto* (Badiou 2009a: 71).

Per Badiou, la meditazione wittgensteiniana si propone di riservare uno spazio eminente alla mistica e all'ineffabilità e questa posizione si accompagna a una critica serrata della metafisica. Come rileva Frascaola,

una proposizione usata per fare un'affermazione metafisica conterrebbe, secondo l'indicazione di Wittgenstein, qualche parte costitutiva priva di significato (*Bedeutung*). Proprio alla presenza di un costituente del genere viene ricondotto, in generale, il prodursi dell'insensatezza delle proposizioni, nel gruppo di sezioni 5.473–5.4733.

Qui Wittgenstein parla di «segni possibili», e sostiene che, ove un segno del genere non comunichi un senso, ci  sar  dovuto esclusivamente alla circostanza che, a qualche suo costituente, non   stato attribuito alcun significato (Frascolla 2006: 289).

La profondit  della metafisica non pu  essere espressa in proposizioni sensate: da qui l'affermazione che nella metafisica non si incontrano problemi genuini — e tali problemi sono quelli con cui si confronta, anche se in modo non tradizionale, Badiou. Per Wittgenstein, invece, la filosofia non si presenta pi  come un insieme di proposizioni organizzate, ma come un'attivit .

Vediamo ora come Badiou e Wittgenstein affrontano il problema dello scetticismo.

### **3. Badiou e Wittgenstein di fronte allo scetticismo**

Per Badiou il problema dell'atteggiamento scettico di fronte alla verit  coincide con quello del materialismo democratico sul piano politico. L'affermazione del materialismo democratico, secondo cui non esistono se non «corpi e linguaggi»   una forma di argomento scettico di fronte alla possibilit  di pensare la verit .

Secondo Badiou,

l'individuo, cos  come   forgiato dal mondo contemporaneo, non riconosce altra esistenza oggettiva che quella dei corpi. Chi dunque oggi potrebbe parlare, se non per accordarsi a una qualche retorica, della separabilit  della nostra anima immortale?

Chi non sottoscrive, nei fatti, la pragmatica dei desideri, l'evidenza del commercio, la nostra esposizione carnale al godimento, alla sofferenza e alla morte?

Un sintomo tra gli altri: gli artisti pi  inventivi, coreografi, pittori, videomakers, inseguono l'evidenza dei corpi, della vita desiderante e macchinica dei corpi, della loro intimit , della loro nudit , dei loro abbracci e dei loro supplizi. Tutti accoppiano il corpo costretto, squartato, sporcato, al fantasma e al sogno. Tutti impongono al visibile il taglio dei corpi mitragliati dal tremendo rumore dell'esistente (Badiou 2006: 9).

La constatazione della dittatorialit  del regime del linguaggio e dei corpi, scettico di fronte a qualsiasi affermazione di una verit , ha spinto Badiou a cercare una nuova fondazione della filosofia, rispettosa delle esigenze della verit , una nuova dialettica materialista, secondo la quale   ben vero che vi sono solo corpi e linguaggi ma «ci sono delle verit », sebbene siano rare.

Il fatto che «vi siano delle verità» che fa obiezione all'assioma dualista del materialismo democratico — la legge protegge tutti i corpi, disposti sotto tutti i linguaggi possibili — è per me l'evidenza empirica iniziale.

Non vi è alcun dubbio riguardante l'esistenza di verità che non sono proprie né dei corpi, né dei linguaggi né delle combinazioni dei due. E questa evidenza è materialista, per il fatto che essa non richiede nessuna scissione di mondi, nessun luogo intelligibile, nessuna «altezza». Nei nostri mondi, così come sono, si presentano delle verità. Esse sono dei corpi incorporei, dei linguaggi sprovvisti di senso, degli infiniti generici, dei supplementi incondizionati. Esse divengono e rimangono sospese, come la coscienza del poeta, «tra il vuoto e l'evento» (Badiou 2006: 12).

La verità è ciò che fa eccezione e coincide, in Badiou, con le molteplicità generiche. Il soggetto è, quindi, un punto di verità, e per questo è raro: notiamo la sua vicinanza al soggetto-barrato (o *extimo*) lacaniano.

Nella filosofia di Badiou, il pensiero deve farsi strada fra la tradizione fenomenologica — «troppo pietosa» o, con altre parole, troppo legata alla tradizione filosofica — e quella analitica, troppo scettica. Come abbiamo ricordato in precedenza, troppo legate entrambe all'affermazione della finitezza dell'uomo. Così Badiou denomina «verità»

dei processi reali che, per quanto siano sottratti all'opposizione pragmatica dei corpi e dei linguaggi, si trovano comunque in un mondo.

Le verità, insisto, perché questo è il problema trattato in tutto il libro, non sono soltanto, ma appaiono. È qui e ora che il terzo termine aleatorio (verità-soggetti) supplementa gli altri due (molteplicità e linguaggi). La dialettica materialista è un'ideologia dell'immanenza. Tuttavia, è a buon diritto che dicevo, nel *Manifesto per la filosofia*, quindici anni fa, che ciò che ci è richiesto è un «gesto platonico»: criticare la sofistica democratica attraverso il reperimento di un Soggetto nel processo eccezionale di una verità (Badiou 2006: 18).

Poco oltre, Badiou precisa cos'è un soggetto di verità: è un soggetto che «considera che un concetto non è valido se non supporta la verità di una situazione» (Badiou 2006: 24). Quella del filosofo francese è certamente una posizione come minimo «inattuale», sia che la si consideri in riferimento a un contesto analitico, sia che invece si confronti con le tendenze attuali dell'ermeneutica. Un soggetto di verità deve corrispondere all'evento e «tenere il punto»: in questo senso è opposto al soggetto democratico, votato all'accordo con la situazione.

Prima di tornare alla critica dello scetticismo di Badiou, vediamo come Wittgenstein si è posto di fronte all'argomento scettico. Come rileva Laugier,

non so, non perché io non ne sia certo, o perché vi sia un dubbio, ma perché non vi è posto per il sapere. Lo scetticismo sarebbe allora meno un problema cognitivo (la possibilità di conoscere il mondo, o gli altri, o di avere accesso all'interiorità degli altri), che un sintomo, quello del mio rifiuto dell'espressione.

La questione della conoscenza dell'altro agisce come un doppio, o una maschera, di quella della mia propria accessibilità (ad altri, a me stesso). Non vi è segreto, «nulla è nascosto». Non perché tutto sia esterno, ma perché i soli segreti sono quelli che non vogliamo ascoltare, e il solo privato è quello che noi *non vogliamo* conoscere, o al quale noi rifiutiamo di dare accesso, o espressione.

Più che confutare lo scetticismo, Wittgenstein suggerisce l'incoerenza dell'idea di un accesso privilegiato a sé (Laugier 2009: 272).

Wittgenstein, soprattutto nelle *Ricerche filosofiche*, rileva la difficoltà dell'accesso a se stessi, mettendo in discussione la certezza indubitabile della prima persona. Come afferma Laugier,

è questo misconoscimento di sé che sta al centro della critica wittgensteiniana dello scetticismo. Perché il mio spirito sarebbe più accessibile del mondo? Perché mi conoscerei meglio di quanto non conosca l'altro? [...]

Wittgenstein si preoccupa poco della tradizione di riflessione scettica e degli argomenti che le si oppongono ritualmente.

Ciò che gli interessa, come appare progressivamente nella sua seconda filosofia, è la motivazione della domanda (posta nel *Tractatus*) del rapporto dell'io col mondo. Nel momento in cui si fa questione della mia relazione al «mondo considerato come un tutto», si tratta di un altro problema rispetto a quello della conoscenza. Ciò che dice il solipsista è privo di senso, poiché pretende di dire come il linguaggio coincide con il mondo: lo si può comprendere come alle prese con la difficoltà stessa che è all'origine della filosofia, e del *Tractatus*, quella di come entrare in contatto col mondo... (Laugier 2009: 274).

L'ultimo Wittgenstein non pretende nemmeno di confutare lo scetticismo: le questioni poste dallo scettico, nel fondo, non lo interessano. Gli interessa piuttosto chiarire il problema dell'*espressione*, andando contro il solipsismo, che può avere sbocchi scettici. Come rileva ancora Laugier,

così si scopre una fonte dell'idea del linguaggio privato, e del suo compagno, lo scetticismo: non tanto una difficoltà di conoscere (non è, come ripete Wittgenstein, un problema di conoscenza), ma un rifiuto, o addirittura una paura di voler dire, di *esporsi* all'esterno.

Ogni espressione, ricorda Taylor, anche nella dissimulazione, è una forma di svelamento (è ciò che lo spinge a parlare, contro la lettura ascombiana di Wittgenstein,

di espressione *naturale*): ciò che viene temuto non è lo svelamento del nascosto, ma l'espressione stessa (Laugier 2009: 285).

L'altro bersaglio ben noto è il *linguaggio privato*: esso non è che un fantasma che deriva dal timore dell'espressione. Quest'ultima è invece insieme interna ed esterna, cosicché il soggetto, rivisto da Wittgenstein, è come «preso nel linguaggio», nel senso che è «soggetto all'espressione». Secondo Laugier,

si potrebbe immaginare che il soggetto, in Wittgenstein, esista esattamente come questa voce, nella e attraverso l'espressione.

Ebbene, ciò che definisce questa voce, l'espressione, è proprio il fatto che essa è, allo stesso tempo e identicamente interna (la dico) ed esterna (la ascolto). Essa può essere la voce comune della nostra intesa, del nostro accordo nel linguaggio, ma essa è la mia. Ho verso di lei «un comportamento differente» [...].

Non appena essa si fa voce, è anche espressione, e mi sfugge. Non vi è un *me* fisso che la preceda e a cui essa parli [...]. Il soggetto così definito dalla *voce* non è un limite o un punto, né un centro né un interlocutore, ma, suggerisce Wittgenstein, uno «spazio bucato», un puro passaggio senza spessore (come una striscia di Möbius) tra l'interno e l'esterno (Laugier 2009: 289).

Da un certo punto di vista, possiamo pensare che qui Wittgenstein non sia così lontano dal secondo Lacan e dalla sua idea di soggetto *extimo*, il cui centro si trova fuori di sé.

Prima di concludere, e sulla scorta di questa breve annotazione, possiamo tornare a Badiou e al suo rifiuto dello scetticismo; tale rifiuto avviene sulla base dell'articolazione tra un'ontologia dell'esistente e una filosofia dell'evento: la prima costituisce dei mondi, dando un fondamento materialistico alle cose che sono, mentre la seconda apre lo spazio per il cambiamento e la possibile affermazione delle *verità*. Sviluppando in senso materialistico parte della *Logica* hegeliana, Badiou cerca di fondare la possibilità dell'esistenza di soggetti di verità per criticare le filosofie della finitudine e lo scetticismo democratico — senza passare attraverso la critica del linguaggio. Per Wittgenstein, lo scetticismo è un non-senso; esso non si può nemmeno «dire»: può essere però «mostrato».

Forse possiamo affermare, provvisoriamente, che lo spazio per un dialogo con l'ermeneutica si apra proprio qui, tra le due diverse critiche allo scetticismo proposte da Wittgenstein e da Badiou: e in entrambi i casi provando a farsi carico della rarità dei «soggetti» e della loro precarietà. Lo spazio del soggetto «raro e precario» è, nel caso di Badiou, quello dell'evento come possibilità di corrispondenza con una verità: sulla scorta della filosofia dell'ultimo Heidegger e del concetto di *Ereignis*, forse si potrebbe provare a costruire

un dialogo con il platonismo complesso di Badiou, per lo meno con il suo versante teoretico. Tale dialogo potrebbe aprire la strada, forse, ad un'ermeneutica critica del «materialismo democratico» e in grado di rinnovare la propria concettualit : sotto l'occhio vigile di Wittgenstein, per .

artleveque@hotmail.com

## Bibliografia

- BADIOU, A., 2006: *Logique des mondes*, Paris, Seuil.  
–, 2009a: *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Paris, NOUS.  
–, 2009b: *L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes.  
BOUVERESSE, J., 1997: *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilit  et le non-sens*, Nîmes, Chambon.  
FRASCOLLA, P., 2006: *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein. Un'introduzione*, Roma, Carocci (2. ed.)  
HINTHIKKA, M.B. — HINTHIKKA, J., 1990: *Indagine su Wittgenstein* [1986], Bologna, Il Mulino.  
LAUGIER, S., 2009: *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin.  
MARCONI, D., 1998: *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Torino, UTET.  
WITTGENSTEIN, L., 1964: *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914–1916*, a cura di A.G. Conte, Torino, Einaudi.  
–, 1988: *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Torino, Einaudi (2. ed.)  
–, 2009: *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi (3. ed.)

---

# «Relativamente vero» da un punto di vista storico

PIERO CRESTO-DINA  
Università di Torino

---

**ABSTRACT:** The paper focuses on the problem of historical experience, providing a relativistic account of our epistemic practices concerning past events. What does it mean to state that a historical sentence is true relatively to a context of assessment? The setting of this topic is a non-factual definition of truth and an inferentialist approach to the problem of meaning.

**KEYWORDS:** historical experience, relative truth, inferentialism, hermeneutics, true/false from a historical point of view.

## I. Che cosa conta come oggetto storico?

Nelle pagine seguenti cercherò di applicare al discorso storico alcune delle categorie emerse nel recente dibattito sul relativismo intorno alla verità. Per chiarire fin dall'inizio quale sia l'oggetto delle mie riflessioni, è bene precisare che non intendo occuparmi né di «filosofia della storia» — essendo interessato a interpretare la *significatività* di singoli tratti temporali piuttosto che a tematizzare la storia come *totalità* —, né di ciò che è stato spesso definito «relativismo storicistico», se con questa espressione ci si riferisce alla ovvia mutevolezza dei paradigmi che si susseguono nel corso della storia. Si tratta piuttosto di interrogarsi sulla qualità delle procedure mediante le quali cerchiamo di renderci accessibile il passato, al fine di verificare il loro statuto di verità. Il discorso che si rivolge al passato genera spesso giudizi eterogenei, quando non reciprocamente incompatibili, e queste discordanze vengono in genere attribuite alla pluralità dei punti di vista, dando per scontato che nella dimensione storica non sia possibile attingere in linea di principio a una qualche verità universalmente condivisa. La continua «revisione» del giudizio su eventi della nostra storia recente, talora incoraggiata da una storiografia mediatica pronta a uniformarsi alle mutevoli congiunture politiche, mette in discussione quello che potremmo chiamare lo spazio «intersoggettivo» della

memoria, dal quale qualsiasi discorso sulla «verità» storica sembra invece non poter prescindere.

Un ulteriore chiarimento è reso necessario da queste ultime considerazioni. Non è mia intenzione porre al centro dell'attenzione le basi metodologiche della scienza storica. Non è quindi neppure un «relativismo storiografico» quello che vorrei tematizzare. Prendo invece le mosse dall'idea di una *storicità* diffusa che determina, a volte in modo irriflesso, ma più spesso in forma consapevole, i nostri orientamenti, le nostre valutazioni e i nostri discorsi; un modello di storicità che, almeno a partire da Dilthey (1910: 234-49), si afferma nella filosofia contemporanea con la definizione della cultura come processo unitario di strutturazione della realtà vitale, della vita come totalità, connessione unitaria e dinamica, *Strukturzusammenhang*. Viene qui in primo piano l'idea hegeliana di una struttura ricognitiva dello sviluppo storico, in virtù della quale si stabiliscono i nessi fra i diversi piani storico-temporali e si definiscono le norme che regolano le nostre pratiche linguistiche e concettuali (cfr. Brandom 2000: 42-43). Il terreno che un'indagine sul relativismo intorno alla verità non può fare a meno di esplorare è proprio quello della dimensione storica come «apertura», come dimensione consapevole e unitaria di «esperienza».

Per quanto centrali, le implicazioni ontologico-esistenziali evocate da questi concetti possono per una volta restare sullo sfondo, in quanto al centro dell'indagine deve essere collocata precisamente quella apertura «epistemica» che Heidegger avrebbe considerato una modalità secondaria e derivata di accesso all'ente. Nel quadro di un accertamento del carattere veritativo del discorso storico, possiamo infatti stabilire una nozione di esperienza come dimensione eminentemente conoscitiva. Fare esperienza storica significa esercitare uno sguardo consapevole sul passato, uno sguardo prospettico e sempre carico di opzioni teoriche. Gli oggetti sono quelli studiati dalle scienze storiche (documenti, testimonianze, testi, opere d'arte, spazi urbani, istituzioni, manufatti, strumenti ecc.), ma il problema non è qui lo statuto teorico di queste scienze. Per comprendere l'orizzonte relativistico dell'apertura in cui noi già sempre ci troviamo nei confronti della storia bisogna chiedersi *che cosa conta come oggetto storico*, che cosa fa di un evento o di un insieme di relazioni un nucleo capace di attrarre l'interesse dell'interprete. Su questa domanda si gioca la questione della «verità» del discorso storico e, insieme, il senso del suo carattere «relativo».

Tutte le forme di relativismo sulla verità hanno in comune l'idea che la verità di una credenza o di una proposizione abbia una relazione nascosta con un parametro non esplicitato, ad esempio con un codice morale storicamente determinato o con una certa teoria scientifica. Ciò vale naturalmente

anche per il conoscere storico. È evidente che l'isolamento di uno o più fatti del passato è un'attività guidata dall'adozione di paradigmi interpretativi, modelli teorici, condizionamenti culturali. Si tratta però di capire se le descrizioni che tentano di cogliere la forma del relativismo in generale — vuoi per affermarne la pervasività, vuoi per rifiutarlo come insostenibile — siano adatte a descrivere lo spazio relativistico in cui si orienta lo sguardo storico. Scopo di questo articolo non è quello di far emergere un modo «nuovo» di intendere la verità o la conoscenza storica. Possiamo considerare acquisiti, da questo punto di vista, gli esiti di una riflessione che ha trovato nella tematizzazione heideggeriana della *Geschichtlichkeit* e nell'approfondimento gadameriano della linguisticità del conoscere storico i propri riferimenti essenziali, e che ha mostrato in particolare come fosse possibile concepire una dimensione veritativa che sfuggisse alle condizioni dell'oggettività e della semplice corrispondenza tra enunciati e fatti. Questo non significa che il tentativo di fare chiarezza sul carattere «relativistico» del sapere storico non possa fornire spunti per rimettere in discussione il problema della verità storica in quanto tale, ma solo che non verranno tratte in questa sede conclusioni generali su questo problema. Il compito che affronteremo sarà piuttosto quello di mettere in rilievo le condizioni «minime» in base alle quali è possibile pensare una verità storicamente connotata (§§ 2–3) e di chiarire *in che senso* si possa parlare di relativismo nei casi in cui entra in gioco l'esperienza del passato storico, analizzando alcuni modelli di relativismo (§§ 4–6). Per concludere, ci chiederemo se in un orizzonte relativistico possa essere ancora salvaguardata la distinzione tra interpretazioni «vere» e interpretazioni «false» della storia (§ 7).

## **2. Essere informati sui fatti**

Un'obiezione classica nei confronti del relativismo, ripresa di recente da Paul Boghossian (2006: 73–76), mette in rilievo come il relativista, poiché intende l'oggetto come prodotto di determinate opzioni interpretative o scelte teoriche, si veda costretto a operare una sorta di regresso all'infinito nella giustificazione delle proprie credenze. Prendiamo un qualunque enunciato storico–fattuale: «John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959».

Se, come sembra ovvio, un tale enunciato può essere proferito solo sulla base di un complesso di informazioni disponibili e previa accettazione di un quadro concettuale determinato, allora la forma corretta dell'enunciato stesso dovrebbe esplicitare il riferimento al parametro nascosto: «Secondo

una ricostruzione che io considero attendibile, John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959».

Riconoscere l'attendibilità di una ricostruzione, prestare fede a una testimonianza, dare il proprio assenso a una congettura, sono operazioni che svolgono sul piano storico la stessa funzione che l'accettazione di una teoria svolge in ambito scientifico, per quanto diverso sia il tipo di giustificazione epistemica che occorre nei due casi. L'insieme di queste procedure forma un complesso linguisticamente strutturato. Ci si richiama a informazioni precedentemente acquisite, delle quali solo in casi eccezionali e per scopi ben precisi si mette in dubbio la verità, e si ammette che esistano fonti più o meno istituzionalizzate dalle quali poter attingere conoscenze e giustificazioni. Il nostro enunciato ha quindi la stessa *forma* di un enunciato che un galileiano convinto avrebbe potuto proferire dopo il 1610, anche senza disporre in modo diretto delle relative evidenze: «Secondo una teoria che io accetto, vi sono quattro satelliti di Giove».

Ma poiché la scelta di una teoria, per il relativista, non può essere giustificata da fatti assoluti, vale a dire da fatti che non siano a loro volta definiti a partire da un certo quadro teorico, ecco delinearsi la prospettiva del regresso all'infinito. Che cosa giustifica infatti la scelta di una teoria? Ogni passaggio successivo dovrebbe essere ulteriormente «fondato», e non sarebbe quindi mai possibile pervenire a una fondazione definitiva. Il nostro enunciato fattuale assumerebbe quindi più o meno la forma:

«Secondo una teoria che io accetto, c'è una teoria che io accetto secondo la quale c'è una teoria che io accetto secondo la quale [...] John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959».

Con questa ricostruzione, ci muoviamo nell'ambito di una caratterizzazione *epistemica* della verità, ossia di una concezione per la quale la *verità* di un enunciato o di una credenza coincide con le condizioni della sua *giustificazione* o della sua *asseribilità*. Ma se il problema della verità storica coincide con quello della giustificazione delle nostre credenze sul passato, e se l'unica giustificazione ammessa è di tipo inferenziale (nel senso che fa appello ad altre credenze a loro volta bisognose di giustificazione), allora nessuna delle nostre credenze sul passato è davvero giustificata e nessuno dei nostri enunciati sul passato può essere «vero».

A questo esito scettico i fondazionalisti replicano ammettendo che la conoscenza sia invece fondata su credenze dotate di intrinseca credibilità epistemica, ad esempio *reports* di carattere non inferenziale riferibili all'esperienza sensoriale, che dovrebbero garantire una sorta di arresto nella catena delle giustificazioni. Ma questa concezione, in sé già assai problematica, diviene addirittura insostenibile nel caso del conoscere storico, dove l'accesso

ai «dati» è per forza di cose mediato da modelli teorici, informazioni, concetti idealtipici, e dove non si vede come sia possibile «accertare» alcunché, se non sulla base di giustificazioni inferenzialmente prodotte. Nella dimensione esperienziale della storia non esiste una verità estranea allo spazio delle ragioni che possono essere addotte in suo favore.

Qui però non mette conto sottolineare per l'ennesima volta le difficoltà insite nelle posizioni fondazionaliste. Il vero problema è la nozione stessa di «fatto». Anche se ci si attiene a una caratterizzazione epistemica della verità, infatti, è difficile sostenere che il processo di strutturazione dell'esperienza storica si riduca alla giustificazione di catene di enunciati fattuali. Nell'ambito del conoscere storico rinunciare al fondazionalismo è una mossa tanto necessaria quanto sterile, se non è accompagnata da una diversa comprensione della natura dell'oggetto. Una volta riconosciuta l'inferenzialità come tratto essenziale della relazione storica, bisogna anche spiegare perché l'obiezione tradizionale alle caratterizzazioni epistemiche della verità — obiezione secondo la quale non vi è equivalenza estensionale fra «vero» e «giustificatamente asseribile» — non sia pertinente a quel tipo di verità che qui stiamo cercando di definire. E la spiegazione può essere una sola: il discorso storico non trova dei fatti mente-indipendenti ai quali commisurare la propria verità.

Non parlo dello statuto ontologico dei «fatti» in generale, siano essi passati, presenti o futuri, e ciò non perché si tratti di una questione filosoficamente irrilevante, ma perché il problema che vorrei affrontare in questa sede è assai più modesto, trattandosi di definire in che modo contesti di valutazione diversi possano intervenire a modificare il senso della *verità storica*. Per i nostri scopi possiamo anche accettare un'ontologia in ampia misura *realista*, assumendo che in passato vi siano stati dei «fatti», la maggior parte dei quali a noi sconosciuti. L'eventualità che si diano enunciati riferiti a fatti *reali* del passato, e quindi fattualmente *veri*, ma *non giustificati* sul piano epistemico, in quanto noi non disponiamo di adeguate evidenze a loro favore, è appunto ciò che rischia di compromettere una caratterizzazione puramente «epistemica» della verità storica. Ma è chiaro che questa obiezione si rifà a una nozione di «fatto» del tutto inadatta a ricostruire il senso dell'esperienza su cui stiamo riflettendo. Ammettendo di poter accedere a un insieme più o meno ampio di fatti *reali* del passato, non sarebbe probabilmente difficile indicare un criterio pragmatico per distinguere come «storico» il fatto che Cesare passò il Rubicone dal fatto «non storico» che concerne un accadimento della mia vita privata. Ma se si trattasse solo di indicare un criterio di rilevanza, distinguendo fatti importanti da fatti inessenziali, senza interrogarsi sul contesto di valutazione che fa di un fatto qualunque un oggetto storico,

allora non avrebbe senso parlare di una verità *specificamente* storica, poiché è evidente che ogni enunciato che descriva un fatto reale — non necessariamente passato, né tantomeno «storico» — può essere definito «vero» in un senso preciso.

In realtà non vi sono «fatti» che siano «storici» in virtù di qualche misteriosa connessione con il tessuto complessivo della storia e ai quali possa corrispondere il senso di una qualche verità fattuale. Solo una visione sostanzialistica del divenire storico può crederlo. I fatti «storici» non sono mai oggetti precostituiti, di cui si possa immaginare una realtà indipendente dal discorso che ne organizza la sintassi. Il fatto nudo e crudo, *wie es eigentlich gewesen...*, semplicemente non ha rilievo storico. Il discorso storico, non disponendo del proprio oggetto nella forma di un'apprensione diretta, non può riferirsi a fatti che non siano già il prodotto di una certa organizzazione epistemica della realtà. Nella forma più semplice l'idea può essere espressa così: dove è in gioco la comprensione storica, i giudizi non possono essere detti «veri» in quanto rispecchino fatti in sé esistenti, ma sono piuttosto i giudizi veri a determinare quali «fatti» ci sono. Non siamo di fronte a una tesi idealistica; non si afferma che la realtà fattuale si riduca ai nostri giudizi, né che i fatti dipendano causalmente dai giudizi, ma soltanto che i nostri giudizi determinano certe proprietà delle cose. Ciò che conta è stabilire che, mentre nel dominio del discorso realista si dà la possibilità di una *corrispondenza* tra gli enunciati e i fatti, nel caso che ci compete non ci sono fatti mente-indipendenti, e quindi il predicato «vero» non può essere commisurato ai fatti (cfr. Coliva 2009: 164–65, 180–81).

Il punto davvero saliente, tuttavia, è che l'organizzazione epistemica della realtà, nel caso della comprensione storica, diviene essa stessa oggetto di considerazione storica ed è quindi soggetta a continua revisione, essendo il frutto di un processo intersoggettivo di *formazione dei contesti di valutazione*, processo in cui intervengono opzioni interpretative, prassi linguistiche delle singole comunità, atteggiamenti più o meno caritatevoli nei confronti della tradizione, relazioni fra gruppi sociali, esperienze di contatto fra culture, situazioni di conflitto e di mediazione fra sistemi linguistici. La cosa può apparire ovvia, ma non è priva di significato per noi, poiché è evidente che di una specifica dimensione *relativistica* della verità storica — distinta da altre forme di relativismo — si può parlare solo in quanto si riconosca un carattere specifico alla stessa *verità* storica e alle condizioni della sua asseribilità.

### 3. Contesti d'uso

Prima di riassumere i risultati fin qui acquisiti, torniamo per un momento

al nostro enunciato di partenza: «John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959». Che cosa volevamo dire quando lo definivamo un enunciato storico-fattuale? Evidentemente che il suo contenuto proposizionale può essere reso *vero* o *falso* dal sussistere o non sussistere di fatti determinati accaduti nel passato. Nel caso specifico, è molto probabile che John Coltrane si sia effettivamente esibito per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959. Ma per comprendere quale sia il contenuto proposizionale dell'enunciato, e stabilire di conseguenza il suo valore di verità nel contesto del discorso che per noi è di volta in volta rilevante, abbiamo bisogno di un quadro inferenziale più ampio. Per dare il giusto significato all'informazione che esso contiene, devo sapere ad esempio che in precedenza Coltrane aveva suonato il tenore (altrimenti potrei credere che l'enunciato informi genericamente sugli inizi della sua carriera artistica) e che in seguito avrebbe suonato entrambi gli strumenti (in caso contrario potrei pensare che si stia parlando di una scelta esclusiva a favore di un solo strumento). Questi passaggi non sono privi di rilievo ai fini della comprensione di molte cose che sono in rapporto indiretto con l'enunciato di partenza. I legami inferenziali che sostengono la comprensione del significato non sono sempre espliciti e richiedono un certo numero di operazioni concettuali, senza le quali il contenuto proposizionale dell'enunciato potrebbe cambiare e il «fatto» in questione assumere una configurazione del tutto diversa. In una prospettiva inferenzialista il significato delle espressioni linguistiche è in ultima analisi determinato dal loro uso pratico. Il contenuto proposizionale è definito dai legami inferenziali correttamente interpretati, ma questi ultimi dipendono da certi modi istituzionalizzati di trattare le azioni come appropriate o non appropriate (Brandom 1994: 134).

Abbiamo fin qui stabilito:

- a) che una caratterizzazione epistemica della verità è l'orizzonte invalicabile del conoscere storico;
- b) che la nostra esperienza della storia si struttura mediante procedimenti giustificativi di carattere inferenziale;
- c) che il nostro sapere sulla storia non ha come oggetto dei fatti mente-indipendenti;
- d) che la verità del discorso storico non può consistere in una corrispondenza enunciati-fatti;
- e) che la definizione di un fatto storico avviene sulla base di relazioni più o meno complesse nelle quali hanno un ruolo i nostri stati di informazione e la nostra capacità di tracciare legami inferenziali fra i concetti;
- f) che, infine, l'insieme di queste relazioni non coinvolge tanto gli individui isolati, ma è un processo di carattere intersoggettivo, o cul-

turalmente caratterizzato, nel quale i singoli si vedono fin dall'inizio impegnati a fornire ragioni e a valutare le ragioni fornite da altri.

Siamo partiti dall'assunto che l'enunciato «John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959» fosse un enunciato storico di carattere fattuale, per scoprire subito dopo che nel discorso storico la nozione di «fatto» ha un significato del tutto peculiare, in quanto nello spazio della storia non vi sono «fatti» che possano essere semplicemente «trovati»: un fatto è tale solo in funzione di una rete di connessioni concettualmente strutturata. Il contenuto proposizionale di un enunciato storico-fattuale quale il nostro può quindi essere «completato» in una direzione determinata solo grazie a certe informazioni di cui posso disporre o non disporre in determinate circostanze di proferimento. Queste osservazioni suggeriscono l'opportunità di una descrizione del nostro campo di indagine in termini «contestualistici». Da un punto di vista semantico, il *contestualismo* è la tesi secondo la quale un enunciato esprime una proposizione completa solo in un contesto di proferimento dell'enunciato stesso, e dunque proferimenti diversi di uno stesso enunciato possono esprimere proposizioni diverse. Parlare, come ho fatto sopra, di un contenuto proposizionale *implicito* nell'uso di un enunciato significa ammettere che l'enunciato stesso, quando non siano ancora stati esplicitati i suoi legami inferenziali, possa assumere *contenuti proposizionali* diversi in funzione dell'uso che ne viene fatto. Il contestualismo pone quindi in discussione l'idea di normatività in ambito semantico: la comprensione dei significati non dipende da una condivisione preventiva di norme e convenzioni, ma da un lavoro di interpretazione e di inferenza basato sui nostri stati di informazione e sulla nostra conoscenza del mondo (cfr. Bianchi 2001: 329–30).

Ma tutto questo esprime anche un possibile senso del relativismo storico? Sembrerebbe di no. Due persone che dispongano inizialmente di informazioni diverse, e diversamente incomplete, sulla biografia artistica di Coltrane potrebbero convergere su una stessa interpretazione dell'enunciato, una volta che fossero dotate di informazioni aggiuntive. Non basta il riscontro empirico di un disaccordo nell'interpretazione perché si possa parlare di relativismo. Il relativismo comporta come minimo la tesi che esistano criteri diversi e incompatibili di valutazione, e che vi possano essere situazioni nelle quali due proposizioni contraddittorie risultano entrambe vere se considerate da contesti di valutazione diversi (*faultless disagreement*). Sembra quindi che una caratterizzazione in termini puramente contestualistici, per quanto necessaria a definire le condizioni basilari del conoscere storico, non sia sufficiente a descrivere i tratti specifici di un orizzonte relativistico, e tantomeno di un relativismo storicamente sensato. La posizione del relativista ha il suo punto

caratterizzante nel far dipendere la verità di un enunciato da un parametro ulteriore rispetto alle circostanze di proferimento, ossia da un punto di vista valutativo in cui intervengono ad esempio standard di gusto, interessi pratici e decisioni preliminari su «che cosa conta come oggetto».

Ora si tratta di capire se una tale condizione sia riscontrabile nella conoscenza storica e, qualora lo sia, se interessi solo alcuni aspetti di essa o ne coinvolga l'intero orizzonte. Prenderò in considerazione tre modi diversi di caratterizzare il relativismo intorno alla verità, al fine di verificarne l'eventuale portata storico-ermeneutica: il «relativismo epistemico» (§ 4), il «relativismo concettuale» (§ 5) e il «relativismo aletico» nella formulazione di MacFarlane (§ 6).

#### **4. Fra i criteri di giustificazione**

Una risposta che parrebbe a portata di mano è quella che fa dipendere il carattere «relativo» del giudizio storico dalla natura dell'oggetto considerato. Così come si può affermare che le questioni di gusto sono soggette a un regime relativistico di discorso, in quanto non ammettono una norma universalmente valida sulla base della quale dirimere i disaccordi cui danno luogo, allo stesso modo vi sono contenuti storicamente connotati che sollecitano un atteggiamento in senso lato «estetico»: non solo le opere d'arte del passato e le correnti artistiche, ma in generale i prodotti dell'invenzione umana in quanto oggetto di valutazione estetica, i reperti di civiltà scomparse, le epoche storiche e i personaggi della storia. In questi casi si potrebbe parlare di criteri diversi, e a volte incompatibili, che giustificano le nostre valutazioni retrospettive. In base alle singole predilezioni, possono nascere giudizi opposti, ad esempio, a proposito di un periodo storico o di una figura, senza che nel disaccordo intervengano motivazioni di carattere storico-politico, calcoli razionali o interessi pratici.

Ma qui sorge subito l'obiezione che il relativismo in cui si muovono le valutazioni a questi riguardi non ha nulla di diverso dal relativismo estetico in senso stretto, anzi, è quello stesso relativismo trasferito, per così dire, sul piano temporale. Non rappresenta cioè un relativismo che scaturisca da un contesto di valutazione *peculiarmente* storico. E inoltre non attraversa tutto lo spazio dell'esperienza storica, ma solo una porzione limitata dei suoi oggetti, quelli appunto suscettibili di una valutazione estetica.

Per analoghe ragioni, il carattere relativo della conoscenza storica non può dipendere dalla «vaghezza» dei suoi enunciati. Certo, in termini ermeneutici, si può dubitare della possibilità di delimitare con precisione la durata di

una corrente artistica o gli effetti di un evento storico, ed è altresì vero che di un'espressione come «l'evento più importante della Rivoluzione francese» pare impossibile stabilire con certezza le condizioni di applicabilità. Ma è evidente che non è questo il punto. Noi ci stiamo occupando di casi storici che non sono di per sé vaghi, o almeno non lo sono sempre e necessariamente, ma possono a volte essere perfettamente definiti. Il problema è che, pur nella loro definitezza, non sono suscettibili di valutazione *oggettiva*, in quanto la verità degli enunciati che li descrivono non è indipendente dai nostri pensieri e dalle nostre credenze, mentre per gli enunciati vaghi, a rigor di termini, si potrebbe sempre adottare, in casi eccezionali, qualche criterio convenzionale di discriminazione («se un uomo ha  $n+1$  capelli, non è calvo»). Ai fini della nostra discussione, dobbiamo invece capire cosa voglia dire affermare che i fatti storici, in quanto tali, acquistano la loro fisionomia proprio soltanto grazie alla proiezione di significati da parte di colui che li valuta.

Nel parlare di *criteri* diversi di giustificazione, ho toccato in precedenza un aspetto che costituisce il punto decisivo per una concezione relativistica, o almeno per un certo modo di descrivere il relativismo. Che esistano criteri diversi di giustificazione sottintende infatti che non vi siano *metacriteri* in base ai quali i singoli criteri possano essere a loro volta razionalmente valutati. Se fosse possibile offrire argomentazioni a favore dell'uno o dell'altro criterio, non avrebbe senso parlare di criteri davvero *diversi*, dal momento che si ammetterebbe la possibilità di una misura comune. Di fatto, invece, se siamo relativisti, dobbiamo ammettere che questa misura non è data e non è mai possibile fare appello a procedimenti argomentativi che non siano già sempre «interni» a un certo regime di giustificazione. È questa la tesi centrale della posizione teorica alla quale facevo riferimento parlando di «relativismo epistemico».

Il relativismo epistemico non implica di per sé l'idea di una costruzione dell'oggetto da parte dell'interprete, ma solo l'idea che le nostre credenze sulle cose stiano in un certo senso tutte sullo stesso piano, in quanto non vi è un punto di vista superiore sulla base del quale valutare la loro relativa validità. Questo potrebbe voler dire ad esempio che, posto che due interpreti siano d'accordo sulla realtà di un certo fatto, posto cioè che identifichino nello stesso modo il contenuto proposizionale di un enunciato, potrebbero comunque non essere d'accordo su certe *valutazioni*. Uno dei due potrebbe considerare irrilevante l'informazione veicolata dall'enunciato, mentre l'altro potrebbe farne il punto di partenza per connessioni inferenziali di una certa portata, oppure potrebbe sorgere un disaccordo a proposito del contesto in cui inserire il fatto stesso, o sulle cause che lo hanno determinato, o ancora sui legami di quell'evento con eventi successivi.

Non è tanto semplice, tuttavia, sostenere che un fatto sottoposto a una

tale serie di proiezioni cognitive possa restare invariato. Anche se il relativismo epistemico non ha nulla a che fare con la tesi che la realtà sia costituita da attività interpretative governate da norme socialmente sancite, e anche se, come è stato giustamente osservato, non è necessario abbracciare una nozione epistemica di verità per essere relativisti epistemici (Marconi 2007: 52–54), è evidente che in un orizzonte storico un relativismo di tipo epistemico si può esercitare solo sullo sfondo di credenze ragionevolmente giustificate da altre credenze. In prima battuta, quindi, relativismo epistemico e concezione epistemica della verità delimitano il campo entro il quale può essere reso plausibile il discorso sul relativismo dell'esperienza storica e articolata l'idea di una verità «storicamente relativa».

## 5. Configurare la realtà storica

Vi è però una forma di relativismo che affronta la questione ontologica in maniera decisamente più esplicita. Si tratta del *relativismo concettuale*, ossia della tesi che esistano diversi *schemi concettuali*, diversi modi di organizzare l'esperienza, che condizionano non soltanto le nostre credenze vere o false e i nostri criteri di giustificazione, ma anche il nostro modo di configurare la realtà. Poiché, si sostiene, gli schemi concettuali sono reciprocamente irriducibili, vi sono stati di cose rappresentabili entro un certo schema e non rappresentabili in un altro e la verità delle nostre descrizioni del mondo è sempre relativa allo schema che si adotta. È molto probabile che ammettere l'esistenza conflittuale di paradigmi e linguaggi diversi sia il modo più efficace per rendere conto di una qualche forma di relativismo in sede storico-ermeneutica. Interpretazioni divergenti potrebbero nascere dal fatto che non vediamo tutti le stesse cose o, meglio, non diamo forma alla realtà negli stessi modi. Se fosse dimostrato che non condividiamo tutti le medesime risorse concettuali, sarebbe altresì dimostrato che non tutti siamo in condizione di configurare le medesime possibilità oggettuali (Marconi 2007: 62), e avremmo così un'indicazione di massima per rendere conto dei casi di disaccordo che investono lo spazio della memoria storica, o almeno di una parte di essi.

Com'è noto, il relativismo concettuale ha i suoi punti di forza nella tesi della *relatività ontologica* di Quine (1969) e nella teoria, a essa collegata, della *indeterminatezza della traduzione*, secondo la quale, al di fuori di uno specifico manuale di traduzione, non ci sono evidenze che possano determinare gli impegni ontologici assunti da un parlante con l'uso di un linguaggio. Benché lo stesso Quine, per ragioni che esulano dai limiti di questa trattazione, abbia rifiutato proprio le forme più comuni di relativismo — ad esempio il relati-

vismo culturale o il relativismo sulla verità (cfr. Baghramian 2004: 227–28) –, l'idea che possano esistere diversi schemi concettuali (o linguaggi) reciprocamente incompatibili, e che solo dal peculiare punto di vista che ciascuno di questi linguaggi dischiude sia possibile parlare del mondo, ha aperto la strada a un certo numero di interpretazioni relativistiche.

Ma quale vantaggio può arrecare la prospettiva del relativismo concettuale al nostro tentativo di illuminare l'idea di una verità storicamente relativa? Le maggiori difficoltà sembrano riguardare proprio la tesi della incommensurabilità o della intraducibilità dei linguaggi. Una volta fissato il principio secondo il quale il giudizio storico è sempre relativo a un qualche schema concettuale e solo entro uno schema si dà la possibilità di un discorso «vero», si rischia di andare incontro a una difficoltà tutt'altro che trascurabile. Si fa osservare che nello stesso istante in cui viene enunciato come dottrina filosofica, il relativismo concettuale svela la propria incoerenza: come si può affermare che tutto è relativo, se non ponendosi in un certo senso al di sopra dei singoli paradigmi e smentendo in questo modo il relativismo stesso? Il paradosso è stato formulato da Donald Davidson (1984: 264) nei termini seguenti: punti di vista diversi possono essere sensati solo se vi è un comune sistema di coordinate entro il quale disporli, ma la tesi di un sistema comune smentisce la tesi della irriducibilità dei paradigmi. Si noti che l'argomento tocca in special modo il relativismo concettuale proprio a causa della sua portata ontologica, che mette in discussione l'immagine di una realtà sulla quale possano regolativamente convergere le diverse interpretazioni.

Concepire i paradigmi come sistemi assolutamente non comunicanti significa però adottare una posizione estrema, che rischia di allontanarci dalla prassi reale di confronto tra i linguaggi. Osserviamo che la conoscenza che si ha dello «storico», con ogni evidenza, non è soggetta a un relativismo di questo tipo. È molto probabile che l'esperienza storica implichi sempre una condivisione minima di credenze e modelli interpretativi, o almeno una base comune ai diversi sistemi categoriali, anche se non è facile stabilire, né è questa la sede per farlo, se questa dotazione vada pensata a sua volta in termini storico-culturali o se dipenda invece da relazioni di somiglianza spiegabili in termini biologico-evolutivi. In ogni caso, per sostenere, come credo si debba fare, la non disponibilità di un criterio transculturale di oggettività o di un unico schema di interpretazione della storia, non è necessario concepire gli schemi come linguaggi reciprocamente indipendenti e intraducibili. Nel determinare possibilità di configurazione della realtà storica, gli schemi entrano spesso in conflitto gli uni con gli altri, ma questo stesso conflitto non potrebbe neppure essere concepito se non si desse per scontato un certo margine di traducibilità e di confronto. Non sono quindi soltanto obiezioni di carattere

empirico a inficiare la tesi di una intraducibilità assoluta e a togliere fiato alle interpretazioni più radicali del relativismo (tutti condividiamo almeno una parte di credenze sul passato, gli storici di fatto si confrontano, le interpretazioni convergono su altre interpretazioni ecc.), ma soprattutto obiezioni teoriche: se si riconosce che vi siano spazi di traducibilità fra le diverse letture della storia, è perché si ammette, con Davidson, che l'accordo e il disaccordo possano diventare intelligibili solo sullo sfondo di un ampio accordo. La tesi che afferma l'intraducibilità completa fra due lingue è oscura, dal momento che la stessa linguisticità non può essere definita se non in termini di traducibilità. Affermare che un comportamento dato non può essere interpretato nella nostra lingua vorrebbe dire non riconoscerlo neppure come un comportamento linguistico (Davidson 1984: 266–67).

## 6. Un terreno comune

Prendere atto dell'esistenza di una parziale condivisione di significati eccedenti i confini dei singoli schemi concettuali può quindi servire a smussare le punte più aspre del relativismo radicale e a giustificare margini di traducibilità fra i linguaggi, pur nel quadro di una concezione ampiamente relativistica dello spazio storico-culturale. L'adozione di categorie interpretative di carattere «sovrastorico», atte a mettere in relazione piani diversi della storia e a stabilire un tessuto regolativamente valido di eventi e significati, offre la possibilità di articolare la comprensione oltre il nudo accertamento dei fatti, senza per questo indulgere a una visione totalizzante della storia.

Nel caso del relativismo concettuale, tuttavia, la pluralità e la parziale intraducibilità delle descrizioni «vere» è legata alla pluralità degli schemi di configurazione degli oggetti, e deve quindi fare i conti con la possibilità, suggestiva ma intuitivamente difficile da realizzare, che le persone abitino mondi almeno in parte organizzati in maniera diversa. Il fatto che nel dibattito pubblico il ricorrente appello a favore di una memoria «condivisa» non metta quasi mai al riparo dal sovrapporsi di letture discordanti della storia, inviterebbe a prendere sul serio l'ipotesi appena formulata. Il problema è che, laddove si dimostrasse che due giudizi contraddittori attingono la propria specifica verità dal riferirsi a diversi contesti di proferimento, o addirittura a mondi possibili parzialmente diversi, verrebbe meno la possibilità di un *disaccordo* reale, perché allora il contenuto proposizionale affermato in un caso e negato nell'altro non sarebbe il medesimo; e senza disaccordo non vi sarebbe relativismo: semplicemente i due giudizi parlerebbero di cose diverse.

Un tentativo per uscire da questa *impasse*, vale a dire per poter giustificare

in termini relativistici la verità di certe classi di enunciati, è quello compiuto in ambito semantico dal cosiddetto *relativismo aletico* (*truth-relativism*), in particolare nella versione proposta da MacFarlane in una serie di saggi degli ultimi anni. Secondo questa prospettiva, la questione del relativismo sorge soltanto quando si ammette che possano esistere contenuti proposizionali completi in un *contesto d'uso*, il cui valore di verità dipende tuttavia non solo da questo contesto d'uso, ma anche da un certo *contesto di valutazione* (*context of assessment*). Bisogna quindi compiere un'analisi semantica delle situazioni in cui un *medesimo* contenuto proposizionale risulta vero o falso a seconda degli standard valutativi cui viene commisurato (MacFarlane 2005: 326–28).

La sfida consiste ora nel cercare di capire se questa idea — sviluppata dai sostenitori del relativismo aletico in riferimento a questioni di gusto, a interessi pratici, a parametri *counts-as* e a stati epistemicici (cfr. Bianchi 2010) — possa avere una qualche applicazione anche nel caso dei giudizi di carattere storico. Che cosa implica l'affermazione che il contesto in relazione al quale si costituisce una possibile verità storica è il contesto di valutazione? Evidentemente ciò significa che la *sensibilità al contesto* di un giudizio storico non è dovuta al fatto che può assumere valori di verità diversi in mondi diversi, ma al fatto che la verità di una sua occorrenza dipende dalle *circostanze interpretative*. Questa duplicazione dei contesti è un'indicazione del fatto che nell'ambito della conoscenza del passato ogni asserzione ha già superato la soglia del contesto d'uso e ha acquisito un'ulteriore qualità applicativa, che consiste appunto nell'ingresso in un regime di valutazione.

In precedenza avevamo posto la domanda se il relativismo attraversasse l'intero orizzonte dello «storico» o fosse invece da limitare a classi speciali di asserzioni. È senz'altro corretto tracciare una distinzione di principio. Vi sono casi in cui l'apporto dell'interpretazione è manifesto e casi in cui solo una trasformazione semantica permette di cogliere la dimensione ermeneutica sottesa al predicato fattuale.

1) Un esempio del primo tipo: «*Les demoiselles d'Avignon* è una delle fonti principali del cubismo».

Si tratta chiaramente di un enunciato il cui valore di verità cambia insieme con il contesto di valutazione — vale a dire in funzione delle possibili ricostruzioni della vicenda storica della pittura del primo Novecento —, ma non esprime proposizioni diverse in contesti diversi. Il giudizio è soggetto a un regime relativistico perché anche la negazione del medesimo contenuto potrebbe avanzare legittime pretese di verità dal punto di vista di un diverso valutatore. Che le giustificazioni a favore della prima tesi siano molto più forti non implica infatti la falsità della seconda. È appena il caso di notare

che il carattere interpretativo non si deve qui alla qualità estetica del soggetto. Non viene infatti espresso un giudizio di gusto su un'opera pittorica, ma si afferma l'esistenza di un certo rapporto fra due termini storicamente caratterizzati, un rapporto che non è attestato dai fatti e che presuppone quantomeno una «selezione» e una «lettura» dei dati disponibili. Un esempio del tutto simile potrebbe essere: «Nel 1922 il fascismo salì al potere con l'appoggio della grande industria e del capitalismo agrario». Non è che manchino, in questi casi, rilievi fattuali assolutamente documentabili; il problema è piuttosto che non si tratta di un enunciato il cui valore di verità possa essere deciso in modo univoco mediante il ricorso a evidenze fattuali.

2) Un caso diverso sarebbe questo: «Nel 1922 i fascisti disponevano in Parlamento solo di trentacinque deputati».

A prima vista qui non vi è spazio per l'interpretazione. Noi sappiamo ciò che intendiamo con il termine «fascisti» e conosciamo il valore di concetti come «governo di coalizione», «maggioranza» e simili. Poniamo di sapere anche che del primo ministero Mussolini entrarono a far parte, oltre ai fascisti, liberali di varie correnti, nazionalisti, popolari, esponenti dell'esercito e il filosofo Giovanni Gentile. Benché vi siano molte conoscenze solo implicitamente contenute in quel proferimento, è evidente che le controversie che possono sorgere a causa della limitata disponibilità dell'una o dell'altra informazione non delineano ancora le condizioni di quel «disaccordo senza errore» dalla quale dipende l'ipotesi relativista. Ciò in quanto non vi è modo di negare il contenuto dell'enunciato senza dire qualcosa di falso. Ma poniamo che qualcuno voglia sostenere che l'informazione contenuta nell'enunciato non abbia alcuna rilevanza storica. Se siamo di parere contrario, dobbiamo introdurre qualche clausola aggiuntiva e spiegare perché il fatto che nel 1922 i fascisti disponessero solo di trentacinque deputati è qualcosa che può essere messo in relazione con altre circostanze e, in ultima istanza, con un'interpretazione (per noi) convincente di un complesso di fatti. La controversia sulla verità si sposterebbe quindi dal piano delle circostanze fattuali al piano delle valutazioni relative al loro «significato» storico. Saremmo quindi in presenza di una situazione interpretabile in termini relativistici: all'affermazione che il fatto *F* è importante può sempre essere accostato il giudizio di segno opposto: «non è vero che *F* è importante». In sede storica, le controversie sull'«importanza» sono controversie in cui interviene un parametro chiamato a stabilire quali caratteri debbano avere le circostanze fattuali perché possano *contare come* oggetti di una considerazione storica.

Il conflitto delle interpretazioni nasce perché non abbiamo a disposizione un criterio oggettivo per attribuire una certa importanza all'evento e capi-

re come esso possa inscrivere nel contesto di un'interpretazione possibile. Assumendo di avere a disposizione un certo numero di descrizioni oggettivamente «vere» del passato, vi sarà sempre spazio per un'articolazione interpretativa di quelle stesse descrizioni.

Non credo che i filosofi interessati a un'analisi semantica di enunciati sensibili al contesto di valutazione siano disposti a riconoscere come «relativa» la verità di un'asserzione come quella sul numero dei deputati fascisti nel 1922, ma questo probabilmente dipende solo dal fatto che essi riconoscono una sola dimensione della verità: la verità come *corrispondenza*. Questa concezione, però, si presta tutt'al più a registrare quanto di fattuale vi è in quell'enunciato, e non cattura in alcun modo il senso della verità storica. Il carattere «relativo» di un giudizio storico non può essere messo alla prova riferendosi alla sua fattualità, in quanto dipende piuttosto da parametri interpretativi che vengono ad aggiungersi, per così dire, a questa verità oggettiva. Parametri di questo tipo, dove si tratti di valutazioni che coinvolgano la dimensione storica, sono sempre implicitamente presenti, anche quando il giudizio si presenta con i crismi dell'oggettività.

## 7. Poter dire il falso

Le considerazioni svolte in queste pagine puntavano alla messa in luce di alcuni requisiti minimi per poter pensare in termini relativistici la dimensione della verità storica. È ovvio che quanto è stato detto su relativismo e storicità presuppone lo sfondo di una teoria ermeneutica dell'esperienza i cui termini sono troppo noti per essere qui ripetuti. Mi limito a sottolineare quanto sia importante tener conto della specifica prestazione epistemica di concetti ermeneutici quali *storia* e *linguaggio* nel garantire un arresto nei procedimenti regressivi di giustificazione, e dunque nel definire la possibilità di una «buona» — in quanto relativa — dimensione fondazionale per la verità storica (cfr. D'Agostini 2002: XXXI.). Alla luce di questa «anomala» dimensione fondazionale (che è al tempo stesso antifondazionale, in quanto non si riconosce mai in un fondamento assoluto), vorrei porre, per concludere, una questione che mi sembra inevitabile per un «relativismo ermeneutico».

Il problema del relativismo è quello di mostrare che l'assenza di un punto di osservazione «esterno» ai diversi criteri di verità non conduce alla tesi della equivalenza di tutte le interpretazioni. La possibilità del discorso «falso» dev'essere in qualche modo mantenuta, se si vuole salvare la verità. Il regime relativistico cui è soggetto il discorso storico non può essere universale o assoluto, ma deve in qualche modo permettere la definizione di ambiti di

verità, a margine dei quali trovi posto il discorso «falso», la manipolazione della storia o il suo uso puramente strumentale. Sappiamo che esistono molte letture «false» della storia, ma il problema è sapere su che cosa si misura, in generale, la falsità di un discorso storico, se pensiamo che il «dire il falso» non sia solo (o non sempre) questione di occultamento o fabbricazione di fatti.

Insomma, se qualcuno nega che nel 1922 il fascismo sia salito al potere con l'appoggio della grande industria e del capitalismo agrario, come si spiega la falsità di un simile giudizio? Dobbiamo dire che l'enunciato che esprime una tale negazione è *determinatamente* falso? Forse è falso in un altro senso, e precisamente in quanto non riesce a giustificare i legami inferenziali che da esso potrebbero derivare. In ultima analisi è sempre una dimensione *olistica* quella in cui si definisce il contesto di valutazione pertinente e, di conseguenza, l'eventuale falsità di un giudizio.

Che i paradigmi siano molteplici è un dato di fatto, ma la molteplicità non implica l'equivalenza. Il linguaggio con il quale interpretiamo la storia — direbbe Robert Brandom — non è un aggregato di giochi linguistici eterogenei (come forse pensano Wittgenstein e Derrida), ma una regione con un centro urbano, e questo centro è costituito dalle pratiche inferenziali del produrre e consumare *ragioni* (Brandom 2000: 22–24). L'occultamento delle fonti, il travisamento o la sottovalutazione dei dati, operazioni sempre funzionali a una manipolazione della storia, non avrebbero neppure senso al di fuori di una cornice normativa. La verità o falsità di un giudizio è prima di tutto un fatto di scelta fra paradigmi alternativi e solo secondariamente un caso di corrispondenza o non corrispondenza tra enunciati e fatti. È questo un altro buon motivo per indicare nella nozione di «paradigma» un vero e proprio «canone di scientificità» nelle scienze storiche (Agamben 2008: 13–20). Per fare esperienza della storia — e dunque non semplicemente «sapere qualcosa» del passato — abbiamo bisogno di formazioni discorsive che ci restituiscano il significato esemplare di certe figure e ci permettano di fissare in immagine il senso di una possibile *Erkennbarkeit* del passato (Benjamin 1940: 485).

La preferibilità dell'uno o dell'altro paradigma non deve essere motivata in base a criteri di maggiore o minore corrispondenza al «reale». È ovvio che vi sia un sostrato naturale della storia; ma a una tale storia–natura quale visione della storia potrebbe accostarsi? Si tratta ancora di un campo appropriato all'indagine storica? Una naturalizzazione della storia è per certi aspetti auspicabile, se coincide con una sua desostanzializzazione. Ma il punto è che nell'orizzonte della storia non vi sono fatti «naturali». Uno dei compiti più urgenti per una filosofia dell'esperienza storica è proprio quello di individuare le categorie filosofiche refrattarie ai tentativi di naturalizzazione e

interrogarsi sulla loro legittimità. Concetti *eticamente* o *estheticamente* necessari, come «responsabilità», «orientamento», «realizzazione», «conoscibilità», «immagine», «forma», «significato», sono anche epistemologicamente legittimi? Possono essere applicati sul terreno della valutazione storica, dove entrano sempre in gioco prassi linguistiche conflittuali, predilezioni specifiche e interessi contrastanti? Credo di sì, perché altrimenti la stessa scelta fra paradigmi cadrebbe nel vuoto e nella nostra considerazione del passato verrebbe meno qualsiasi senso di una possibile verità.

*picresto@tin.it*

## Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G., 2008: *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- BAGHRAMIAN, M., 2004: *Relativism*, London, Routledge.
- BENJAMIN, W., 1940: *Tesi sul concetto di storia*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, in *Opere complete VII. Scritti 1938–1940*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 483–93.
- BIANCHI, C., 2001: *La dipendenza contestuale. Per una teoria pragmatica del significato*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- BIANCHI, C., 2010: *Minimalismo, contestualismo, relativismo*, in V. Villa, G. Maniaci, G. Pino, A. Schiavello (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Roma, Aracne editrice, pp. 131–54.
- BOGHOSSIAN, P.A., 2006: *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, a cura di A. Coliva, Roma, Carocci, 2006.
- BRANDOM, R.B., 1994: *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- BRANDOM, R.B., 2000: *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, tr. it. di C. Nizzo, Milano, il Saggiatore, 2002.
- BROWER, B.W., 1998: *Contextualism, Epistemological*, in «Routledge Encyclopedia of Philosophy», vol. 2., London — New York, pp. 646–50.
- COLIVA, A., 2009: *I modi del relativismo*, Roma–Bari, Laterza.
- D'AGOSTINI, F., 2002: *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino.
- DAVIDSON, D., 1984: *Verità e interpretazione*, tr. it. di R. Brigati, Bologna, il Mulino, 1994.
- DILTHEY, W., 1910: *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, tr. it. di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 143–289.
- MACFARLANE, J., 2005: *Making Sense of Relative Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 105, pp. 321–39 (tr. it. di L. Corti in questo numero).
- MARCONI, D., 2007: *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi.
- QUINE, W.V., 1969: *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, Roma, Armando editore, 1986.



---

# Saggi

---



---

# Nichilismo emancipativo: pensiero debole, pensiero dei forti

EMANUELE ANTONELLI  
Università di Roma Tor Vergata

---

**ABSTRACT:** The aim of this essay is to verify to what degree is «weak thought» ready to push frailty in order to save and preserve individual freedom and truth. Through a discussion of the category of subject, the text examines Vattimo's reflections on the individual, with reference to Girard's and Schumpeter's systemic analyses, claiming that Vattimo's approach doesn't recognize the risks of his emancipatory project.

**KEYWORDS:** emancipatory nihilism, subject, hermeneutical autonomy, systemic perspective, frailty.

Più che di una contraddizione o di un'incongruenza, si vorrebbe qui dare conto di una sorta di dissonanza che percorre il pensiero di Gianni Vattimo, attraverso una ricognizione della categoria di soggetto<sup>1</sup>. Nel corso dell'elaborazione trentennale della sua riflessione, Vattimo si è confrontato con la categoria del soggetto intendendola, generalmente, nei termini cristiano-borghesi, i cui tratti di autocoscienza e trasparenza vengono intesi come «correlato dell'essere metafisico caratterizzato in termini di oggettività, cioè come evidenza, stabilità, certezza inconcussa»<sup>2</sup>. Questo soggetto, tradizionalmente cartesiano, attraverso la padronanza riflessiva di sé, attraverso il cogito, si garantisce la padronanza transitiva dell'oggetto<sup>3</sup>; la possibilità della verità come conformità — la verità come *adaequatio intellectus et rei* — è una diretta

<sup>1</sup> I testi in cui Vattimo affronta, più o meno tematicamente, questo argomento e a cui quindi faremo maggiormente riferimento in questo saggio sono: *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980; *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981; *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989; *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1991 oltre a *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974 e *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano, Garzanti, 2000. Naturalmente il tema della soggettività, viste le evidenti compromissioni già terminologiche con le problematiche del superamento della metafisica è straordinariamente diffuso nell'arco della riflessione di Vattimo, dagli esordi sino ai testi più recenti.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 50.

<sup>3</sup> Cfr. G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 203.

conseguenza di queste premesse. La formulazione della soggettività in questione è fortemente criticata dai due autori tutelari di Vattimo, Nietzsche e Heidegger i quali, a loro volta, in qualche modo, radicalizzano e completano, almeno nella lettura di Vattimo, l'intuizione di Marx.

## 2. Il processo alla soggettività

In uno dei saggi raccolti in *Etica dell'interpretazione*<sup>4</sup>, Vattimo ripercorre con chiarezza le tappe del processo alla soggettività di cui è l'ultimo alfiere, con l'obiettivo specifico di mostrare la continuità teorica tra Nietzsche e Heidegger nell'elaborazione della questione della soggettività.

Per quanto concerne i nostri argomenti, risulta più cogente la relazione con le posizioni elaborate da Nietzsche, specialmente nell'interpretazione ormai corrente che di queste è stata fornita, soprattutto in Italia, dallo stesso Vattimo.

«In Nietzsche, la crisi della soggettività si annuncia anzitutto come smascheramento della superficialità della coscienza»<sup>5</sup>; la posizione che emerge da questo accenno è quella che in qualche modo prosegue la linea marxiana e che a ragione Ricoeur ha inteso compendiare sotto la dicitura del sospetto. Secondo Vattimo, già nel giovane Nietzsche de *La nascita della tragedia* si può intravedere, ancorché implicitamente, la direzione che poi la riflessione matura assumerà. Socrate, manifesto dell'apollineo, separato e sradicato dal suo rapporto costitutivo con il dionisiaco, è il campione dell'autocoscienza<sup>6</sup>. Il criterio secondo cui Nietzsche condanna il socratismo non è quello della verità, quanto quello della vita: l'autocoscienza di Socrate non è rifiutata o smentita come non vera, ma come non vitale. Il sospetto nei confronti della soggettività autocosciente e trasparente a se stessa è ispirato dalla scoperta che le forme stabili, solide, forti di cui vive sono false, «sono apparenze sublimanti prodotte in funzione *consolatoria*»<sup>7</sup>; ma non è questo il tratto decisivo per cui l'autocoscienza socratica viene rifiutata. Non è la falsità di tali apparenze a condannarle allo smascheramento, quanto la loro pretesa di «diventare verità, sottrarsi al rapporto di funzionalità *consolatoria* e mascherante che le lega alla vita, al dionisiaco»<sup>8</sup>.

In queste intuizioni si trova già condensata tutta la deriva nichilistica del pensiero nietzscheano. Nietzsche non potrà fermarsi al semplice smaschera-

<sup>4</sup> Cfr. G. Vattimo, *La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger*, in Id., *Etica dell'interpretazione*, cit., pp. 77-95.

<sup>5</sup> Id., *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 81.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*: «Socrate è [...] anche il campione dell'autocoscienza, giacché così si può definire anche il suo «sapere di non sapere»».

<sup>7</sup> *Ibid.*, corsivo nostro.

<sup>8</sup> *Ibid.*, corsivo nostro.

mento della superficialità, della non verità della coscienza e del soggetto e dovrà, invece, proseguire verso la dissoluzione delle stesse nozioni di verità e di essere; il celebre capitolo intitolato «Come il mondo vero finì per diventare favola» de *Il crepuscolo degli idoli* rappresenta la conclusione già compresa nell'abbrivo di questo percorso. Lo smascheramento della superficialità del soggetto autocosciente si porterà dietro, infatti, la dissoluzione dell'essere come fondamento<sup>9</sup>. Nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* e in *Umano troppo umano* Nietzsche mostra il costituirsi del «mondo vero», del mondo della logica, sulla base dell'«obbligo di mentire secondo regole» *socialmente* fissate e insiste sul fatto che ciò di cui facciamo esperienza cosciente ci si dà sempre e inesorabilmente attraverso un linguaggio, attraverso nomi e possibilità di descrizione che ci vengono dalla lingua socialmente convenuta e imposta. In questo modo, da parte di Nietzsche, «viene portata in luce la crisi del soggetto, il quale, in riferimento alla sua radicale e costitutiva appartenenza al mondo storico–sociale, non esprime altro nella coscienza che l'inconscio storico–sociale che lo precede»<sup>10</sup>. Non solo i contenuti della coscienza, ma anche l'immagine che l'io si fa di sé, l'autocoscienza nel senso più proprio, è in realtà solo l'immagine di noi stessi che ci viene trasmessa dagli altri e «che noi adottiamo anche per ragioni di *sicurezza*»<sup>11</sup>.

Come accennato, lo smascheramento della superficialità della coscienza, della pretenziosità della determinazione metafisica della categoria del soggetto, non può condurre su di una nuova via a una più sicura e solida fondazione, anzi, la non–ultimità della coscienza pone fine a ogni pretesa di ultimità, liquida ogni possibilità di pensare in termini di fondamento.

In questi termini, la riflessione di Vattimo schiaccia forse l'una sull'altra la dimensione più esplicitamente conoscitiva della coscienza, i cui tratti sono quelli della trasparenza, della padronanza riflessiva e transitiva, e la dimensione invece progettuale e vitale. Sembra che lo sforzo ermeneutico del soggetto, qualunque determinazione se ne voglia dare, sia riassorbito nell'attività conoscitiva. L'esigenza di sicurezza, di agio, di calma e tranquillità vengono oscurate dallo smascheramento delle false pretese conoscitive della coscienza. La dissonanza che intendiamo mettere in luce si impone nel momento in cui queste considerazioni ancora solo accennate, unite alle riflessioni di ispirazione più marcatamente heideggeriana, si pongano in relazione con gli esiti emancipativi del pensiero debole. Ma prima di proseguire lungo questa linea critica, facciamo un passo indietro, per sostanziare le impressioni appena accennate.

<sup>9</sup> Oltre al già ricordato aforisma, è certo l'annuncio della «morte di Dio» l'esplicito compendio di questo lungo esercizio di corrosione.

<sup>10</sup> G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo*, cit., p. 205.

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 83, corsivo nostro.

## 2. Correlazione e conciliazione

Il tema in questione si può far emergere dalle opere di Vattimo lungo la linea di convergenza/divergenza tra dialettica e differenza; lo stesso Vattimo, in un passo di *Perché «debole»?*, oltre che in un saggio degli anni Ottanta<sup>12</sup>, sostiene la necessità di assumere la possibilità di un soggetto la cui «emancipazione venga concepita in termini di interferenza piuttosto che di riconciliazione»<sup>13</sup>. Il rifiuto del soggetto dialetticamente conciliato, mediato dal processo di erosione inaugurato dagli autori del sospetto e proseguito ontologicamente da Heidegger e dallo stesso Vattimo, pone coerentemente capo al pensiero debole e quindi al nichilismo emancipativo. In *Al di là del soggetto*, Vattimo ricorda che «[l]’essere, anche dopo la fine della metafisica, resta modellato sul soggetto; ma al soggetto scisso che è l’oltreuomo non può più corrispondere un essere pensato con i caratteri di *imponenza, forza, definitezza*, eternità, attualità dispiegata, che la tradizione gli ha sempre riconosciuto»<sup>14</sup>.

Ciò che ci preme far emergere è che nelle opere di Vattimo, in qualche modo anche al di là delle sue intenzioni, si manifesta una sorta di contrasto tra la dichiarazione e la descrizione. Gli esiti del percorso teoretico di Vattimo, eminentemente espressi nell’introduzione a *Nichilismo ed emancipazione*<sup>15</sup>, puntano a riscontrare le finalità e le ragioni della riflessione filosofica nel coinvolgimento politico e morale. Il disegno emancipativo, in qualche misura progettuale e critico, riposa sull’assunzione di responsabilità etiche da parte della filosofia; responsabilità in certi casi dichiarate in altri consegnate alla costellazione semantica di cui si serve per enunciare le sue tesi.

Riperkorrendo gli sforzi teoretici di Nietzsche, Vattimo fa risaltare le difficoltà del progetto nichilistico attivo. Lo smascheramento delle pretese conoscitive del soggetto dialettico porta con sé il rifiuto di ogni proposito di conciliazione, negando la possibilità di raggiungere quella coincidenza di esistenza e senso che lo stesso Vattimo riconosce, a posteriori, come trama implicita della lettura dell’*Übermensch* fornita ne *Il soggetto e la maschera*<sup>16</sup>. Questo è un tratto

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Difference and interference. On the reduction of hermeneutics to anthropology*, «RES. Journal of anthropology and aesthetics», n. 4, Autumn 1982, pp. 85–91.

<sup>13</sup> Id., *Perché «debole»?*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Roma–Bari, Laterza, 1986, p. 189. Malauguratamente, a nostra conoscenza, questo accenno al tema dell’interferenza non è mai stato portato da Vattimo oltre il livello della suggestione che, pertanto, qui ci limitiamo a ricordare.

<sup>14</sup> Id., *Al di là del soggetto*, cit., p. 49, corsivo nostro.

<sup>15</sup> Id., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003.

<sup>16</sup> Cfr. Id., *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 21: «Il libro su Nietzsche [Il soggetto e la maschera] [...] era ancora troppo affascinato dalla dialettica. [...] L’oltreuomo di Nietzsche — come là proponevo di tradurre il termine *Übermensch* — si caratterizzava in quel libro come una specie di spirito assoluto hegeliano o come un uomo «disalienato» marxiano; era definito cioè in termini di conciliazione, riappropriazione di sé, e quindi necessariamente (anche se solo implicitamente), in termini di auto-coscienza».

di coerenza, in cui resta forse implicito il tema della complessiva problematica ermeneutica del soggetto. La dissoluzione delle categorie metafisiche, tra cui chiaramente anche quella di soggetto, sembra essere un progetto o un disegno così importante e luminoso da oscurare altre considerazioni.

In Nietzsche, attraverso il percorso di erosione della legittimità conoscitiva, le correlate strutture forti dell'essere vengono meno e così sono poste le basi del nichilismo. La categoria dell'*Übermensch*, termine di dibattuta traduzione e di altrettanto difficile definizione, è il correlato di questa nuova, evenemenziale, condizione ontologica; certo è che esso «non è una forma potenziata di soggettività metafisica e della volontà»<sup>17</sup>. Ciò che in qualche modo può caratterizzare positivamente questa figura è la sua capacità di andare oltre ogni esigenza di autoconservazione, negando in qualche modo se stesso come soggetto<sup>18</sup>.

Ci pare di poter mettere in dubbio questa formula di correlazione, per cui a un soggetto metafisico stabile corrisponda un essere stabile e che al soggetto scisso, all'oltreuomo, non possa più corrispondere un essere solido, forte e definito.

Questa prospettiva potrebbe essere rovesciata secondo una modalità coerentemente nietzscheana; nel dirlo pensiamo alla rivoluzionaria intuizione de *La nascita della tragedia* che per prima fece balenare l'idea che la bellezza della rappresentazione, la bellezza apollinea, potesse essere solo una risposta consolatoria all'orrore del dionisiaco. Ebbene, ci pare che si potrebbe considerare l'eventualità in qualche modo cibernetica, piuttosto che sistemica, che il soggetto solido, cartesiano, metafisico, sia una risposta altrettanto consolatoria alla complessità della realtà. In un mondo solido, autoritario, definito e determinato, la responsabilità progettuale attribuita alla soggettività è molto ridotta, flebile e leggera. In *Al di là del soggetto*, Vattimo sostiene:

L'oltreuomo è «oltre» anche perché non ha più bisogno di realizzare quell'ideale di conciliazione assoluta che, all'uomo della tradizione metafisica fino a Hegel e Marx, è sempre parsa l'unica meta degna di essere cercata. L'ideale della riappropriazione è ancora troppo legato, reattivamente, alla condizione di «espropriazione» in cui la visione «platonica» dei valori, la separazione tra ideale e reale, ha costretto l'uomo occidentale<sup>19</sup>.

In questo passo ci pare che il soggetto a cui pensa Vattimo rischi di essere egocentrico. La conciliazione assoluta, la coincidenza di esistenza e senso, pa-

<sup>17</sup> G.Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 85.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>19</sup> Id., *Al di là del soggetto*, cit., p. 22.

iono l'unica meta degna di essere cercata. Questa ricerca viene bollata come datata, anacronistica, platonica; ma non compare alcun accenno all'eventualità che la conciliazione metafisica, più che per la separazione tra ideale e reale, sia meta consolidata in un progetto di *autonomia ermeneutica*. Infatti, poche righe dopo, Vattimo scrive ancora:

Nelle condizioni di esistenza date all'uomo nel mondo tardo-moderno mi pare abbia perso senso l'ideale di un soggetto come autocoscienza conciliata, come io riappropriato. Teoria dell'ideologia e sviluppi della psicanalisi ci hanno avvertito dell'irrimediabile carattere di «maschera» che appartiene anche a questo ideale. D'altra parte, le condizioni concrete della vita hanno messo in luce una «possibilità» di esistere senza essere più soggetti di questo tipo (e, per esempio, senza voler essere a tutti i costi «proprietari»: di cose, o *anche di sé*).

La determinazione della categoria del soggetto è in questi passi slegata dalla sua *gettatezza*. Per altro pare legittimo sospettare che anche quanto detto in riferimento alla funzione consolatoria del *vero-conforme* sia solo debolmente connesso allo sforzo ermeneutico nei confronti del mondo. Non è tanto una questione di sopraffazione o imposizione di un'interpretazione a discapito di un'altra, né si tratta di un problema in prima istanza sociale, intersoggettivo, quanto, se è il caso di usare questo termine, esistenziale. Non a caso poco dopo Vattimo propone: «a sostenere l'esistenza oscillante e la mortalità; a questo potrebbe educarci la filosofia»<sup>20</sup>. Ci pare verosimile ricondurre, o trovare conferma di questo atteggiamento, in quanto viene detto nella nota *Introduzione a Heidegger*, a proposito della mondità del mondo e dell'utilizzabilità:

Prima di essere delle semplici presenze, cioè delle realtà fornite di esistenza «obiettiva», esse sono per noi degli strumenti. L'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) delle cose, o più in generale il loro significato in rapporto alla nostra vita non è qualcosa che si aggiunge alla «oggettività» delle cose, ma è il loro darsi originario, il modo in cui anzitutto si presentano nella nostra esperienza. [...] Si presentano a noi come cose fornite di un certo significato rispetto alla nostra vita e ai nostri scopi<sup>21</sup>.

Poche pagine dopo, la posizione di Vattimo, interprete di Heidegger, risulta più problematica: «essere nel mondo significherà ora non tanto avere già sempre rapporto con una totalità di cose–strumenti, ma avere già sempre *familiarità* con una totalità di significati»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 26.

<sup>21</sup> Id., *Introduzione ad Heidegger*, Roma–Bari, Laterza, p. 23.

<sup>22</sup> Ivi, p. 27, corsivo nostro.

In questi passi non si mette in dubbio che la relazione con la totalità dei significati, con gli utilizzabili, con il mondo, sia un'operazione ermeneutica di enorme complessità, facendola invece passare sotto tono. In qualche modo la *Befindlichkeit* è già—sempre una sorta di *Zu-Hause-sein*, un *Sich-zu-hause-befinden*; sembra qui che Vattimo non tenga in considerazione la difficoltà di interazione con il mondo<sup>23</sup>. In questa prospettiva appaeseante, la progressiva erosione delle strutture forti dell'essere, seguita allo smascheramento nietzscheano, non può che fornire prospettive emancipative. Ogni forma di rigidità, ogni vincolo, ogni verità che voglia imporsi contro l'essere umano, nel fragoroso crollo post-moderno, lasciano lo spazio ad un'esistenza libera, o quantomeno più libera, dalla violenza<sup>24</sup>.

Nel capitolo aggiunto alla nuova edizione de *La società trasparente*<sup>25</sup> Vattimo commenta — in merito alla correlazione tra ideale umanistico della *Bildung* e *Wesen* dei mass-media — che proprio l'ideale della *Bildung* fondata sulla autotrasparenza della coscienza è in qualche modo scaduto, dissolto dalla critica dell'ideologia, dall'antropologia strutturale, dalla psicanalisi. Vattimo, forse dimenticando l'esigenza elementare dell'orientamento e dando per scontato che l'esserci sia gettato in un contesto di familiarità con il mondo, può salutare con favore ogni operazione corrosiva e stigmatizzare i nevrotici ritorni fondamentalisti<sup>26</sup>, dei quale mette in luce la sostanziale assenza di autonomia ermeneutica<sup>27</sup>.

#### 4. Modelli alternativi: Girard e Schumpeter

C'è un nodo che vorremmo sciogliere prima di proseguire, ed è un commento, abbastanza frequente nelle opere di Vattimo, all'annuncio nietzscheano.

Per Nietzsche, il mondo in cui Dio è morto perché l'organizzazione del lavoro sociale ha reso superflua quella *rassicurazione* «eccessiva» che egli rappresentava, è an-

<sup>23</sup> La sensazione che stiamo cercando di indicare non va confusa con lo *spaesamento*, quell'esperienza che lo stesso Vattimo indica come *Un-zu-Hause-sein*, con la quale però vuole riferirsi al tema heideggeriano dell'angoscia (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969<sup>2</sup>, pp. 296–97), esperienza che scaturisce dalla sensazione della «gratuità totale del fatto che il mondo c'è», ovvero che, «come tale, nel suo insieme, non rimandi, è insignificante», cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 70.

<sup>24</sup> Assumiamo qui la definizione che Vattimo fornisce nel recente *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, p. 103, per cui la violenza è identificata con «l'interruzione del domandare».

<sup>25</sup> G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000<sup>3</sup>, p. 102.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 117 e p. 119.

<sup>27</sup> Un soggetto forte, gettato nella metafisica, può affrontare il nichilismo, sulla scorta della propria autonomia, con *ironia*; ma un esserci gettato nel nichilismo, dove trova la stabilità e la forza per l'ironia?

che il mondo in cui la realtà si alleggerisce, in cui diventa possibile «sognare sapendo di sognare», in cui, insomma, la vita può svolgersi entro orizzonti meno dogmatici, meno violenti anche, più esplicitamente dialogici, sperimentali, *rischiosi*<sup>28</sup>.

Cito questo passo per poter introdurre qui, altrettanto rapidamente quanto con i precedenti, un autore caro e presente nei testi di Vattimo, vale a dire René Girard. Per farlo mi rifarò al brevissimo accenno che Vattimo propone nel suo ultimo libro, *Addio alla verità*, in cui, come per altro già in passato, emerge con chiarezza come i risvolti apologetici della teoria mimetico-vittimaria, dai quali deriva la rinnovata concezione dell'essenza kenotica del cristianesimo, abbiano sostanziato le tesi della convergenza di cristianesimo, secolarizzazione e nichilismo. Mi sta a cuore sottolineare un aspetto della teoria mimetico-vittimaria, che così Vattimo riassume nel capitolo dedicato a *Il futuro della religione* (per altro ammettendo di non trarne implicazioni ortodossianamente girardiane):

Dio non si fa uomo per essere vittima adeguata in riparazione del peccato, ma per svelare che il meccanismo vittimario, del sacrificio, che caratterizza le religioni naturali è appunto qualcosa di primitivo, barbarico, una pura invenzione funzionale alla costituzione di società ordinate che hanno bisogno di scaricare la violenza su una vittima, il capro espiatorio, proprio per impedire che essa renda impossibile la vita associata<sup>29</sup>.

Non è quindi per superare il timore dei fulmini o dei terremoti, quanto per gestire la violenza mimetica, che l'uomo si è trovato a far conto sulle divinità pagane<sup>30</sup>. Il punto più spigoloso è che a sentire Girard, che certo ha di recente assunto toni apocalittici, la gestione sociale della violenza mimetica è tutt'altro che migliorata nei secoli dell'era cristiana. Se la venuta di Gesù Cristo ha svelato il meccanismo del capro espiatorio, per liberare l'umanità dalle risoluzioni vittimarie delle crisi di indifferenziazione, Nietzsche ha smascherato la superficialità della coscienza e delle pretese di ultimità della verità. Vattimo raccoglie, tra le altre, le eredità di questi due Vangeli, traendone le più limpide e coerenti speranze emancipative. Eppure a noi pare di sentire risuonare, contro i proclami di libertà ed emancipazione, le parole del *Grande Inquisitore* di Dostoevskij. Tenendo presente la lettura di Girard, ci pare che

<sup>28</sup> La citazione è tratta, per comodità e coerenza con l'argomentazione, da G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 93 (corsivo nostro), ma si potrebbe trovare quasi letterale in altri saggi, a partire da *Il soggetto e la maschera*, piuttosto che in *Al di là del soggetto*.

<sup>29</sup> G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 92.

<sup>30</sup> A tal proposito sarebbe anche interessante prendere in considerazione la relazione tra le categorie di soggetto metafisica e *post-moderna* e il soggetto mimetico concepito da Girard.

nel pensiero debole di Vattimo si potrebbe esplicitare, come per altro si faceva nel modello evangelico<sup>31</sup>, che il prezzo da pagare per questa liberazione sarà alto: *mutatis mutandis*, Vattimo passa forse sotto silenzio le difficoltà che il suo progetto emancipativo può produrre.

L'interpretazione dei testi nietzscheani lo porta a considerare il problema dell'esperienza riflessiva della coscienza, la cui «degnata meta» dell'autoconciliazione viene liquidata; l'erosione dei fondamenti, la corrosione delle strutture forti dell'essere e della verità, lo conduce a ravvisare nel nichilismo delle aperture emancipative in cui non essere più soggetti ad alcuna violenza. Lo spirito di denuncia che guidava queste operazioni emancipative sembra però non considerare l'eventualità che quelle strutture fossero un sostegno imprescindibile per i più, o forse semplicemente ad accettare serenamente quella che in altri contesti semantici verrebbe definita anomia. Vorremmo aggiungere che Vattimo non sembra tenere conto dei risvolti genetici, ovvero delle nefaste conseguenze dell'indebolimento delle strutture dell'essere sull'edificazione della soggettività<sup>32</sup>.

Il tema di cui stiamo cercando di trattare secondo la prospettiva dell'individuo, forte o debole che sia, non deve essere separato troppo nettamente dal suo complemento. Se uno dei fondamenti dell'atteggiamento ermeneutico è quello della salvaguardia della pluralità delle interpretazioni, ci pare che Vattimo in qualche modo concentri la propria analisi sulla prospettiva dell'individuo (della parte), lasciando implicita la prospettiva del sistema (del tutto). Al fine di offrire un sostegno alle riflessioni sin qui esposte, vorremmo allora prendere in considerazione alcune pagine di Vattimo in cui il problema sembra emergere. Uno dei problemi fondamentali della filosofia, a cui certo Vattimo non si è mai dimostrato indifferente, è quello che potremmo definire per brevità *problema dell'ordine*. Abbiamo già accennato alla possibilità di assumere una prospettiva cibernetica nell'analisi delle questioni in argomento: a tal proposito vorremmo allora riflettere su di un'intuizione di Vattimo, accennata in *La società trasparente* e poi ripresa e ampliata in *Nichilismo ed emancipazione*<sup>33</sup>. In queste pagine, in cui si tratta di rivedere le riflessioni di Heidegger sulla portata ontologica del *Ge-stell*, Vattimo osserva che l'oscurità delle pagine di Heidegger e la prospettiva pessimistica di Adorno possono essere temperate e alleggerite, negli anni in cui Vattimo scrive, grazie allo sviluppo e diffusione della tecnologia dell'informazione. All'inquietante tecnologia dominata dal modello del motore, dell'energia meccanica — una tecnologia «che non poteva che dar luogo a una società

<sup>31</sup> «Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace, ma una spada» (Mt 10, 34).

<sup>32</sup> Nel non tenere conto di questo aspetto sembra che Vattimo resti irretito nella retorica heideggeriana dell'autenticità, argomento fortemente dibattuto in molti degli ultimi testi di Girard.

<sup>33</sup> Cfr. Id., *La società trasparente*, cit. p. 103 e in Id., *Nichilismo ed emancipazione*, cit. pp. 25–29.

subordinata a un potere centrale che manda i suoi ordini a una periferia puramente passiva, appunto come le rotelle di un ingranaggio» — si sostituisce, nel corso della seconda metà del XX secolo, la tecnologia della comunicazione, «che di fatto lascia intravedere la possibilità di una dissoluzione della rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto»<sup>34</sup>, una transizione che «porta con sé l'emergere del modello a «rete» al posto di quello dell'ingranaggio mosso da un unico centro». Ora, queste osservazioni sono senz'altro coerenti ed anzi brillanti, e ci permettono forse di aggiungere un'ulteriore valutazione della natura del modello a rete rispetto a quello a motore: assumendo la prospettiva del *problema dell'ordine*, un modello a motore può funzionare contando su ingranaggi di scarsissima complessità — dai più semplici rotella e bullone alle articolazioni più complicate, pur sempre nodi sistematici molto elementari —, mentre il modello a rete, elaborato sulla base del network informatico, ha bisogno di nodi elettronici, informatici e digitali. Come dire, il peso che il nichilismo emancipativo accetta è che gli individui che interagiscono in un sistema a rete devono essere infinitamente più evoluti e complessi, a malapena cinquant'anni dopo i colleghi della generazione precedente. Può una società fondata su un'ontologia debole, emancipativa, a rete, sopravvivere, scaricando tutto il peso del problema dell'ordine sui nodi, sugli individui che si volevano emancipati? Chi avrà la forza per assumersi un tale fardello? E soprattutto, come verranno costituiti i nodi?

A questo proposito, vorremmo chiamare in causa un passo di un breve saggio di Siro Lombardini, raccolto in un volume collettaneo insieme ad un saggio qui già citato dello stesso Vattimo, in cui il noto economista scrive che alla base di tutte le teorie — economiche almeno — sta una particolare concezione antropologica; la scelta è molto semplice: o si propende per una prospettiva di stampo illuministico, per cui «*gli uomini sono uguali perché liberi e liberi perché uguali*» o per una in qualche modo evoluzionistica, a parere di Lombardini, ispirata a «certe interpretazioni della filosofia di Nietzsche» secondo la quale «*gli uomini debbono essere liberi perché sono diseguali*»<sup>35</sup>.

Questo riferimento è rilevante perché Lombardini introduce questa alternativa per condurre il proprio ragionamento ad una breve esposizione di certe posizioni di Joseph Schumpeter, autore, come il nostro, nutrito di letture di Nietzsche e Marx. Ciò che è interessante è che le riflessioni che questi ne trasse sono in qualche modo convergenti a quelle del nichilismo emancipativo. La ragione per cui ci riferiamo qui ad un autore come Schumpeter è quella di provare a comporre la prospettiva di Vattimo con un'analisi, solidale per provenienza e riferimenti, che sia inequivocabilmente sistemica, al

<sup>34</sup> Cfr. Id., *Nichilismo ed emancipazione*, cit., p. 26.

<sup>35</sup> S. Lombardini, *Dove gli scienziati attendono i filosofi*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 98–99.

fine di mostrare quale possa essere il contraltare del nichilismo emancipativo.

Com'è noto, Schumpeter, tra le altre, ha fornito una fortunata sintesi del pensiero marxista<sup>36</sup> con alcune considerazioni di stampo eteronomo, nella quale fa confluire la celebre figura dell'imprenditore<sup>37</sup>. Questa sorta di figura dello Spirito viene tratteggiata con parole che ci paiono in qualche modo familiari, l'imprenditore è colui che «introduce nuove combinazioni» e «può dare la sua impronta a un'epoca, plasmare lo stile di vita, il sistema dei valori morali ed estetici»<sup>38</sup>. Non è tanto o non solo l'aria di famiglia con certe descrizioni dell'*Übermensch* nietzscheano e persino con certe pagine heideggeriane<sup>39</sup> a stimolare la nostra riflessione, quanto il confronto tra questi passi, ora citati, ed alcune frasi di poco successive, in cui Schumpeter cerca di distinguere l'imprenditore dal normale agente economico.

Mentre nel flusso circolare abituale ogni individuo può agire prontamente e razionalmente, perché è sicuro del proprio terreno ed è confortato dalla condotta [...] di tutti gli altri soggetti economici con cui ha a che fare e che a loro volta si attendono da lui la condotta abituale, non può fare semplicemente questo quando si trova di fronte ad un compito inconsueto. Mentre nel flusso circolare ben conosciuto [...] si nuota con la corrente, quando se ne vuole cambiare l'orbita ci si trova a dover nuotare contro corrente. Ciò che prima era un dato familiare, diventa un elemento ignoto. Dove finisce il terreno della routine molte persone non riescono più ad andare avanti e le altre ci riescono solo con molta difficoltà. L'assunto che la condotta del soggetto sia pronta e razionale in tutti i casi è una finzione<sup>40</sup>.

In un ultimo passo di colore, Schumpeter propone una figura retorica destinata ad avere un certo successo, quando dice, sempre al medesimo proposito, che «agire secondo il nuovo o agire secondo l'abituale sono due cose così diverse come il costruire una strada o il percorrerne una già costruita»<sup>41</sup>. Tutto ciò non si discosta molto dalle pagine dedicate da Nietzsche e dal Vattimo interprete alla figura dell'*Übermensch*<sup>42</sup>, ma ci permette di mettere a fuoco una problematica forse irrisolta.

<sup>36</sup> J.A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, London, G. Allen & Unwin, 1954 (tr. it. a cura di Emilio Zuffi, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas Libri, 1984).

<sup>37</sup> Per un'introduzione al pensiero di Schumpeter ed alla figura dell'imprenditore, oltre ai citati testi dell'autore, si può vedere con profitto il capitolo dedicato in C. Napoleoni, *Il pensiero economico del '900*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 50-63.

<sup>38</sup> J.A. Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1946<sup>6</sup> (tr. it. a cura di Lapo Berti, *Teoria dello sviluppo economico*, Firenze, Sansoni, 1977), p. 88, corsivo nostro.

<sup>39</sup> Mi riferisco in questo caso al saggio di Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1960 (tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 2002).

<sup>40</sup> J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, cit., p. 89, corsivo nostro.

<sup>41</sup> Ivi, p. 95.

<sup>42</sup> Cfr. per esempio G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 94ss.

## 5. L'interruzione del demandare

Chi è il soggetto, o meglio, chi è l'individuo che si emancipa nel nichilismo cristiano, ermeneutico, post-moderno? Affinché il mondo descritto e presupposto dal nichilismo emancipativo non assuma le fosche tinte della distopia, risuonando come una sorta di inno al precariato<sup>43</sup> che tanto ricorda le pagine di Richard Sennett a proposito delle *conseguenze del capitalismo sulla vita personale*<sup>44</sup>, bisogna ben valutare la questione dell'autonomia ermeneutica e fare i conti con ciò che Vattimo ha forse in qualche modo già accettato.

Il pensiero debole può essere letto come un pensiero dei forti, oppure come un pensiero che dimentica il peso del fardello ermeneutico che solo l'imprenditore — per pochi fulgidi attimi della sua vita — o l'*Übermensch*, possono assumersi autonomamente; ma a ben vedere il coraggio della proposta di Vattimo è di ammettere che «chi non diventa un oltreuomo (uno capace di interpretare in proprio) oggi è destinato a perire, almeno a perire come individuo libero»<sup>45</sup>.

A tal proposito, Vattimo dice: «La vera uscita dalla preistoria non consiste nell'appropriarci di un preteso senso «assoluto», teologico, della storia (quello a cui pensano ancora le prospettive dialettiche); ma nel riconoscere che, in certa misura, *la storia non ha senso*, almeno non un senso inteso così»<sup>46</sup>. La stessa cosa dice, infatti, Schumpeter dell'imprenditore, colui il quale sa che non si deve fare assegnamento sulla storia e sulla tradizione, ma piuttosto crearne di nuove<sup>47</sup>, come a dire che la storia sarà anche scritta dai vincitori ma ad uso dei deboli, che hanno bisogno di scovare una forma di razionalità nella loro gettatezza, mentre i forti, gli imprenditori, sanno bene che la storia non ha alcun senso e possono giovare della loro autonomia ermeneutica per «costruire nuove strade». Come detto in apertura, il pensiero del nichilismo emancipativo, per quanto ci paia una coerente ontologia dell'attualità, in qualche modo è tutt'altro che un pensiero dei deboli, quanto un pensiero dei forti; Vattimo cita spesso il passo in cui Nietzsche sostiene:

<sup>43</sup> Con un'ulteriore differenza, infatti per Schumpeter il capitalismo condurrà inevitabilmente al socialismo, processo nel quale la figura dell'imprenditore sarà sempre meno importante «come è già diminuita l'importanza del comandante militare», mentre nel pensiero debole la capacità di agire nella precarietà, «al di fuori delle vie abituali [dove] molte cose sono incerte, altre ancora accertabili solo entro certi limiti» è destinata ad assumere un'importanza crescente e discriminatoria. Cfr. J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, cit., pp. 94–95.

<sup>44</sup> Cfr. R. Sennett, *The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism*, New York–London, W.W. Norton & Company, 1998 (tr. it. a cura di M. Tavoanis, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999)

<sup>45</sup> G. Vattimo, *Addio alla verità*, cit., p. 102.

<sup>46</sup> G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 24.

<sup>47</sup> Cfr. J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, cit., p. 101.

[Saranno] i più moderati, quelli che non hanno bisogno di articoli di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare all'uomo, con una notevole riduzione del suo valore, senza per questo diventare piccoli e deboli: i *più ricchi di salute*, quelli che *sono all'altezza* della maggior parte delle disgrazie, e che quindi *non hanno tanta paura* delle disgrazie — gli uomini che sono *sicuri della loro potenza*, e che rappresentano con consapevole orgoglio la forza raggiunta dall'uomo<sup>48</sup>.

Non è questione di sostenere le ragioni di una difesa dei deboli dalle offensive dei forti; non è nostra intenzione argomentare che nel pensiero debole si corra il rischio di vedere i padroni sottomettere con violenza i servi. Rimane un'inquietudine che deriva dalla sensazione che i deboli non abbiano le energie e l'autonomia ermeneutica per affrontare la realtà, prima ancora che per difendersi dall'oppressione del violento.

Per celiare su di una recente formula di Vattimo<sup>49</sup>, secondo cui la violenza è il tacitamento di ogni ulteriore domandare, ci pare che il nichilismo emancipativo sia un pensiero che rinuncia ad ogni ulteriore domandare, un pensiero dell'autonomia ermeneutica che, pur di difendere ogni *chance* emancipativa, è disposto ad accettare un inasprimento delle già precarie condizioni di vita<sup>50</sup>.

*emanuele\_antonelli@hotmail.com*

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo* (5 [71], VIII, 1), § 15, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1967ss. (tr. it. *Opere Complete di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964ss.). A tal proposito, coerentemente con quanto si sta cercando di sostenere, ci pare che questo passo si possa ascrivere ad una sorta di aristotelismo: la moderazione è senz'altro una forma di virtuosa — e pertanto difficile — medietà.

<sup>49</sup> Cfr. definizione in nota 24.

<sup>50</sup> Secondo Girard lo svelamento del meccanismo vittimario operato da Gesù va oltre e per lo più contro le intenzioni di tutti coloro che se ne servivano e che ci contavano. Non a caso, Girard insiste molto sul fatto che Gesù venne a «portare la spada». Ma se nella teoria mimetico-vittimaria lo sforzo è richiesto, o imposto, a difesa delle vittime espiatorie, per quanto riguarda il pensiero debole, a cui, forse per eccesso di zelo, riconosciamo una valenza performativa, verso chi è rivolta quest'opera di *caritas*?



---

# Per una preistoria del concetto di applicazione: l'ermeneutica sacra e i presupposti del recupero gadameriano dell'*applicatio*

GIULIA BALLOCCA  
Università di Torino

---

**ABSTRACT:** The essay analyzes the foundations of sacred hermeneutics, trying to define the concept of *applicatio* and its value in theological interpretation, where a meaning which needs to be properly understood must be translated in practical terms, that is, made concrete in behaviours. Application is an ontological procedure that expresses the capability to refer something to one's situation. In contemporary philosophy Gadamer has thoroughly elaborated this topic, connecting it to his own extra-methodical hermeneutics and enlightening its pedagogical value.

**KEYWORDS:** hermeneutics, application, tropology, pietism, context.

La scelta di abbozzare una «preistoria» del concetto di applicazione in sede ermeneutica si ispira ad un noto passo di *Verità e metodo*<sup>1</sup> in cui Gadamer — probabilmente il principale protagonista del rinnovato interesse che in epoca contemporanea è stato rivolto all'*applicatio*<sup>2</sup> — fa riferimento allo scarso ri-

<sup>1</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Milano, Bompiani, 2004<sup>3</sup>, pp. 635–37.

<sup>2</sup> Le considerazioni gadameriane sull'esistenzialità e la contestualità della razionalità ermeneutica, frutto della valorizzazione della tematica aristotelica della *φρόνησις*, si inscrivono nel più globale contesto della cosiddetta «rinascita della filosofia pratica»; essa ha interessato — relativamente alla tradizione continentale — soprattutto l'area tedesca a partire dagli anni Sessanta, nella forma di una viva attenzione per i problemi etico-pratici, ovvero per quella sfera di sapere che riguarda l'uomo, lo coinvolge e lo trasforma. Per una rassegna delle posizioni fondamentali cfr. M. Riedel, *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972–1974. Fra gli altri testi di riferimento sul panorama della rinascita della filosofia pratica, ed in particolare sulla corrente del neoaristotelismo, sono da ricordare: E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, Marietti, 1988; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma–Bari, Laterza, 1992; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. Un'analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma, 1987; A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1987; C. A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova, Francis Editore, 1980.

lievo che il tema in questione ha avuto nel pensiero filosofico, soprattutto a partire dal Romanticismo. Nel ripercorrere la storia dell'applicazione prima di Heidegger, egli rileva infatti come questa sia stata universalmente considerata una questione sussidiaria e limitata ad ambiti ben precisi; in particolar modo Schleiermacher, instaurando uno stretto legame fra comprensione e interpretazione ed escludendo da quest'ultima ogni intento pedagogico, ha del tutto eliminato la *subtilitas applicandi* a favore del rigore tecnico. In seguito lo storicismo, chiamato a misurarsi con il problema della fondazione delle *Geisteswissenschaften*, ha tentato di difendere l'autonomia delle scienze umane prendendo a modello la fondazione kantiana delle scienze naturali, con il risultato di vincolarle a un metodo in grado di fornire risultati oggettivi ma incapace di riconoscere il significato storico dell'esperienza.

Nella storia dell'ermeneutica si rintracciano tuttavia numerosi riferimenti al fondamentale compito di adattare espressioni concettuali e linguistiche alle situazioni concrete: l'applicazione non è una tappa finale e facoltativa dello sforzo di comprensione, ma «comprendere significa sempre, necessariamente, applicare»<sup>3</sup>, ovvero portare a consapevolezza il complesso rapporto tra la compiutezza di un oggetto e la sua costitutiva apertura al mutare dei contesti in cui viene compreso. Agli occhi di Gadamer si rende perciò indispensabile una riabilitazione dell'*applicatio* in quanto aspetto costitutivo dell'atto interpretativo, attraverso il chiarimento del valore ontologico del comprendere ed il recupero dei concetti-guida del sapere umanistico, a partire dalla consapevolezza che la comprensione è in primo luogo autoriflessività, ovvero capacità di riferire qualcosa a se stessi e alla propria condizione.

Il tema dell'applicazione rientra così a pieno titolo tra i nodi concettuali più rilevanti per l'arte dell'interpretazione, come risulta evidente qualora si ponga mente alla strettissima connessione di quest'ultima con la sfera del sapere pratico; l'ermeneutica si occupa infatti di comprensione ed interpretazione, ovvero di espressione e comunicazione di significati. Cogliere contenuti, tradurli, renderli intelligibili ad uso di terzi, rilevarne le connessioni con il contesto storico: tutto ciò sembra appartenere a buon diritto ad una competenza pratica in grado di svelare relazioni e nessi, piuttosto che a una scienza teorica incapace di eccedere i limiti della pura spiegazione. L'interesse per l'applicazione come correlato di una «felice» interpretazione sorge allora laddove le maglie del metodo sono meno strette e prevale la considerazione della *Wirklichkeit*, della verità intesa nella sua dimensione effettuale e storica.

Seguendo l'indicazione di Gadamer (il quale pone la tradizione dell'ermeneutica teologica fra i modelli di riferimento per il proprio program-

<sup>3</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 639.

ma di riabilitazione della *subtlitas applicandi*), il mio tentativo consisterà nel ripercorrere le tappe iniziali della storia di questo concetto, ponendole in relazione con il progressivo ampliamento dello spazio conferito all'intenzionalità dell'interprete nell'atto della comprensione. Il fine che mi propongo è quello di porre in luce i principali motivi che, in epoca contemporanea, condurranno Gadamer a definire l'applicazione «problema ermeneutico fondamentale».

## **1. I quattro sensi della Scrittura**

I contenuti propri dell'ermeneutica sacra si prestano naturalmente ad una «traduzione» in termini pratici, alla trasformazione del concetto in precetto. Infatti, sin dalle sue origini, l'esegesi del Libro Sacro non è guidata preliminarmente da un intento di ricostruzione filologica, alla ricerca dell'esattezza dei fatti narrati: il testo sacro non è semplicemente enunciazione di verità teoretiche, ma contiene un messaggio dotato di una particolare δύναμις, una forza capace di agire sul comportamento; per questa ragione l'interpretazione del testo è vincolata ad esigenze spirituali, ovvero alla volontà di mostrare la validità assoluta e trans-storica del disegno e dell'insegnamento divino ad uso del presente, grazie ad una riattualizzazione del suo significato. Lo scopo morale di edificazione del fedele genera dunque la possibilità di interpretare il testo sovrapponendo più livelli di indagine del suo senso e aprendo così nuove chiavi di lettura. Infatti, mentre la tradizione ermeneutica che si esercitava in ambito filologico era legata al contesto greco e dunque ad una concezione circolare del tempo, inteso come manifestazione di un λόγος immanente al κόσμος, con il sorgere delle religioni monoteiste ed il progressivo affermarsi dell'Ebraismo lo sforzo interpretativo si dirige invece verso un testo che è espressione di una verità eterna. Il senso della storia non risiede più esclusivamente nel succedersi degli eventi, ma è legato alla loro direzione, ovvero al divenire di un τέλος: la fede escatologica nella salvezza eterna sposta l'attenzione dell'interprete sul valore esistenziale della Scrittura e dunque sulle ricadute pratiche del suo significato.

Già a partire dal I secolo dopo Cristo si incomincia ad intuire la produttività dell'applicazione del metodo allegorico alla Scrittura: esso era stato elaborato in ambito filologico in seno all'ellenismo, allorché il sorgere di una coscienza storica aveva posto l'esigenza di conservare il patrimonio della tradizione, adattandolo al contempo a nuovi tipi di sensibilità attraverso un processo attualizzante. L'interpretazione allegorica consentiva infatti di adottare procedimenti di giustificazione razionale, superando i

desueti mezzi espressivi propri dell'età arcaica: ad esempio, le narrazioni mitiche delle imprese di eroi e divinità contenute nel corpus omerico venivano rilette come personificazioni di forze naturali. Filone Alessandrino (20 a.C.–45 d.C. circa) per primo tenta di coniugare la tradizione filologica greca con la religiosità giudaica, la quale si propone come fine una comprensione che sia capace di operare anche un rinnovamento spirituale personale. Pur ritenendo che una corretta interpretazione debba partire innanzitutto dal senso letterale e storico, egli ammette la possibilità, laddove la lettera risulti oscura o possa dar luogo a contraddizioni, di svelare un livello ulteriore del senso, il cui significato allegorico può essere compreso solo attraverso uno sforzo spirituale.

Anche l'esegesi cristiana delle origini<sup>4</sup> ricorre al metodo allegorico e adotta una prospettiva attualizzante che sia in grado di giustificare il mistero della venuta di Cristo. La concezione di un tempo lineare, inaugurata dalla speculazione di Sant'Agostino, apre infatti la possibilità del nuovo che irrompe nella storia con il miracolo dell'incarnazione: l'interpretazione tipologica legge allora l'Antico Testamento come una profezia del Nuovo, il quale invero un messaggio già presente nella tradizione ebraica<sup>5</sup>. S. Paolo in particolare elabora nuovi principi in grado di rispondere alla situazione ermeneutica creatasi con il sorgere del Cristianesimo: il Vangelo rappresenta infatti una novità che deve essere inscritta in un mutato contesto culturale, riconoscendo nelle verità antiche i «tipi» della nuova fede in Cristo. Inoltre, rinnovando in maniera originale la prospettiva ermeneutica di matrice ebraica, il cristianesimo primitivo sottolinea in maniera esplicita l'influenza che gli elementi di «precomprensione» esercitano nell'esegesi, dove è sempre fondamentale il riferimento al contesto esistenziale dell'interprete. Il Nuovo Testamento presenta infatti un Dio «più umano» nella figura di Cristo, un modello cui il credente può avvicinarsi seguendo i precetti di amore e carità ed applicandoli alla propria esistenza.

In questo orizzonte si colloca la figura di Origene<sup>6</sup> (II–III sec. d.C.). Formatosi alla scuola di Alessandria, egli contribuisce al processo di diffusione della nuova fede attraverso una serie di commenti e omelie, e soprattutto curando la prima edizione sinottica della Bibbia, la *Hexapla*,

<sup>4</sup> Cfr. P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1987.

<sup>5</sup> Cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Ière et II ème partie*, Paris, Aubier Montaigne, 1959; tr it. di G. Auletta, *Esegesi medievale. Scrittura ed Eucarestia* (voll. 17 e 18), Milano, Jaca Book, 1986, vol. I, p. 335: «Per il credente l'Antico Testamento non esiste ormai se non per il suo rapporto col Testamento Nuovo, cioè deve ormai essere compreso tutto quanto “*secundum Spiritum*”».

<sup>6</sup> Per una rassegna delle sue opere cfr. J. Danielou, *Origène. Le génie du Christianisme*, Paris, La table ronde, 1948. Alcuni passi origeniani di rilevanza ermeneutica sono contenuti in Origene, *Testi ermeneutici*, a cura di U. Neri, Bologna, EDB, 1996.

che affianca il testo ebraico a numerose traduzioni greche; inoltre elabora un canone che costituirà la base dell'orientamento esegetico medioevale. Postulando un principio di corrispondenza tra ermeneutica del testo sacro ed ontologia, ed in particolare tra i livelli della comprensione e la struttura della realtà che si rispecchia nell'uomo (composto di carne, anima e spirito), Origene individua una tripartizione nei significati della Scrittura: in essa si possono infatti distinguere un senso letterale o «corporeo», di accesso immediato; un senso psichico o morale, che dietro alla lettera scorge un principio di edificazione etica; un senso spirituale o anagogico che svela solo ai più perfetti i misteri della Grazia divina<sup>7</sup>. Egli ricorda inoltre in più occasioni che non in tutti i luoghi il senso si manifesta nel suo triplice aspetto; in particolare il senso storico-letterale può essere trascurato in vista di una considerazione più alta delle vicende narrate, nelle quali si celano indicazioni per la purificazione dell'anima e dei costumi, nonché insegnamenti di tipo mistico.

Colui che si applica alla Scrittura non deve limitarsi ad un'opera di contemplazione, ma al contrario deve riprodurre in sé lo stesso spirito che ha ispirato la composizione del testo sacro attraverso un profondo impegno morale, poiché il senso spirituale è riservato soltanto ai *perfecti*. Il lavoro ermeneutico si presenta come un *iter* pedagogico, non esaurito da una pedestre analisi filologica: chi si accinge ad intraprendere questo cammino non può accontentarsi infatti di apprendere passivamente dei dati, ma si pone dinamicamente di fronte al testo imparando a coglierne i mutevoli aspetti e ad applicarli alla propria vita di cristiano. Il Cristianesimo è la religione dell'amore, in cui il dogma deve essere costantemente rinnovato. Il piano dell'ermeneutica si intreccia così con quello della liturgia e del valore che in essa occupa il sacramento del battesimo: a partire dal momento in cui il fedele stringe un legame con Dio si impegna a servirlo con un atto di

<sup>7</sup> La tripartizione in storia, morale e anagogia (o mistica) rappresenta una delle due tradizioni esegetiche, la seconda delle quali viene tradizionalmente fatta risalire a Cassiano e Agostino e distingue ulteriormente all'interno del senso spirituale tra allegoria, tropologia e anagogia. Nella storia delle interpretazioni della Bibbia si riscontrano però numerose oscillazioni tra le due versioni, legate ai simbolismi e alle corrispondenze che gli autori ritengono maggiormente significativi. Il passo che meglio condensa il senso dell'interpretazione secondo Origene è contenuto nel quarto libro del *De principiis*, al paragrafo 4 della traduzione italiana: «Tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle Sacre Scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura — indichiamo così il senso che è più alla mano —; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli cui l'apostolo dice: *Parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per la nostra gloria* (I Cor. 2, 6 seg.), trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri. Come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini» (Origene, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, Unione Tipografico-editrice Torinese, 2002 (rist.), pp. 502-03).

fedele sempre nuovo, esattamente come chi interpreta il messaggio di Gesù è chiamato a scriverlo dentro di sé e testimoniare nel mondo con le opere<sup>8</sup>.

La Scolastica eredita il metodo esegetico elaborato da Origene, teorizzando l'esistenza di quattro significati e condensandola nella formula «*Littera gesta docet, / quid credas allegoria, / moralis quid agas, / quo tendas anagogia*», tradizionalmente attribuita a Nicola di Lira, ma composta da Agostino di Dacia<sup>9</sup>. Il significato letterale necessita del sussidio dell'allegoria per spiegare il mistero dell'incarnazione ed è integrato con l'insegnamento morale che il fedele ricava ed applica nella propria vita, culminando nell'elevazione (ἀναγωγή) dell'anima verso il suo fine ultimo. L'interprete instaura un parallelo tra le virtù teologali che il buon cristiano deve possedere e i gradi di lettura del senso spirituale: l'allegoria edifica la fede, la tropologia sprona all'esercizio della carità e infine l'anagogia insegna la speranza. La coesistenza di molteplici livelli di lettura rispecchia inoltre la percezione tipicamente medioevale dell'intrinseca finitudine umana, che si traduce nel possesso di mezzi del tutto sproporzionati rispetto all'ineffabilità divina: l'intelletto dell'uomo non è in grado di elevarsi ad una comprensione diretta e compiuta del trascendente ma deve limitarsi a risultati parziali, che riflettono di volta in volta aspetti diversi dello stesso infinito.

Possiamo intuire come la tematica che guida la nostra ricerca, ovvero il valore dell'applicazione nel contesto dell'ermeneutica, cominci a delinearci chiaramente già con l'elaborazione di una teoria della plurivocità dei sensi ad opera dei Padri della Chiesa<sup>10</sup>: infatti il momento applicativo, pur essendo ancora paritetico o addirittura secondario rispetto al chiarimento del senso letterale, comincia ad essere teorizzato in maniera specifica e connesso all'importante funzione che la parola divina svolge nell'orientamento della vita del fedele, nonché all'esortazione che quest'ultimo può trovare in essa.

La dottrina della pluralità dei sensi riceve poi una piena e definitiva giustificazione con la Scolastica, inserendosi in una concezione della Scrittura che la intende come manifestazione dell'unitario disegno divino: l'esegesi linguistico-storica lascia progressivamente spazio ad un esercizio mistico che coinvolge in primo luogo l'anima del fedele ed è finalizzato ad innalzarla alla contemplazione delle verità trascendenti. Tale approccio al testo sacro rivela il ruolo pedagogico-formativo della parola di Dio che si manifesta

<sup>8</sup> Cfr. H. De Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier Editions Montaigne, 1950, pp. 178–83.

<sup>9</sup> Riguardo la paternità di questo distico e per un'antologia di altre varianti cfr. l'Introduzione al primo volume di H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Ière et II ème partie*, tr. it. cit., pp. 19–37.

<sup>10</sup> Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.

nello scritto e prevede un interprete che alla competenza filologica sappia affiancare soprattutto la viva fede, traendo un insegnamento per la propria vita di cristiano. Il privilegio accordato al senso spirituale testimonia il valore perfettivo e trasformativo dell'applicazione: il significato eccede ciò che è puramente fissato nelle parole e diventa messaggio, ovvero espressione di un contenuto libero da vincoli temporali che parla direttamente al fedele e modifica la sua esistenza. Il testo biblico è dunque soggetto in maniera essenziale all'attualizzazione, in quanto viene affrontato secondo un intento pratico e non puramente teorico, che chiama in questione il piano dell'esistenza dell'uomo nel suo comportamento etico e nella sua aspirazione alla salvezza.

## **2. Peculiarità del senso tropologico**

La rilevanza progressivamente acquisita dal senso morale o tropologico va messa in relazione con l'affermarsi della religione cristiana<sup>11</sup>: l'incarnazione di Cristo rappresenta infatti un punto di cesura, in quanto realizzazione compiuta delle vicende narrate nell'Antico Testamento. In questo evento il credente sperimenta la virtù della carità attraverso l'esempio di Dio che si fa uomo, ovvero dell'eternità che irrompe nella storia profana.

Il significato morale è, come abbiamo ricordato, finalizzato specificamente all'edificazione della carità nel fedele mediante un principio di imitazione: il paradigma interpretativo si traduce così in un comportamento etico conforme all'insegnamento di Gesù. Non a caso il senso tropologico si manifesta in maniera privilegiata nel messaggio evangelico, ovvero nella narrazione della vita e dei miracoli di Cristo, la quale offre al fedele la rappresentazione concreta della carità: il comandamento di amore lasciato da Cristo ai suoi discepoli deve essere realizzato dall'uomo nella propria vita.

Mentre la storia e l'allegoria hanno il compito di fortificare il credente nella propria fede e sono atte ad un'edificazione di tipo mistico, la tropologia risponde all'esigenza di un'edificazione morale attraverso l'insegnamento delle virtù più alte; i due piani sono pertanto strettamente complementari ed entrambi propedeutici all'elevazione dell'anima attraverso l'anagogia. Il senso morale, più precisamente, approfondisce il significato dell'allegoria applicandolo e «sperimentandolo» nell'interiorità del fedele. In conseguenza di ciò la predicazione del *kerygma* e l'omelia diventano aspetti fondanti della

<sup>11</sup> In ciò risiede la differenza che corre tra l'ermeneutica di Filone, legata all'ebraismo, e quella di Origene, Padre della cristianità greca: essa si situa appunto nella mancata elaborazione teorica, nel primo, dell'interpretazione tropologica, la quale, essendo «sensus Christi», è figlia dell'esegesi cristiana. Cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Ière et II ème partie*, tr. it. cit., vol. I, pp. 218–19.

liturgia cristiana, poiché attraverso il commento non ritualizzato della parola di Dio ne rinnovano costantemente il messaggio.

Il cristiano riproduce dentro di sé il mistero dell'incarnazione e lo traduce in *opus*, nella azione buona; la tropologia è infatti innanzitutto interiorizzazione del dogma e rappresenta il lato soggettivo del *verbum*, ovvero la maniera peculiare in cui ognuno di noi se ne appropria e ne trae esempio per la propria esistenza. Interpretando la Scrittura alla luce del suo significato morale l'uomo assimila una verità trascendente trasponendola in comportamenti etici, concretizzandola: «Col senso tropologico la Scrittura è pienamente *per noi* la Parola di Dio, quella Parola che si rivolge ad ognuno, *hic et nunc*, e si rivolge anche a tutta la Chiesa, dicendo a ognuno “ciò che interessa per la sua vita”»<sup>12</sup>. Dio ha parlato attraverso Gesù a tutti i fedeli, chiamando ogni singolo a vivere il suo insegnamento d'amore mediante un atto di riflessione e di autocomprensione che rinnova il miracolo dell'incarnazione di una verità eterna.

Qui non si tratta di una morale qualsiasi, bensì di quella che discende dal dogma, o dal mistero: è la regola di vita dell'anima cristiana, è innanzitutto e soprattutto il suo atteggiamento spirituale, il suo dramma interiore. Tutta la Bibbia appare così come uno “specchio” dove l'uomo impara a conoscersi con la propria miseria e il proprio peccato [...]. La morale non è soltanto fondata sul dogma: è a sua volta il dogma stesso, in quanto vissuto; ne è, come dice San Gregorio, la “virtù”; essa presuppone o meglio espone il mistero del Cristo e della Chiesa in quanto si riproduce realmente nell'anima e nella vita del fedele<sup>13</sup>.

La Scrittura è uno specchio per il singolo credente, e ciò si manifesta in maniera paradigmatica nel senso morale: le parole sono infatti come una seme che può germogliare e dare frutto solo se trova un terreno fertile nel vissuto di ogni fedele. L'esegesi tropologica attribuisce un significato figurato alle espressioni, intendendole come simboli e convertendo il senso letterale in uno spunto morale, una testimonianza della presenza di Cristo nell'anima di ogni fedele; da qui ciascuno può intraprendere un percorso di fede singolare, dare alla propria vita una specifica direzione.

L'esegesi tropologica della Bibbia è la prima tappa nella storia del concetto di applicazione: già qui emerge che ogni interpretazione comporta un elemento di direzionalità, una possibilità di indirizzare la propria vita verso comportamenti etici. Gli avvenimenti e i personaggi della Bibbia sono allegorie morali, pertanto, oltre che secondo il senso letterale, il testo può essere

<sup>12</sup> Ivi, vol. II, p. 216.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 351–354.

interpretato anche come guida per l'azione; dal piano della logica del discorso (in cui la tropologia è una figura retorica) si passa a quello del comportamento: come il *τρόπος* volge il senso letterale in senso figurato, così l'esegesi ha la funzione di una *conversio*. Questo slittamento è reso possibile dalla polisemia che nella lingua greca caratterizza il verbo *τρέπειν* e il sostantivo da esso derivato: in primo luogo *τρέπειν* significa «volgere, rivolgere, dirigere», che nella sua forma media e passiva diventa «rivolgersi, dirigersi», anche in senso traslato. Il secondo significato attestato è quello di «far mutare direzione, mutare, cambiare», che si evolve nella terza definizione, «adattare ad altro, far mutare avviso». Il sostantivo *τρόπος* presenta uno slittamento semantico ancor più significativo: esso indica innanzitutto «la direzione, il verso», ma spesso anche «il modo, la maniera, il costume», fino ad assumere un significato specifico se riferito a persone, indicando «la disposizione morale, il carattere»<sup>14</sup>. Applicando queste considerazioni al piano dell'esegesi biblica è facile individuare il passaggio dall'idea di direzione e «versione» di un senso in un altro, all'idea che ciò comporti allo stesso tempo una forma di «conversione» del carattere mediante principi morali: le narrazioni bibliche contengono indicazioni sulla direzione che l'anima del cristiano deve seguire per conformarsi all'insegnamento divino.

Non resta che soffermarsi sulle conseguenze di tutto ciò, in particolare sul rapporto tra la pluralità dei sensi e la illimitata libertà interpretativa che da essa sembra conseguire. Se infatti l'accertamento del senso storico-letterale è vincolato a severi criteri filologici e razionali, l'allegoria e soprattutto la tropologia comportano una «disinvoltura» ermeneutica assai maggiore, poiché mettono in relazione il piano storico della Bibbia con la rilevanza che il suo senso acquista per la contemporaneità, ripercuotendosi in chi ascolta. Vi è cioè una tensione costante fra la spinta emancipativa favorita dal riconoscimento dell'importanza del senso tropologico ed il controllo metodico dei risultati dell'interpretazione. L'idea che sotto ogni parola si celi un senso più profondo può generare derive interpretative pericolosamente vicine all'eresia<sup>15</sup>; non a caso, già durante la Patristica, inizia a farsi strada l'esigenza di una disciplina che regoli l'esegesi. La stessa tripartizione origeniana dei cristiani

<sup>14</sup> Cfr. L. Rocci, *Vocabolario della lingua greca*, Società editrice Dante Alighieri.

<sup>15</sup> Basti pensare alla portata dirompente dell'ermeneutica di Origene, sospettato di un debito verso la gnosi e i culti misterici di origine greca. Cfr. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 26–27 : «Si l'Écriture a pour fin ultime de révéler le Mystère, toutes ses lettres doivent être habitées d'un secret. A sa manière, la lettre, corporelle, reproduit le Mystère de l'incarnation: elle est aussi porteuse d'un esprit divin qui ne se révèle qu'à la faveur d'une intelligence qui se détache de l'immédiateté sensible. La chrétienté jugea finalement qu'un tel allégorisme allait beaucoup trop loin, d'autant qu'Origène (qui ne fut pas canonisé, l'un des rares Pères d'ailleurs à ne pas l'être) se montrait coupable d'emprunts trop manifestes auprès des païens, notamment de Philon et de la religion des mystères propre à la gnose grecque».

nelle categorie degli *incipientes*, dei *progredientes* e dei *perfecti*, correlata ai tre sensi che è possibile individuare nella Scrittura, risponde alla precisa volontà di riservare il significato più profondo a pochi eletti, già esperti nello studio metodico del testo sacro. Altri autori, come ad esempio Ugo di San Vittore, elaborano una vera e propria didattica dell'interpretazione, in cui si insegna a richiamarsi alla tradizione, a rispettare la coerenza e a non istituire legami che non tengano conto del contesto, individuando nell'interpretazione il modello di una più generale pedagogia.

Non dobbiamo infatti dimenticare che durante il Medioevo e almeno fino al periodo della Riforma la Chiesa detiene un assoluto monopolio nel controllo della pratica ermeneutica, canonizzando le interpretazioni corrette della Bibbia e sanzionando la pericolosità di quelle che si discostano dal dogma: la Scrittura è rivelazione di Dio e il luogo per eccellenza in cui si riassume la scienza teologica.

In conclusione possiamo riconoscere che, sebbene il valore dell'applicazione come momento essenziale dell'interpretazione cominci ad essere riconosciuto grazie all'importanza crescente della tropologia, tuttavia esso viene ancora limitato da un rigido dogmatismo ed imbrigliato in schemi dottrinali statici. Per comprendere appieno la portata di verità dell'*applicatio*, il dinamismo che risiede proprio nella sua extra-metodicità, è necessario attendere l'età contemporanea.

### 3. Dalla Riforma protestante al Pietismo

L'inizio dell'età moderna coincide con un rinnovato slancio da parte della Chiesa nell'arginare l'arbitrio interpretativo nato dall'applicazione massiccia al testo biblico della teoria medievale dei quattro sensi: da un lato l'interpretazione figurale può generare pericolose deviazioni dalla retta fede, dall'altro la Chiesa intende salvaguardare il proprio primato in campo ermeneutico, vedendosi minacciata su più fronti dalla rivendicazione di autonomia da parte della ragione. L'ermeneutica comincia infatti a rifiorire anche in ambito profano, riallacciandosi alla tradizione filologica ellenistica e contribuendo alla dissoluzione della cultura scolastica. Alla preoccupazione per l'autenticità dei testi che rinasce in ambito storico-letterario con la riscoperta dei classici si aggiunge in ambito cattolico la tendenza ad abbandonare i poderosi e spesso fantasiosi commentari medievali, che hanno offuscato il messaggio originale del Cristianesimo.

La questione interpretativa diventa, per la Chiesa di Roma, occasione e pretesto per riaffermare il suo primato spirituale in contrapposizione alla libertà esegetica che comincia ad essere propugnata dal credo riformato. In

ambito cattolico viene ribadito il criterio che riconosce la tradizione e il Magistero come unici canoni dell'interpretazione, la quale viene a dipendere esclusivamente dall'autorità della Chiesa: il Concilio di Trento stabilirà infatti che solo ad essa spetta fissare il vero senso delle Scritture. La Riforma protestante<sup>16</sup> si propone invece di infrangerne il monopolio con la teoria dell'autosufficienza del testo sacro: il credente ha la possibilità di accedere autonomamente alla Bibbia, anche grazie alla prima traduzione in tedesco. Lutero rifiuta la teoria del quadruplice senso della Scrittura e soprattutto l'allegorismo a favore di una più accurata indagine del senso grammaticale all'insegna del principio della *sola Scriptura*, il quale prescrive di aderire con rigore allo spirito originario dei testi, limitando le concessioni all'allegorismo. Al tempo stesso, riunificando senso letterale e senso spirituale, egli si oppone all'idea che si debba accordare un privilegio esclusivo al momento dell'*explicatio*; nella pratica interpretativa il primato spetta alla fede del singolo interprete e all'efficacia che la parola divina può avere sulla sua vita attraverso lo spirito di Cristo.

Sebbene sorti in contrapposizione alla rigida dogmatica cristiana, ben presto però anche i principi ispiratori della Riforma si tramutano in una nuova ortodossia. La *Clavis Scripturae sacrae* di Flacio Illirico (1567) è la prima compiuta sistematizzazione delle teorie esegetiche di Lutero: in polemica con gli esiti del Concilio di Trento, Flacio richiama l'esigenza di abbandonare il metodo allegorico a favore di un'accurata analisi grammaticale, si oppone all'autorità della tradizione in campo esegetico ed elabora il principio del circolo ermeneutico, che avrà grande fortuna nella storia dell'ermeneutica. Ai fini di questa trattazione è sufficiente sottolineare la tendenza sempre più marcata ad attribuire una completa autonomia al testo sacro, il quale può essere indagato come un organismo autosufficiente e in sé concluso, caratterizzato da una perfetta coimplicazione tra le parti e il tutto; inoltre con Flacio Illirico si afferma la convinzione che si possa individuare un principio metodologico che guida l'analisi di ogni tipo di testo, in base al nuovo modo di intendere l'interpretazione alla stregua di un'analisi anatomica.

La fiducia nel metodo e nella scienza è il tratto essenziale dell'età moderna, in cui l'ermeneutica subisce una trasformazione decisiva, assimilando le conquiste raggiunte dalla ragione nell'analisi del linguaggio, negli studi storici e comparatistici e in un nuovo approccio demitizzante ai testi sacri. La razionalità scientifica rappresenta infatti il paradigma cui ogni sapere deve conformarsi, compreso lo studio dei testi sacri: in questo campo si afferma l'esigenza di un'analisi critica e razionale del testo, considerato nella sua veste

<sup>16</sup> S. Carletto, *Ermeneutica della giustificazione. Lutero e le origini della Riforma*, Torino, Zamorani, 2001.

puramente storico-linguistica. La pratica esegetica si modella allora sul metodo filologico adottato in ambito profano, giudicando rilevanti i momenti del chiarimento del senso e della sua esposizione, ma trascurando completamente il ruolo dell'applicazione. La ragione rivendica il suo primato rispetto alla fede e all'edificazione dell'anima del credente: nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) Spinoza giunge così ad affermare che il senso della Scrittura deve essere chiarito mediante la ragione naturale e sulla sua scia molti altri studiosi sostengono la necessità di indagare il testo sacro con rigore scientifico e adottando criteri analoghi a quelli utilizzati per ogni altro tipo di testo<sup>17</sup>.

Fra il XVII e il XVIII secolo l'ermeneutica attraversa un periodo di relativa crisi, ma al contempo comincia a definirsi in ambito profano come disciplina metodica autonoma e rigorosa, che ambisce ad estendere i propri confini e aspira all'universalità. L'ermeneutica sacra è invece guidata da un altro tipo di aspirazione: da un lato la lettura critica e secolarizzante delle Scritture ha trascurato il valore dell'ispirazione divina e gli aspetti pedagogici connessi all'esegesi; dall'altro la scolastica protestante canonizzata da Flacio Illirico e le disposizioni del Concilio di Trento hanno trasformato i germi di rinnovamento della Riforma in una nuova ortodossia che non lascia spazio all'esperienza del singolo fedele e alla ricerca personale. In questo contesto sorge il Pietismo<sup>18</sup>, un movimento polemico nei confronti di una religiosità astratta e istituzionalizzata, che il credente non percepisce più come elemento di intimo rinnovamento spirituale. Questa reazione contro il dogmatismo dominante nasce a Francoforte nella seconda metà del XVII secolo ad opera di Philipp Jacob Spener, il quale organizza riunioni di laici, i *collegia pietatis*, in cui propugna il valore del sentimento religioso e l'importanza della componente etica nell'approccio alla religione, modellata sull'esempio del Cristo evangelico, testimoniata dalle opere e tesa all'universalismo. La rivendicazione di una religiosità più intima viene estesa anche alla interpretazione della Bibbia, luogo privilegiato della rivelazione, di cui l'interprete (non più filologo ma uomo di fede) è chiamato a chiarire non il senso storico, ma il messaggio di amore trasmesso da Dio agli uomini.

#### 4. Johann Jacob Rambach e la *subtilitas applicandi*

La figura di Johann Jacob Rambach (1693-1735) rappresenta una tappa fondamentale nella storia dell'ermeneutica, ove per la prima volta il mo-

<sup>17</sup> Cfr. Johann August Ernesti, *Compendium hermeneuticae profanae* (1699) e Gotthold Ephraim Lessing, *Das Christentum der Vernunft* (1753).

<sup>18</sup> R. Osculati, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

mento dell'applicazione viene esplicitamente riconosciuto come fondante dell'intera attività interpretativa, aprendo le porte all'interesse che l'ermeneutica contemporanea, specificamente quella di Gadamer, manifesterà nei confronti di questa tematica.

Formatosi in Germania nell'orizzonte culturale del pietismo, Rambach si dedica alla teologia e al commento della Bibbia sotto la guida del maestro August Hermann Francke; quest'ultimo è tra l'altro l'autore della prima opera in cui vengono esposti i principi dell'ermeneutica pietista, le *Praelectiones Hermeneuticae* (1717). Distinguendo diversi livelli di senso nella Scrittura, Francke riconosce il valore primario del senso spirituale o mistico, individuando nel testo sacro innanzitutto il sentimento dell'amore di Dio per l'uomo, il quale può sperimentarlo e rinascere in Cristo mediante la sua presenza nella Bibbia: l'esegesi più autentica deve infatti avere come scopo una immedesimazione nelle vicende narrate che culmini in un'autentica conversione e illuminazione, mediante l'applicazione della Scrittura alla fede e alla vita personale. Persuaso che ogni espressione celi dietro di sé una emozione o un sentimento, Francke elabora una *Teoria degli affetti* o *Patologia sacra* della Scrittura, la quale ha il compito di individuare il particolare stato emotivo che ha ispirato gli autori dei testi sacri e riprodurlo nell'interprete. «Il pietismo risale dal λόγος προφορικός al λόγος ἐνδιάθετος, dal discorso all'affetto dal quale esso proviene»<sup>19</sup>, facendo della Bibbia l'ideale regolativo e il paradigma pratico di un'esistenza autentica.

Rambach riprende ed accentua l'importanza accordata da Francke alla considerazione dei sentimenti durante l'esegesi nelle sue *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* (1732): più che il chiarimento del senso letterale conta individuare gli *Affekte* e l'amore che ne sta alla base. L'analisi degli affetti si basa sul principio dell'*analogia fidei*, secondo cui tutti gli autori dei testi sacri hanno avuto una comune ispirazione di origine divina; questo principio appartiene alle fonti interne a disposizione dell'interprete, primarie rispetto ai sussidi esterni, rappresentati dalla disposizione delle parole, dallo studio del contesto e dei luoghi paralleli nelle Sacre Scritture.

[...] non si possono perfettamente comprendere ed interpretare le parole di un autore se non si sa da quale affetto siano scaturite. Ciò è facile da dimostrare. Il nostro discorso, infatti, è un'espressione dei nostri pensieri. I nostri pensieri però sono quasi sempre connessi con certi affetti segreti [...], per cui attraverso il discorso noi diamo ad intendere agli altri non solo i nostri pensieri, ma anche i nostri affetti ad essi congiunti. Ne deriva allora la conclusione che è impossibile intendere

<sup>19</sup> «Le piétisme effectue une remontée du λόγος προφορικός au λόγος ἐνδιάθετος, du discours à l'affect dont il provient», J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 76.

e spiegare completamente le parole di uno scrittore se non si sa quali affetti siano stati aggiunti ad esse nel suo animo quando ha detto tali parole, se egli fosse triste o allegro, totalmente intimorito o totalmente speranzoso quando ha scritto quelle parole. Infatti, a seconda dell'affetto, è dato anche il senso delle parole<sup>20</sup>.

La comprensione di un testo sacro passa attraverso la comprensione dei modi mediante i quali esso è stato prodotto: per la prima volta, in polemica con l'idea di autosufficienza teorizzata da Flacio Illirico, nella considerazione del senso complessivo interviene un fattore extratestuale di tipo psicologico<sup>21</sup>. Oltre al piano del testo vero e proprio comincia ad essere considerato rilevante il contesto, ovvero il piano del rapporto fra il testo ed il suo autore, la sua ispirazione e le sue fonti: in breve, tutto ciò che precede gli enunciati (*pretesto*) e ciò che questi trasmettono al lettore, rendendolo testimone della loro verità. La Bibbia diventa così il supporto di un messaggio più profondo che si situa a livello dei sentimenti che l'hanno originata e che devono ispirare anche l'anima dell'interprete; sebbene sia difficile individuare gli affetti nelle tracce scritte, prive di voce o gesti che svelino con chiarezza l'intenzione dell'autore, tuttavia compiendo questo sforzo il senso delle parole risulta immediatamente più chiaro, e il discorso più stimolante: «*Affectus enim est anima sermonis*»<sup>22</sup>, lo spirito più autentico del messaggio. La funzione fondamentale della *Patologia sacra* è però quella di trasporre il sentimento espresso nella Scrittura nello stato d'animo del fedele e di generare in lui una retta inclinazione:

Questa considerazione dei santi affetti degli autori sacri è allo stesso tempo un mezzo attraverso cui un'inclinazione spirituale può essere trasmessa anche ai nostri affetti. Perciò non dobbiamo cercare di trarre profitto solo dalle parole ma anche dagli affetti degli uomini santi e dobbiamo perciò leggere la Scrittura anche per amore di ciò, affinché i nostri affetti confusi e cattivi siano corretti e il nostro cuore venga riempito di sentimenti buoni e santi<sup>23</sup>.

Le Scritture forniscono al fedele il paradigma della giusta condotta morale: l'interpretazione acquista pertanto il proprio valore nella capacità dell'interprete di applicare in maniera edificante il risultato dello sforzo di comprensione alla propria vita: comprendere è rivivere il messaggio espresso nel

<sup>20</sup> J.J. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, in M. Ravera (a cura di), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Genova, Marietti, 1986, p. 37.

<sup>21</sup> Gli autori successivi (Ast, Schleiermacher, Steinthal, Dilthey) svilupperanno ampiamente la problematica di tipo psicologico, lasciando però cadere gli aspetti applicativi connessi all'atto interpretativo teorizzati da Rambach.

<sup>22</sup> J.J. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, cit., p. 40.

<sup>23</sup> M. Ravera, (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 40.

testo facendolo proprio e mettendolo in pratica. Il fedele si specchia nella Scrittura facendo affiorare i suoi più intimi pensieri e sentimenti e volgendoli al bene; l'*iter* ermeneutico deve infatti concludersi con un'edificazione che passa attraverso il momento essenziale dell'applicazione, il quale viene qui per la prima volta delineato e caratterizzato.

Rambach distingue tre modalità integranti dell'attività interpretativa: in primo luogo è necessario ricercare ed individuare il senso della Scrittura attraverso l'*investigatio*; il secondo passo consiste nel comunicare e spiegare ad altri il senso compreso mediante l'*explicatio*; infine, per attuare concretamente il significato di ciò che si è compreso e spiegato, è necessario il momento dell'*adplicatio*, ovvero l'applicazione del senso nella vita del lettore. Tali *subtilitates* implicano una particolare sensibilità e finezza da parte dell'interprete, che deve possedere doti naturali affinate con lo studio e una corretta disposizione spirituale per ricevere il messaggio e trasporlo in comportamenti. «L'applicazione costituisce il correlato, sul versante della psicologia dell'interprete, della teoria degli affetti su quello della psicologia dell'autore sacro. Ma essa rappresenta altresì una sorta di coronamento della vocazione pratica dell'ermeneutica e della sensibilità pietistica. Ciò che appare nella prudenza applicativa è in sostanza il *topos* umanistico del *sensus communis*, della sapienza pratico-esistenziale complementare alle capacità teoretiche»<sup>24</sup>.

Rambach distingue due tipi di applicazione: il senso di un testo può innanzitutto essere tradotto in pratica mediante i *porismata* (corollari) da esso derivati, i quali confortano il lettore e lo rafforzano nella propria fede. La *subtilitas adplicandi* presenta però anche una ricaduta etica, ovvero relativa ai costumi e alla condotta morale: «[...] l'applicazione pratica prescrive che l'interprete, quando deve trasferire con prudenza e con sentimento sincero la Scrittura nei propri usi, debba essere molto scrupoloso. Se si trascura ciò tutte le restanti cose sono intraprese senza successo»<sup>25</sup>. Il fedele opererà conformemente ai precetti cristiani «portando davanti agli occhi Cristo stesso in ogni applicazione», ovvero adeguando la propria morale e le proprie scelte all'esempio di Gesù e alla sua lezione di carità (principio dell'*Imitatio Christi*): la componente imitativo-applicativa è essenziale per cogliere appieno l'insegnamento divino, in quanto il senso può dirsi veramente compreso solo quando è stato applicato alla propria situazione.

Il pietismo, riconoscendo per la prima volta l'importanza decisiva che la devozione individuale e l'applicazione rivestono nella pratica interpretativa, aspira ad oltrepassare una considerazione puramente teorica del testo, rivalutandone invece il versante esistenziale: lo scritto è soprattutto una traccia, una

<sup>24</sup> M. Ferraris, *Storia dell'Ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1992, p. 63.

<sup>25</sup> M. Ravera, (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 36.

guida di cui l'interprete deve cogliere lo spirito piuttosto che la lettera, l'intenzione piuttosto che l'esposizione, l'ispirazione piuttosto che il discorso. Dopo l'irrigidimento scolastico e il dogmatismo tridentino, l'ermeneutica recupera così il valore che il senso tropologico aveva nell'economia di salvezza propria del mondo medievale e ne prosegue l'aspirazione a considerare il testo come messaggio morale che deve tradursi in  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ .

## 5. Martin Chladenius: universalizzazione dell'intendimento mediato

La considerazione tributata dal pietismo al momento applicativo dell'interpretazione è stata posta in relazione con la volontà di rinnovare lo spirito dell'esegesi applicata al libro sacro, riconnettendolo al primato di cui il senso tropologico godeva ai tempi del Cristianesimo originario.

Nel corso del Settecento si è però parallelamente imposta una tendenza assai più marcata: nel tentativo di definire lo statuto dell'ermeneutica nei confronti delle discipline tradizionali e al contempo di porla in relazione con l'affermarsi delle indagini storiche e filologiche, alcuni autori hanno cominciato a rivendicare uno spazio più vasto per l'arte dell'interpretazione: quest'ultima si occupa infatti di problemi che riguardano svariati settori del sapere, tanto da poter ormai ambire al rango di scienza universale.

Nel 1742, dieci anni dopo la pubblicazione delle *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* di Rambach, esce l'*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* di Martin Chladenius. L'opera segnala già dal titolo una duplice intenzione: innanzitutto si tratta di estendere i confini della disciplina anche ai discorsi, dunque all'ambito della comunicazione orale; in secondo luogo Chladenius precisa che si occuperà di discorsi e scritti razionali (*vernünftige*), intendendo con ciò prendere le distanze dal privilegio sinora accordato all'esegesi biblica e al contempo elaborare un metodo ermeneutico fondato su precisi principi teorici. Nel corso della trattazione emergono poi molte altre caratteristiche innovative del modo di intendere l'atto interpretativo: tra esse spicca la nota teoria del *Sehe-Punkt*. L'autore ritiene infatti che l'ermeneutica debba esercitarsi anche sugli scritti storici, ma riconosce l'impossibilità di conseguire una ricostruzione completamente obiettiva dei fatti e, riallacciandosi alla monadologia leibniziana, propende per un più realistico prospettivismo: gli eventi sono ricostruiti ed interpretati secondo il punto di vista di chi guarda (paradigmatico il caso della ribellione popolare interpretata secondo la prospettiva dei rivoltosi o quella, diametralmente opposta, del potere istituzionale). L'oggettività risulta così relativizzata rispetto ad un sistema prestabilito, con la conseguenza che lo stesso interprete potrà

accostarsi a un testo seguendo, anche inconsapevolmente, la propria particolare prospettiva.

La tensione tra la volontà di elaborare un metodo ermeneutico razionalistico e il riconoscimento dell'impossibilità di conseguire un'obiettività assoluta sfocia in una tripartizione dei momenti della comprensione. Partendo dal presupposto che quest'ultima deve esercitarsi sul contenuto dei testi, ma anche risalire all'intenzione dell'autore, Chladenius distingue l'*intendimento immediato* (la ricostruzione obiettiva del senso letterale delle parole), l'*intendimento mediato* o *applicazione* (la possibilità di «dedurre» dal testo nozioni e conoscenze che influenzano la volontà e l'azione dell'interprete) e le *divagazioni* (le quali, dipendendo dalle inclinazioni personali, possono dare luogo ad esiti molto diversi tra loro e spesso del tutto impreveduti rispetto alle intenzioni originarie dell'autore).

[...] anzitutto troviamo in un luogo un certo concetto che da tale luogo deriva, ove lo si accosti con la dovuta scienza (*Wissenschaft*) ed esperienza (*Vorbereitung*), attraverso la semplice attenzione (*Aufmerksamkeit*). Tale concetto che viene prodotto in virtù della semplice attenzione alle parole del luogo i maestri dell'arte dell'interpretazione lo chiamano: intendimento immediato (*unmittelbarer Verstand*). In secondo luogo questo intendimento immediato favorisce concetti d'ogni tipo, i quali sono prodotti da disposizioni (*Kräfte*) diverse dell'anima, ad eccezione della sola immaginazione; e tali concetti sono detti l'applicazione (*Anwendung*) di un luogo, oppure intendimento mediato (*mittelbarer Verstand*) di un luogo, o anche deduzioni (*Folgerungen*), poiché il tipo più comune di questi concetti consiste in inferenze e deduzioni. In terzo luogo l'intendimento immediato favorisce concetti che nascono dall'immaginazione (*Einbildungs-Kraft*) e sono detti divagazioni (*Ausschweissungen*)<sup>26</sup>.

Chladenius sembra recuperare la centralità che l'*adplicatio* rivestiva nell'opera di Rambach, poiché riconosce grande importanza all'efficacia pratica che consente di trasporre i concetti in azioni, facendo leva sulle disposizioni dell'anima. L'*ars adplicandi* ha però mutato decisamente aspetto: mentre in Rambach essa si esercitava su luoghi canonici delle Scritture, traducendosi in comportamenti conformi al modello cristiano, per Chladenius è possibile un intendimento mediato di qualsiasi tipo di testo, con una conseguente estensione dell'ambito dell'applicazione a molteplici generi letterari.

Parallelamente a tale «universalizzazione» del valore pratico insito nell'atto interpretativo, l'autore sembra però mantenere una considerazione ambigua dell'intendimento mediato: se, da un lato, da esso si può ricavare il più alto

<sup>26</sup> M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, in T. Griffero, *Chladenius. L'ermeneutica tra obiettivismo e prospettivismo*, in «Rivista di estetica», 23, 1986, p. 23.

grado di conoscenza, dall'altro nella maggior parte dei documenti scritti è opportuno arrestarsi al livello dell'intendimento immediato per non rischiare di incorrere in fraintendimenti del senso originario<sup>27</sup>. L'interprete dovrà avere costantemente sotto gli occhi l'intenzione dell'autore e quella complessiva definita dal genere del testo come guide per le applicazioni legittime; solo in questo modo sarà possibile separarle nettamente dalle divagazioni, le quali, essendo prodotte dall'immaginazione, conducono addirittura a dimenticare i passi da cui sono state originate: «Fintantoché è necessario, nel corso dei pensieri, tenere pure sempre a mente il luogo dal quale essi sono originati, noi ci troviamo all'applicazione del luogo. Ma quando ci è possibile non ricordare più il luogo, allora siffatti concetti, sebbene siano originati dal luogo, dovranno esser chiamati una divagazione»<sup>28</sup>.

In conclusione, sebbene Chladenius sembri limitare l'arbitrio interpretativo per garantire la certezza della comprensione, tuttavia nella sua concezione dell'ermeneutica acquista sempre maggior spazio l'intenzionalità: innanzitutto quella dell'autore, che va salvaguardata per ragioni di fedeltà allo spirito autentico del suo messaggio, ma anche quella del soggetto che si accosta liberamente a uno scritto e può trarne in maniera indiretta indicazioni per la propria esistenza. L'applicazione perfeziona la comprensione del senso e diventa una componente essenziale dell'*hermeneutica universalis*; concretizzare il risultato dell'interpretazione non è più esclusivamente una virtù indispensabile per il fedele che si accosta ai libri sacri, ma diventa più generalmente trasformazione di verità concettuali in verità individuali, in prassi.

## 6. L'ontologizzazione dell'*applicatio*: il profilo extrametodico della verità in Gadamer

Utilizzata in funzione polemica rispetto al modello metodico dominante nelle scienze e all'approccio tecnico caratteristico dell'ermeneutica ottocentesca, con *Verità e metodo* l'applicazione subisce una decisiva universalizzazione (è il modello secondo cui operano le *Geisteswissenschaften*) ed una ontologizzazione<sup>29</sup>, esito di un globale rivolgimento nella concezione della

<sup>27</sup> Cfr. M. Ravera, (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 54: «È la tensione, tipica di Chladenius, fra una moderna teoria della prospettiva e dell'*applicatio*, pur nella cornice della settecentesca psicologia dell'efficacia, e una teoria obiettivistico-razionalistica della comprensione, in cui ciò che conta è ricostruire l'intenzione dell'autore che è definita come la limitazione dell'immagine che l'oggetto o il luogo hanno prodotto in lui, l'angolo visuale sotto il quale egli ha prodotto il testo».

<sup>28</sup> M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, in T. Griffero, Chladenius. *L'ermeneutica tra obiettivismo e prospettivismo*, cit., p. 28.

<sup>29</sup> Essa si presenta come la naturale prosecuzione di quell'analisi della *Faktizität* compiuta da Heidegger che ha finalmente assegnato un valore ontologico all'ermeneutica mediante il riconoscimento

verità, che rinvia all'evento della comprensione come esperienza trasformativa: applicare significa lasciar prevalere un *esprit de finesse* nei confronti del testo, la cui interpretazione comporta sempre un elemento di autoriflessività. Gadamer è infatti persuaso che il recupero dell'*applicatio* debba prendere a modello la centralità che il senso tropologico aveva riacquisito con il pietismo ed ispirarsi a quelle forme di sapere pratico che hanno permeato la cultura umanistica; l'intento non è però quello di riproporre una suddivisione all'interno del processo interpretativo, ma di integrare l'apporto delle ermeneutiche regionali in un disegno unitario dell'atto di comprensione.

La coscienza dell'imprescindibile coinvolgimento del soggetto nel tessuto della storia esclude l'esistenza di un senso *in sé*, indipendentemente dalla prospettiva di chi vi accede; il vero non può essere oggetto di contemplazione, in quanto possiamo riferirci ad esso solo mediatamente<sup>30</sup>. La stessa comprensione è un atto produttivo, essendo fondata sul carattere di evento della verità, grazie al quale il senso trascende l'occasione per cui è stato originariamente prodotto e si presta a sempre nuove interpretazioni. Per queste ragioni l'applicazione non è un momento secondario e accidentale rispetto alla spiegazione del senso, ma anzi porta a perfezione ciò che si è compreso tramite la sua esecuzione, che è autentica messa in atto della verità.

In particolare Gadamer eleva a modello della propria concezione dell'atto interpretativo alcune discipline accomunate dal fatto di essere forme di servizio nei confronti degli oggetti di cui trattano: l'ermeneutica giuridica, quella teologica, e non ultima la filologia offrono un contributo prezioso nel delineare il profilo extrametodico delle Scienze dello Spirito, in quanto ritengono imprescindibile e prioritaria la forza illocutiva e perlocutiva delle formule linguistiche a cui fanno riferimento. L'interpretazione di una legge e di un testo religioso hanno cioè in comune il fatto di integrare e perfezionare il rispetto rigoroso del contenuto cui si applicano con la sua concretizzazione in comportamenti: la vera essenza del messaggio religioso non è fissata nella sua formulazione dogmatica, ma si svela solo tramite l'annuncio concreto del predicatore, esattamente come il diritto, ovvero l'insieme astrat-

della storicità del comprendere in contrapposizione all'impostazione oggettivistica del conoscere; lo sviluppo delle conseguenze implicite in tale presa di coscienza conduce Gadamer a rivalutare l'applicazione come modello del procedere ermeneutico al fine di conferire maggior concretezza e «umanità» al *Dasein* (Cfr. J. Grondin, *L'horizon hermeneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, p. 225: «En mettant l'accent sur l'application et la participation dans le processus du travail de l'histoire, Gadamer réintroduit un élément anthropologique dans la problématique heideggerienne»).

<sup>30</sup> «Nella misura in cui il vero oggetto della comprensione storica non sono degli eventi ma il loro "significato", tale comprensione non si può adeguatamente definire parlando di un oggetto a sé stante e di un accesso ad esso da parte del soggetto. In realtà la comprensione storica implica costitutivamente che il dato storico che in essa incontriamo parla sempre al nostro presente e che deve essere capito in questa mediazione, anzi *come* questa stessa mediazione» (H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 679).

to delle norme, può essere efficace solo se perfezionato dalla giurisprudenza come riferimento delle leggi al caso particolare. In questi casi l'interprete (della parola divina o della norma) deve saper armonizzare la fedeltà al messaggio originale con l'applicazione di questo nel presente concreto per rinnovarne il valore<sup>31</sup>.

Nella prassi giudiziaria, in particolar modo, emerge in tutta evidenza il ruolo integrativo che l'interprete ricopre, essendo chiamato a mediare tra il mondo da cui la legge ha avuto origine e quello dei suoi attuali utenti, coloro che concretamente si servono della legge per regolare le azioni sociali. Nell'interpretazione della legge si verifica infatti uno spostamento dal piano letterale a quello espressivo: la norma eccede i limiti della propria formulazione linguistica (la quale, a causa dell'universalità che deve sintetizzare, è sempre ellittica) mostrando ciò che di essa va messo in risalto nel caso in esame, imprimendo alla teoria una direzionalità verso il reale. In virtù della preminenza accordata alla significatività del messaggio rispetto al senso letterale delle parole, il vero che emerge dall'interpretazione non ha caratteri di fissità e absolutezza, ma è di volta in volta ciò che risponde meglio alla situazione attuale e può essere applicato ad un interrogativo posto dall'esperienza<sup>32</sup>. Il giudice deve dunque incarnare un ideale di ragionevolezza, una capacità di giudizio che lo conduca a valorizzare lo spirito che la legge incarna, al di là della sua esposizione letterale, considerando soprattutto il modo corretto di riferirla al fatto: l'equità è il perfezionamento del giusto legale, in quanto completamento e piena determinazione del suo significato.

La volontà di valorizzare tale capacità di mediare una formula universale con la particolarità del caso concreto ed elevarla a modello di ciò che avviene sempre nell'interpretazione conduce Gadamer ad una originale riabilitazione della filosofia pratica aristotelica<sup>33</sup>, in virtù delle caratteristiche che egli ritiene possano accomunare l'*ethos* di Aristotele e l'esperienza di comprensione che si verifica nella vita umana: il merito di Aristotele ed il suo valore per una teoria ermeneutica fondata sulla storicità è quello di aver

<sup>31</sup> «Al culmine di ogni sapienza ermeneutica sta l'applicazione delle regole a se stessi», H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 83.

<sup>32</sup> Gadamer sottolinea tuttavia più volte che egli non intende difendere un modello interpretativo soggettivistico o relativistico: l'applicazione non è mai completamente arbitraria, in quanto a sua volta condizionata dalla *Wirkungsgeschichte* e dalla distanza temporale, le quali arginano le pretese del soggetto rendendolo consapevole dei propri pregiudizi e consentono così di evitare il pericolo del fraintendimento.

<sup>33</sup> Per un panorama sul tema cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992. Le opere di Gadamer più significative in proposito sono: H.G. Gadamer, *Hermeneutik als praktischen Philosophie*, in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976; tr. it. di A. Fabbri, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1984 e Id., *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Kleine Schriften I*, J. C. B. Mohr, Tübingen; a cura di U. Margiotta, *Ermeneutica e metodica universale*, Torino, Marietti, 1973.

considerato il contesto un fattore imprescindibile per l'azione morale, dando rilevanza al condizionamento storico, culturale, politico cui la scelta morale è soggetta, senza per questo privarla del suo valore.

L'etica aristotelica viene così elevata a paradigma dei problemi che si pongono in ambito ermeneutico, quando è necessario riconoscere il coinvolgimento dell'interprete nella *storia degli effetti* a cui un testo è soggetto, e dunque la centralità dell'applicazione di uno schema astratto nella situazione concreta. Il concetto-guida di questa forma di razionalità è la *φρόνησις*, ovvero la saggezza pratica che Gadamer rende in tedesco con il termine *Vernünftigkeit*, per indicare un *λόγος* che è mediato con la vita dell'uomo; il sapere morale non è infatti un sapere apodittico ed esatto come quello matematico, ma consiste nell'incarnazione e nella concretizzazione dell'ideale di virtù in forme di vita sociale. Non si tratta perciò di prescrivere un uso dogmatico dell'etica, bensì di mostrare come l'*applicatio* sia una dimensione perfetta del sapere (e dunque del comprendere), poiché consente di salvaguardare l'unicità e l'originalità di un contenuto senza sacrificare la diversità delle forme in cui può essere rappresentato. Gadamer individua infatti nella *φρόνησις* il *trait-d'union* fra la sfera teoretica del sapere e la condizione pratica in cui esso deve tradursi, elevando la «saggezza del contingente» a modello della *subtilitas applicandi* richiesta nell'interpretazione.

Risulta chiaro, allora, che il termine «applicazione» e la *subtilitas applicandi* come sua declinazione ermeneutica vengono intesi in maniera molto differente nella tradizione della cultura umanistica, rispetto a quanto avviene nella sfera delle *Naturwissenschaften*. L'applicazione è infatti comunemente considerata appannaggio delle scienze ed interpretata in termini metodici come un procedimento che ne completa l'efficacia e ne verifica i risultati. L'insistenza sulla fisionomia proceduralmente rigorosa dell'applicazione trova espressione adeguata nel concetto di «disciplina applicata» oggi tanto diffuso: «applicazione» è in questo caso la semplice aggettivazione di un metodo scientifico che indica l'idea di un completamento della ricerca pura e della teoria tramite la possibilità di renderla produttiva ponendola in relazione ad esigenze e scopi pratici. Qui l'applicabilità, pur essendo il risultato cui ogni scienza deve ambire, sembra fare le veci di un supplemento, un'aggiunta al sapere nella sua forma pura che rende possibile impiegarlo e finalizzarlo a usi determinati solo rispettando canoni di obiettività e controllabilità.

Ricostruendo le tappe della «primitiva storia» dell'*applicatio* emerge invece che essa è un'esigenza interna del sapere e dell'interpretazione, non nella forma di un'aggiunta o specificazione di un principio teorico generale, ma in quanto è impossibile tracciare nettamente i confini tra sapere teoretico e sapere pratico. La teoria è essa stessa già una prassi in quanto attività e com-

portamento, ovvero uno dei «come» in cui l'essere umano è situato. L'idea corrente di un'opposizione tra la scienza e la sua successiva applicazione, oltre a suggerire per quest'ultima un'implicita connotazione di imperfezione e impurità, dimentica perciò la primaria disposizione pratica dell'essere umano, già riconosciuta dallo stesso Aristotele, al di là della nota distinzione che egli introduce tra vita attiva e vita contemplativa: come ha ricordato Gadamer<sup>34</sup>, la contemplazione è infatti per lo Stagirita la più alta forma di prassi, poiché realizza l'uomo nella sua tendenza più autentica. Il sapere pratico abbraccia dunque l'intero campo di attività umane, in cui la capacità di applicare si manifesta in termini di un'intelligenza particolare, assimilabile al procedere del giudizio riflettente.

Nel processo di progressiva autonomizzazione in senso extrametodico dell'ermeneutica l'applicazione si è perciò lentamente trasformata in una dimensione ontologica del sapere, poiché indica l'assunzione consapevole di una scelta che non è estranea alla propria vita in quanto coinvolge l'azione e, attraverso essa, la comprensione che l'uomo ha di sé. Le discipline dello Spirito sono dunque applicative non *sebbene*, ma *proprio in quanto* extrametodiche: l'applicazione coglie il movimento dell'esistenza nel suo farsi conservandone il dinamismo e perciò possiede sempre un correlato formativo. La conoscenza che culmina con l'applicazione del compreso alla propria situazione implica infatti la *Bildung*, ovvero contiene un potenziale di auto(tras)formazione in cui due fattori risultano determinanti: il tempo come struttura potenziale di riattivazione del senso e la «praticità» delle conquiste conoscitive. Applicare significa infatti sperimentare su di sé gli effetti di ciò che si è compreso, ovvero *vivere* l'interpretazione nelle sue ricadute pratiche ed etiche, ricavandone un insegnamento in grado di dirigere e condizionare l'esistenza.

*giuliaballocca@libero.it*

<sup>34</sup> H.G. Gadamer, *Hermeneutik als praktischen Philosophie*, in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976 ; tr. it. cit., p. 70.

---

## Note sugli autori

---

**Emanuele Antonelli** si è laureato presso l'Università degli Studi di Torino con una tesi sulle implicite sinergie tra l'elaborazione della teoria mimetica di Girard e il tema della *différance* in Derrida; dottorando in Scienze sociali e filosofiche presso l'Università di Roma 2 «Tor Vergata», sta portando avanti, sotto la direzione di Tonino Griffero, una ricerca sui concetti di immunologia e contagio, al fine di elaborare degli strumenti atti a rivalutare il rapporto dell'eredità ermeneutica con antropologia e scienze sociali.

**Maria Baghrmian** è Associate Professor of Philosophy presso la School of Philosophy dell'University College di Dublino. È anche co-direttrice del Programma di Scienza Cognitiva dell'University College di Dublino e curatrice dell'*International Journal of Philosophical Studies*. Fra le sue pubblicazioni: *Relativism* (Routledge, 2004). È membro fondatore di Aporo (Irish Philosophical Research Network). L'articolo qui pubblicato è frutto della sua collaborazione al gruppo di ricerca sul relativismo all'interno del network stesso.

**Giulia Ballocca** ha studiato filosofia presso l'Università di Torino, dove si è laureata nel 2009 con una tesi sulle implicazioni ermeneutiche del concetto di applicazione. I suoi interessi riguardano principalmente gli sviluppi contemporanei dell'ermeneutica d'ispirazione esistenzialista e i suoi rapporti con il decostruzionismo.

**Piero Cresto-Dina** ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Estetica presso l'Università di Bologna. Ha tradotto testi dal tedesco e ha pubblicato diversi saggi sul problema della storia e della memoria storica nella filosofia contemporanea. Nel triennio 2007–2009 ha frequentato la Scuola di dottorato in Filosofia presso l'Università di Torino, concentrandosi in particolare sul problema della razionalità argomentativa in ambito ermeneutico e sul problema scettico nel campo della conoscenza storica.

**Franca D'Agostini** insegna Filosofia della Scienza al Politecnico di Torino. È autrice tra l'altro di *Analitici e continentali* (1997), *Logica del nichilismo* (2000), *Disavventure della verità* (2002), *Paradossi* (2009), *Verità Avvelenata* (2010).

**Enzo Di Nuoscio** è professore ordinario di Filosofia della scienza presso l'Università del Molise e docente di Metodologia delle scienze sociali presso la Luiss di Roma. Ha svolto attività di ricerca e di insegnamento presso varie università, fra le quali l'Institut d'Études Politiques di Parigi. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *Spiegazione scientifica e relativismo culturale*, Roma 2004 (con R. Boudon e C. Lins Hamlin); *Filosofia dell'azione e teorie della razionalità*, Roma 2004 (con R. Boudon, P. Demeulenaere, K.-D. Opp); *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia*, Soveria Mannelli 2004; *Il mestiere dello scienziato sociale*, Napoli 2007; *Epistemologia del dialogo*, Milano 2010.

**Richard Hamilton** sta completando la sua tesi di dottorato sulla «verità relativa» presso il Trinity College di Dublino ed è membro di Aporo (Irish Philosophical Research Network). Ha conseguito la laurea in filosofia presso il Trinity College di Dublino e il master in filosofia presso l'Università di Edimburgo. Altri suoi interessi di ricerca riguardano Aristotele, Heidegger e la filosofia della scienza.

**Jean-Claude Lévêque** è ricercatore presso il C.S.I.C, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Instituto de Filosofía (Madrid). Ha pubblicato numerosi saggi sulla filosofia spagnola contemporanea e, in particolare, sull'opera di Ortega y Gasset (tra questi, *Ortega interprete di Kant, I e II*, Milano 2002 e 2005 e *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Torino 2008). Attualmente si occupa dei rapporti tra estetica e politica nella filosofia francese contemporanea, soprattutto in A. Badiou e J. Rancière. È stato coeditore (con M. Cipolloni e F. Moiso) del volume *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa* (Milano 2001) e con L. Bagetto del volume *Immagine e scrittura* (Roma 2009).

**John MacFarlane** è professore di Filosofia all'Università della California, Berkeley. Ha scritto molti saggi di logica e filosofia del linguaggio e lavora attualmente a un libro sulla verità relativa e sulle sue applicazioni.

**Diego Marconi** insegna Filosofia del linguaggio all'Università di Torino. Si è occupato del pensiero di Wittgenstein e di problemi di semantica e di filosofia della scienza cognitiva, oltre che della nozione di verità, su cui ha scritto vari articoli. Ha pubblicato di recente *Per la verità* (Einaudi 2007) e ha curato, insieme a P. Frascolla e A. Voltolini, il volume *Wittgenstein: Mind, Meaning and Metaphilosophy* (Palgrave Macmillan 2010).

# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNIVATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2009: 22,50

Fascicolo singolo: 15,00

Tipo di abbonamento: Privati  Enti

Per una spesa totale di .....

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....  
Nome e Cognome

.....  
Indirizzo

.....  
Telefono

.....  
CAP

.....  
Città

.....  
Provincia

.....  
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....  
Data e firma

*Per ordini:*

Aracne Editrice S.r.l. – via Raffaele Garofalo, 133 a/b – 00173 Roma

Telefax: 06 93781065 – E-mail: [info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it) – Skype: aracneeditrice

Pagamento: su c.c.p. n. 40002388; contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma).....

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma) .....

**N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.**





Finito di stampare nel mese di febbraio del 2011  
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15  
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma