

Julian Nida-Rümelin

## I limiti del linguaggio\*

### Abstract

*In this paper I develop an argument against lingualism in general and its radical variants specifically. I argue that the extra-lingual is constitutive for the lingual, that intentionality is logically and genetically prior to language. In the last resort it is intention that transforms behavior into language. Only intention allows for interpreting behavior as communication. This constitutive intentionality, however, cannot be reconstructed adequately within the conceptual frame of the belief-desire model. The metaphysics of the given with its duality of empirical knowledge on the one hand and arational desire on the other cannot be upheld if this – anti-positivist - analysis is correct. Intentionality is understood as the result of weighing reasons, as krisis in the Stoicist sense. I proceed in three steps: First I give an account of radical interpretation of intentionalist utterances. I try to show that the concept of radical interpretation can be applied not only to descriptive, but also to intentionalist utterances. Second I sketch a Kantian version of intentionalist semantics. I try to show that a common understanding of reasons – theoretical reasons for believing and practical reasons for acting - is necessary for successful communication. Intentionalist semantics takes conventions and rules to be secondary to intentions. This Kantian perspective adds that intentions are constitutive for communication only if they focus on exchanging reasons. From this radical interpretation of intentionality and this Kantian version of intentionalist semantics I conclude that – against Wittgenstein – the limits of language are not the limits of the world, that intentionality and normativity are prior to language and transcend language.*

### 1. - Linguismo e filosofia analitica

Le più influenti correnti filosofiche del XX secolo hanno avuto una caratteristica comune che denoterò con il termine *linguismo*: questa caratteristica si estende dai padri fondatori della

---

\* Testo di una conferenza tenuta al Convegno internazionale hegeliano (Internationale Hegeltagung) a Stoccarda al 28 maggio 2005.

filosofia analitica di Cambridge e Vienna, Bertrand Russell e George Edward Moore, Rudolf Carnap e Otto Neurath, passando per Ludwig Wittgenstein e Martin Heidegger fino a Quine, Davidson, Rorty e Lewis, inclusi anche Foucault, Derrida e Lyotard. Il contenuto di tale caratteristica comune si può delineare come un programma di trasformazione onnicomprensivo: tutti i problemi filosofici dovrebbero essere trattati in forma di analisi del linguaggio e quei problemi che non rientrano in questa trasformazione devono essere messi da parte in quanto irrilevanti o metafisici in senso negativo. Nel XX secolo il linguismo si è sostituito al precedente orientamento interessato allo spirito e alla *coscienza*, che aveva ricevuto la sua impromta dall'Idealismo tedesco, in particolare dal suo momento culminante e conclusivo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Le vecchie questioni poste dalla filosofia della coscienza vennero assorbite in minima parte dalla neonata scienza empirica della psicologia; in larga parte vennero consegnate agli archivi filosofici e alla storia della filosofia come eredità problematica del pensiero idealistico, e solo in piccola parte vennero trasformate nel programma linguistico. Come spesso accade nella storia del pensiero filosofico, a volte ricompaiono come fantasmi idee e concetti filosofici ritenuti morti, i quali inizialmente irritano solo un po', e alla fine risorgono a nuova vita sotto diverse spoglie.

Nonostante il grande successo dei suoi metodi il linguismo mi apparve sospetto in entrambe le varianti con le quali mi ero confrontato studiando filosofia negli anni settanta, sia quella della *ordinary language philosophy* sia quella della *ideal language philosophy*. Il sospetto era rivolto al fatto che il programma di trasformazione linguistico è molto di più di una semplice applicazione di nuovi metodi alle questioni filosofiche, e che l'esclusione metodica dello spirituale è motivata da ragioni di contenuto. Lo spirituale non sparisce perché gli ultimi metodi adottati dalla filosofia ne rendono inutile l'analisi, ma perché non si lascia integrare in un'immagine naturalistica del mondo. Il naturalismo è infatti la corrente che rende esplicito il contenuto di tale programma. Non è un caso che nella storia della filosofia analitica, nel giro di poche decadi, alla sparizione dello spirituale si accompagnò anche quella del normativo. Si può interpretare l'opera fondamentale di George Edward Moore, i *Principia Ethica* del 1903, anche come un tentativo di contrapporsi per tempo a questo tramonto del normativo e di elaborare una filosofia genuinamente analitica e allo stesso tempo normativa. L'intuizionismo morale di quest'opera segnò tuttavia anche il fallimento di tale tentativo. Si può infine interpretare David Ross come l'ultima rinascita, un quarto di secolo dopo, di un pensiero genuinamente normativo nella filosofia analitica. Con il linguismo sono state sepolte le vecchie questioni relative al comportamento giusto e alla felicità, alla giustizia e all'obbligazione, e sono rimaste solo analisi linguistiche, dettagliatissime e sorprendentemente

infruttuose, di *ought* e *good*. Il cosmo della filosofia pratica è tramontato con le sue tradizionali sottodiscipline della teoria della razionalità (inclusa l'economia normativa), dell'etica (inclusa la teoria della felicità) e della filosofia politica (inclusa la teoria della giustizia istituzionale) e al suo posto si è insediata l'ottusa analisi del significato di due termini morali. Tutto ciò è accaduto benché il più significativo rappresentante di questa disciplina ridotta a metaetica, Richard Mervin Hare, abbia cercato di ricavare da una tale analisi semantica, quasi per incanto, una teoria normativa completa, nota come *prescrittivism universale*. Tentativo che, con tutto il rispetto per l'acume di Hare, era destinato a fallire per elementari ragioni logiche.

In seguito è tuttavia accaduto ciò che nessuno si aspettava: la vecchia triade della filosofia pratica è tornata con forza. L'opera di John Rawls, *Theory of Justice* (1971), ha svolto un ruolo importante senza però definire i temi e i contenuti delle tre decadi successive fino a oggi. L'aspetto più evidente di questo ritorno è il brusco *distacco dal linguismo*, per nulla accompagnato da riflessioni metateoriche<sup>1</sup>. Si è tornati a una vecchia forma di discorso filosofico, contrassegnata dalla valutazione degli argomenti normativi (o delle ragioni pratiche). E solo dopo che si è riaffermata la filosofia pratica con l'intero spettro delle questioni tradizionali e di quelle nuove, hanno riacquisito peso anche le questioni relative allo *status* ontologico e gnoseologico e al metodo filosofico. Il ritorno del normativo non viene e non può più essere messo in dubbio, comunque si sviluppi il dibattito sul realismo morale. E anche se con il predicato „analitico“ si intendesse una specifica variante del linguismo filosofico, questo ritorno significherebbe allora anche la fine del progetto analitico tradizionale.<sup>2</sup>

La caratterizzazione della filosofia del XX secolo come linguistica non deve tuttavia nascondere importanti differenze. La filosofia del linguaggio ideale (*ideal language philosophy*) da Russell e Carnap fino a David Lewis è legata a un rappresentazionalismo che agli esponenti della *ordinary language philosophy*, fin dalle ricerche filosofiche di Wittgenstein e da *The Concept of Mind* di Gilbert Ryle, è apparso obsoleto. In David Lewis, per esempio, i contenuti delle credenze vengono compresi in una semantica degli mondi

---

<sup>1</sup> Cfr. il precedente saggio di John Rawls „A Decisions Procedure for Ethics“, in J. Rawls, *Collected Papers*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, cap. 1.

<sup>2</sup> Secondo me, tuttavia, vi è una costante nella filosofia analitica in senso lato, che non è caratterizzata né da una specifica metafisica naturalistica né da uno specifico metodo filosofico. Si tratta piuttosto dello stile tipico dell'argomentare, dello sforzo costante per ottenere la chiarezza e la piena comprensione, della sfiducia verso i grandi progetti sistematici e dell'amore per il dettaglio argomentativo, che è chiaramente in contrasto con quella che negli USA viene definita come *Continental Philosophy* e che è stata caratterizzata nel contenuto e nella forma soprattutto dai pensatori francesi del XX secolo. Il linguismo non separa però queste due correnti principali della filosofia contemporanea.

possibili, generalmente in un linguaggio ideal-teoretico, il che attribuisce alle proposizioni qualcosa che trascende il linguaggio.

Il naturalismo linguistico di Quine è in contrasto con l'accurata distinzione tra due campi linguistici nella *ordinary language philosophy* che concede al mondo dello spirituale una certa autonomia, anche se intesa soltanto dal punto di vista linguistico. La *ordinary language philosophy* è pragmatistica nel senso che cerca di esplicitare il significato linguistico ricorrendo ad azioni, in particolare a quelle azioni che si accompagnano a enunciati linguistici, ovvero ad atti linguistici. Ciò che si è comunemente definito *behaviorismo logico* aggiunge qualcosa al pragmatismo, cioè il fatto che il significato degli enunciati linguistici viene a coincidere con le regole del comportamento linguistico e del comportamento in generale. Tutto quello che non rientra in questo ambito, e ciò riguarda l'aspetto sia rappresentazionale sia intenzionale, viene respinto come inaccessibile dal punto di vista epistemico, o addirittura non-esistente dal punto di vista ontologico. In altre parole: dietro la struttura superficiale del comportamento espressivo non c'è nulla. La filosofia è pura descrizione nel senso che si deve limitare a descrivere questa superficie. Questa può valere come la variante più radicale del linguismo. Il linguaggio è onnicomprensivo, non necessita di nessuna interpretazione, non rappresenta nulla – né di esterno né di interno – non si riferisce a oggetti non linguistici e le intenzioni (come le altre entità mentali) non svolgono nessun ruolo costitutivo per il linguaggio.

## 2. - Interpretazione radicale e intenzionalità

L'interpretazione radicale sta in piedi anche senza concetti semantici (significato, sinonimia, interpretazione) e cerca di interpretare gli enunciati facendo riferimento a interessi e attività extralinguistici, senza stabilire relazioni tra linguaggi (traduzioni); essa si basa pertanto su una teoria della verità sullo stile di Tarski<sup>3</sup>. La proposizione/enunciato *s* è vera nel linguaggio oggetto se e solo se *p*. Teorie della verità di questo tipo stabiliscono una relazione tra proposizioni e oggetti, che appartengono al campo di valori delle variabili del linguaggio oggetto.<sup>4</sup> La concezione davidsoniana della *interpretazione radicale* modifica quella di Tarski in modo tale che la sua teoria della verità possa essere utilizzata come teoria dell'interpretazione dei linguaggi naturali.<sup>5</sup> Portata a termine, essa, con enorme dispendio empirico, fornirebbe soltanto ciò che noi, competenti utenti linguistici, conosciamo già da tempo. Tuttavia, come concezione filosofica metateorica, essa è di grande importanza. Essa non solo spiega – contro le stesse intenzioni di Davidson – come sia possibile il patrimonio linguistico e come esso sarebbe attingibile anche dal punto di vista cognitivo al di là delle predeterminazioni genetiche, ma anche quali assunti entrano in gioco nella prassi comunicativa, dei quali fa parte il famoso *charity principle*, che null'altro afferma se non che una comunità linguistica è possibile solo se i parlanti riconoscono la reciproca *affidabilità*<sup>6</sup>, cioè ammettono che essi non solo dicono ciò di cui sono convinti, ma anche che le loro credenze coincidono di norma con i fatti. Davidson ha superato il naturalismo di Quine in modo conseguente: egli è realista senza ipostatizzazioni metafisiche ed è altrettanto lontano dalla teoria dei dati di senso del primo Carnap come dagli stimoli sensoriali di Quine.

Tuttavia l'analisi di Davidson – nonostante un breve accenno al fatto che la sua concezione dell'interpretazione radicale si potrebbe riferire ad altro, ovvero alla credenza non di ritenere vero qualcosa ma di volere, per esempio, rendere vero qualcosa, ecc. – ha una forte tendenza *descrittivistica*. Il concetto di verità si riferisce soltanto a proposizioni affermative, che il parlante ritiene vere. Spetta poi all'interprete chiarire se esse siano vere logicamente o empiricamente.<sup>7</sup> Si può eliminare questa unilateralità descrittivistica? Sono possibili due

---

<sup>3</sup> Cfr. A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth*, "Philosophy and Phenomenological Research", IV, 1944, pp. 341-75

<sup>4</sup> A. Tarski: *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen* (*Studia Philosophica Commentarii Societatis Polonorum*, vol. 1), Leopoli, 1935.

<sup>5</sup> Cfr. D. Davidson, *Radical Interpretation*, „Dialectica“, XXVII, 1973, pp. 313-28.

<sup>6</sup> Sul concetto di affidabilità cfr. J. Nida-Rümelin, *Strukturelle Rationalität*, Stuttgart, Reclam, 2001, cap. 6.

<sup>7</sup> L'interprete può ammettere che esse sono vere quando i parlanti del linguaggio oggetto pronunciano le corrispondenti affermazioni (il che fa supporre all'interprete che essi sono convinti della loro verità), benché le

strategie: la prima si potrebbe definire come strategia della sussunzione. Consideriamo proposizioni normative o enunciate, per esempio imperativi universali, del tipo „non devi uccidere“ o giudizi di disvalore universali del tipo „l’assassinio è immorale “ – queste sarebbero di conseguenza affermazioni che esprimono certe credenze del parlante, come l’enunciato preferito di Davidson „oggi piove (qui)“. Colui che dice ciò è convinto che (qui) piove, così come colui che dice „non devi uccidere“ è convinto che non si deve uccidere. Il discorso normativo verrebbe sussunto sotto quello descrittivo. Se Hans dice „piove“ e di fatto piove nell’ambiente attorno a Hans nel momento in cui pronuncia tale enunciato, allora l’interprete attribuisce all’enunciato „piove“ la corrispondente credenza di Hans che piova. Se Hans osserva che a una vecchia signora viene rubata per strada la borsetta, dirà forse „alla signora è stata rubata la borsetta “ e l’interprete attribuisce a tale enunciato la corrispondente credenza di Hans che alla signora è stata rubata la borsetta. Se Hans aggiunge „questo è un crimine ripugnante“, l’interprete attribuisce a Hans la corrispondente credenza che questo sia un crimine ripugnante. Forse Hans potrebbe aggiungere: „Nessuno dovrebbe fare una cosa simile a una vecchia signora, per quanto abbia bisogno di soldi.“ L’interprete stabilirà una serie di situazioni pratiche nelle quali i parlanti del linguaggio oggetto parleranno di „dovrebbe“ o di „non dovrebbe“. In caso di concetti normativi „forti“, come „furto“ o „valoroso“, l’interprete li collegherebbe con le corrispondenti caratteristiche empiriche della situazione enunciativa e così perderebbe il loro contenuto normativo. In caso di concetti normativi „deboli“ come „dovrebbe“ o „buono“ l’interprete invece fallirebbe se utilizzasse questa strategia della sussunzione. Fallire qui significa nient’altro che egli non può interpretare che cosa significa „dovrebbe“ o „buono“, egli cioè non può indicare nessuna regola in base alla quale da situazioni enunciative conosciute si possano estrapolare in modo affidabile situazioni enunciative sconosciute, nelle quali tali concetti sono utilizzati. Si può dunque salvare l’interpretazione radicale anche nell’ambito del discorso normativo oppure essa è condannata a restare legata al descrittivismo o alla dimensione rappresentazionale del linguaggio? Se fosse così, allora non potrebbe ambire a essere una teoria del significato completa.<sup>8</sup>

La situazione cambia profondamente se si pongono alla base dell’interpretazione radicale due tipi di atteggiamenti proposizionali. Definiamo il primo tipo come *epistemico*. Atteggiamenti

---

condizioni empiriche sotto le quali vengono pronunciate tali affermazioni sono a piacere. D’altronde è evidente che i parlanti del linguaggio oggetto, in condizioni normali, non affermeranno tautologie, ammesso che siano coscienti che si tratti di tautologie. Ciò si può intendere anche come indizio del fatto che il concetto dell’interpretazione radicale è sensato solo se inteso metateoricamente. I normali parlanti di un linguaggio naturale non ci faranno il favore di affermare tautologie.

<sup>8</sup> Davidson si difende contro questa obiezione – anche se a mio parere in modo poco convincente - nel saggio „Moods and Performances“, in *Meaning and Use*, a cura di A. Margalit, Dordrecht, Reidel, 1979.

di questo tipo vengono attribuiti linguisticamente mediante espressioni „x crede che p“, „x è convinto che p“, „x ritiene che p sia probabile“, „x si aspetta che p“, „x non tiene in conto p“ ecc. Atteggiamenti epistemici coerenti si possono rappresentare mediante l’attribuzione di una funzione di probabilità soggettiva.<sup>9</sup> È tipico di un ampio gruppo di atteggiamenti proposizionali che la loro esplicitazione sia ridondante. Se Franz dice: „pioverà“, o se dice „sono convinto che pioverà“ non fa alcuna differenza fintantoché l’enunciato di Franz „pioverà“ esprime una credenza di Franz, che Franz nel secondo caso rafforza. Il fatto che, alla luce di tale ridondanza, una definizione esplicita del corrispondente atteggiamento proposizionale appare adeguata solo in determinate situazioni enunciative ci è noto. Tali situazioni enunciative si presentano per esempio quando qualcuno mette in dubbio semplici affermazioni e il parlante intende dissipare tali dubbi semplicemente rafforzando il suo atteggiamento epistemico. Dall’ampio spettro di atteggiamenti epistemici Davidson, per costruire la sua teoria del significato, ne sceglie solo uno, che io definirei *constatativo-elementare*: ciò accade ora, cioè è valido nel mio contesto spazio-temporale. Soltanto in questo caso è possibile all’interprete, in modo relativamente poco problematico, descrivere le condizioni della situazione enunciativa e di fissare le condizioni di verità mediante l’attribuzione dell’atteggiamento epistemico corrispondente (il parlante è convinto che ciò accade ora).

L’altro tipo di atteggiamenti proposizionali viene attribuito mediante enunciati come „x desidera che p“, o „x è a favore che p“, „x evita che p“. Anche gli inviti o i comandi si possono interpretare come espressione di atteggiamenti proposizionali conativi: l’invito dello steward „siete pregati di lasciare ora la sala“ si rivolge ai partecipanti rimasti e si propone che determinate azioni vengano compiute, in questo caso quelle che portano all’abbandono della sala. Non è soltanto il desiderio dello steward che nessun partecipante alla manifestazione rimanga nella sala, ma è anche il suo *status* che rende possibile questo specifico atto linguistico dell’invito o del comando. L’atto linguistico non si esaurisce nell’atteggiamento proposizionale dello steward, ma lo contiene in una certa misura. L’atto linguistico sarebbe insincero (saremmo di fronte a una fallacia nel senso di John Austin<sup>10</sup>), se il comando non fosse collegato con il corrispondente atteggiamento conativo. La complessa struttura normativa, che sola costituisce le nostre azioni linguistiche, si accompagna ad atteggiamenti epistemici e conativi complessi, che a loro volta sono parte essenziale di questa concezione normativa del linguaggio. Il fatto che Davidson (e Quine) si concentrino sul primo tipo di

---

<sup>9</sup> Cfr. J. Nida-Rümelin, *Decision Theory and Ethics*, München, Utz, 2005, II-V.

<sup>10</sup> John L. Austin, *How to do things with words*, trad. it. di C. Penco e M. Sbisà con il titolo *Come fare le cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987.

atteggiamenti proposizionali oscura in larga parte la costituzione pragmatica e normativa del linguaggio, e il ruolo essenziale che le istituzioni normative e le ragioni pratiche svolgono per il nostro comportamento linguistico. Dico „in larga parte“ perché Davidson, a differenza di Quine, concepisce con chiarezza un elemento normativo della costituzione del linguaggio: è *la norma della veridicità*. Tale norma sarebbe tuttavia inutile se noi allo stesso tempo non facessimo affidamento sul fatto che ciò di cui i parlanti del nostro linguaggio sono convinti è di norma anche vero oppure, come io preferisco dire per rendere evidente il carattere normativo, è la norma dell'*affidabilità*.<sup>11</sup> Non solo gli uomini affermano ciò di cui sono convinti (norma della veridicità), ma anche ciò di cui essi sono convinti è di norma vero, il che tuttavia è possibile soltanto se i parlanti si sforzano di provare i loro giudizi e se essi esprimono come loro ferma credenza solo ciò per cui possono addurre buone ragioni. Queste *ragioni* fanno sì che noi di norma ci possiamo fidare degli enunciati degli altri – o, detto diversamente, che tali enunciati risultino essere una comunicazione pertinente.

L'affidabilità è una virtù complessa. Essa riguarda non solo la valutazione di ragioni teoriche per arrivare a un giudizio affidabile sullo stato del mondo o su singoli elementi che caratterizzano tale stato, ma anche ragioni pratiche, l'accurata valutazione delle quali conduce a un comportamento giusto e offre alla propria vita e a coloro che interagiscono con noi un orientamento affidabile. L'affidabilità riguarda teoria e prassi nella stessa misura. La teoria della razionalità humana, alla quale si rifanno anche Quine e, con alcune eccezioni, Davidson, riduce di fatto la ragione agli aspetti teorici e, di conseguenza, la virtù dell'affidabilità a giudizi descrittivi. In questo modo non solo viene “dimezzata” la ragione, ma si preclude anche una più profonda comprensione del linguaggio e dei suoi limiti. Prendiamo in esame un bambino piccolo che impara a parlare in un esperimento mentale. I genitori, molto impegnati, lo mettono davanti al televisore per mesi: il bambino guarda e guarda, a volte emette qualche suono, a volte è affascinato, a volte ha paura, perlopiù è annoiato; ma non è probabile che, se questa fosse l'unica forma di confronto con il linguaggio, il bambino imparerebbe a parlare. Le condizioni poste da Davidson sono qui soddisfatte: ci sono enunciati in determinati contesti di persone – questi contesti sono rappresentati in modo più o meno esplicito, nei film brutti in modo addirittura troppo esplicito – tuttavia ciò non è sufficiente. Il ruolo decisivo per i primi passi dell'apprendimento della lingua è svolto dall'*intenzionalità*, o meglio dalla reciproca attribuzione di intenzioni (dei genitori al bambino e del bambino ai genitori) e dagli enunciati che accompagnano le intenzioni. Gli stessi giochi linguistici rappresentazionali con i bambini piccoli, che indicano

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Nida-Rümelin, *Strukturelle Rationalität*, cit., cap. 6.

singoli „oggetti“ nei libri illustrati e vogliono ascoltare i nomi corrispondenti e che, viceversa, molto prima che abbiano pronunciato la prima parola, reagiscono alle denominazioni degli oggetti indicandoli, si basano sull'*attribuzione reciproca di intenzioni*. Il bambino deve in una certa misura aver compreso pre-linguisticamente che l'indicare è collegato all'aspettativa di chi indica e deve aver fatto l'esperienza che l'indicare è una sollecitazione appropriata per indurre i genitori a nominare gli oggetti indicati. L'intenzionalità pre-linguistica costituisce il fondamento del linguaggio. Questa intenzionalità pre-linguistica svolge un ruolo fondamentale identico a ciò che Quine chiama lo spazio qualitativo pre-linguistico. Se non venissero poste prima certe distinzioni, il gioco dell'apprendimento linguistico non riuscirebbe, si tratti anche solo di un gioco linguistico rappresentazionale. Per chiarire definitivamente che l'attribuzione reciproca di intenzionalità è possibile al di fuori del linguaggio ed è fondamentale per l'apprendimento linguistico, può essere utile analizzare la comunicazione tra le specie mediante le attribuzioni reciproche di intenzionalità. Il cane non impara perché viene premiato, come pensa Skinner e la sua scuola comportamentista, ma proprio perché viene premiato gli risulta più facile attribuire le intenzionalità giuste e seguirle correttamente. Il fatto che voglia seguirle correttamente dipende a sua volta dalla sua conformazione genetica di animale che vive in branco. Vi sono ricerche empiriche su quali sono le specie animali per le quali funziona l'indicare, il riferirsi a qualcosa come base per l'attribuzione di intenzionalità.

Se si ritiene il contenuto intenzionale del linguaggio altrettanto importante come il contenuto rappresentazionale, a esso deve corrispondere anche uno schema di attribuzione di significato. A dice a B „posalo sul tavolo“. Esiste un'interpretazione radicale di questo enunciato? Assumiamo che possiamo attribuire ad A non solo, come nel caso dell'interpretazione radicale di Davidson, l'atteggiamento proposizionale epistemico del ritenere vero, ma anche l'atteggiamento proposizionale conativo dell'aspettativa. Interpretazione radicale in questo caso significa che io interpreto l'enunciato come indizio degli atteggiamenti corrispondenti, così come io interpreto l'enunciato „piove“ come indizio della credenza del parlante che piove. „Posalo sul tavolo“ è collegato all'atteggiamento proposizionale conativo dell'aspettativa che la persona in questione lo posi sul tavolo. Finché non lo fa, la persona resta scontenta. Tale scontentezza deriva dal fatto che la corrispondente aspettativa non è stata soddisfatta. Nel caso intenzionale l'interpretazione radicale richiede quindi l'attribuzione di un determinato atteggiamento proposizionale conativo (in questo caso dell'aspettativa), così come nel caso rappresentazionale l'interpretazione radicale contiene l'attribuzione di un atteggiamento proposizionale epistemico (per esempio del ritenere vero o del ritenere

probabile). L'atteggiamento dell'aspettativa ha in questo caso un doppio carattere, interessante e particolarmente illuminante per i nostri scopi, come atteggiamento proposizionale sia epistemico sia conativo. L'atteggiamento proposizionale conativo dell'aspettativa si esplica nel fatto che il destinatario dell'enunciato rende vero ciò che ci si aspetta da lui solo con il suo comportamento, mentre l'atteggiamento epistemico dell'aspettativa non viene soddisfatto attraverso le azioni del destinatario, ma per mezzo di avvenimenti esterni.

L'apparente semplicità e limitatezza dell'esempio canonico dell'interpretazione (l'enunciato „piove“ se piove) nasconde il fatto che i passi ulteriori dell'interpretazione radicale rendono necessarie attribuzioni più complesse di atteggiamenti proposizionali, dei quali fanno parte supposizioni e probabilità soggettive. Nel caso *intenzionale* non viene presupposta nessuna maggiore complessità rispetto a quello rappresentazionale. Il gioco delle attribuzioni può iniziare alla stessa maniera, in modo del tutto elementare. Noi attribuiamo al parlante un determinato atteggiamento proposizionale conativo, ovvero quello dell'aspettativa, che viene soddisfatto da un'azione del destinatario, e poi interpretiamo il suo enunciato prima di conoscere lo sfondo delle sue reali condizioni di soddisfacimento. Il fatto che l'interpretazione radicale di enunciati intenzionali sia possibile mostra come i bambini imparino le nostre lingue senza aver prima parlato un'altra lingua. Se fosse possibile la sola interpretazione radicale di enunciati rappresentazionali, i bambini imparerebbero la lingua solo rispetto al suo contenuto rappresentazionale. Il contenuto rappresentazionale e quello intenzionale di enunciati linguistici sono tuttavia così strettamente collegati tra loro, come può mostrare nel dettaglio la teoria degli atti linguistici, che un bambino probabilmente non imparerebbe nessuna lingua se la possibilità dell'interpretazione radicale si limitasse agli enunciati rappresentazionali. La precisa distinzione del contenuto intenzionale da quello rappresentazionale ha senso solo per l'analisi filosofica e non deve essere scambiata per una caratteristica essenziale della nostra prassi linguistica. Nella nostra prassi linguistica, i due contenuti sono intrecciati in modo così complesso che non si lasciano separare senza allontanarsi dalla prassi linguistica del mondo vitale così tanto da lacerare la rete delle relazioni inferenziali. I giochi fondazionali del nostro mondo vitale sono collegati tra di loro e formano insieme un sistema di interazioni e rappresentazioni, che si può spezzettare in singoli elementi solo ai fini dell'analisi filosofica, ma non con l'obiettivo di riscoprire o ricostruire tali giochi fondazionali.

### 3. - Una concezione kantiana della semantica intenzionalistica

Prendiamo ora in considerazione l'ingombrante macigno, che in alcuni saggi Herbert Grice ha gettato nel panorama della filosofia del linguaggio, con la speranza di imparare qualcosa per il nostro progetto di un'interpretazione radicale dei contenuti intenzionali del nostro linguaggio. Grice vuole mostrare come il significato si basi in ultima istanza sull'intendere.<sup>12</sup> Il significato di un enunciato è convenzionale nel senso che il parlante e l'ascoltatore comunicano nell'ambito di regole definite del comportamento linguistico. Tali regole permettono di scambiare intenzioni in modo affidabile tra parlanti e ascoltatori. Senza queste componenti intenzionali del processo di comprensione gli enunciati non avrebbero nessun significato. Nel modello di Grice delle azioni comunicative, la componente convenzionale viene soppressa da casi particolari della comunicazione molto ben escogitati. Si cercano quei casi nei quali i parlanti comunicano con gli ascoltatori senza potersi rifare a regole definite del comportamento linguistico, ovvero senza poter ricorrere a significati convenzionali. Se il modello di Grice funziona, esso dimostra il primato del significato intenzionale su quello convenzionale. Secondo il modello base, con un'azione (comunicativa) il parlante intende ottenere che l'ascoltatore faccia qualcosa e l'ascoltatore lo fa perché riconosce l'intenzione del parlante. Il modello base di Grice presuppone una teoria consequenzialistica della razionalità, per la quale è razionale ottimizzare di volta in volta le conseguenze delle azioni.

Per renderla convincente, dobbiamo liberare la posizione di Grice da questa restrizione. Tale restrizione può avvenire in due passi: in un primo momento parlante e ascoltatore si riconoscono reciprocamente dal momento che si attribuiscono razionalità e, quindi, libertà e responsabilità. L'azione comunicativa consiste essenzialmente nel comunicare ragioni sia per fare qualcosa sia per credere qualcosa. Un incendio in un bosco offre una buona ragione per allontanarsene. Un segnale di fumo, anche se non si è definito un significato convenzionale di tale segnale, potrà convincere un ascoltatore del fatto che vi è la minaccia di un incendio in un bosco, se egli crede in chi dà il segnale, cioè non mette in dubbio la sua veridicità e affidabilità. Il *principle of charity* di Davidson trova qui la sua applicazione in forma più ampia: l'ascoltatore crede che il parlante abbia buone ragioni per avvertirlo (in questo caso di un incendio nel bosco) e che quindi l'ascoltatore abbia una buona ragione per allontanarsi. L'atto comunicativo (in questo caso del segnale di fumo) serve a comunicare questa intenzione, che nel suo contenuto sistemico e conativo si può riscrivere nel modo seguente: „Vedo che è scoppiato un incendio nel bosco e desidero comunicarti questa mia conoscenza.

---

<sup>12</sup> Cfr. H.P. Grice, *Meaning*, „The Philosophical Review“, LXVI, 1957, pp. 377-88.

Credo inoltre che ciò sia per te una ragione per allontanarti.“ In questo modo si può attribuire a chi dà il segnale anche l'intenzione di ottenere che il destinatario si allontani; tuttavia riformulare ciò nei termini del soddisfacimento consequenzialistico di una preferenza condurrebbe all'errore. È affare del destinatario trarre le sue conclusioni. L'intenzione di chi dà il segnale è quella di fornire al destinatario ragioni che gli permettano di agire razionalmente. Riconoscimento e rispetto si esprimono non solo nel fatto che il destinatario è oggetto dell'influenza manipolativa (forse ci sarebbero altre possibilità per spingere il destinatario a scappare), ma anche nel prendere sul serio il destinatario come attore. In questo senso sono insufficienti le formulazioni originarie di Grice. „Il parlante intendeva qualcosa con l'enunciato“ sarebbe in parte equivalente a „il parlante intendeva che questo enunciato producesse nel destinatario un effetto per il quale questi riconosce l'intenzione del parlante.“ Tuttavia è differente se io voglio indurre qualcuno a credere qualcosa o a fare qualcosa, oppure se io do a qualcuno una ragione per credere a qualcosa o per fare qualcosa. Se al parlante importasse esclusivamente l'effetto del suo enunciato presso il destinatario, impiegherebbe i mezzi più efficaci per ottenere tale effetto. In molti casi il fornire ragioni non è la via più efficace per ottenere l'effetto presso il destinatario (per indurlo a credere qualcosa o a fare qualcosa). Grice sembra escludere sistematicamente questo passaggio a una comprensione inferenziale della comunicazione<sup>13</sup>, quindi a una esplicazione dell'agire comunicativo mediante ragioni, ovvero a una comprensione genuina, dato che con assunzioni aggiuntive egli cerca di integrare nel vecchio modello consequenzialistico humaneo dell'agire razionale ogni esempio che possa parlare a favore di questo passaggio. Le numerose condizioni aggiuntive che in questo modo si rendono necessarie rendono alla fine decisamente implausibile il modello base di Grice.<sup>14</sup>

Consideriamo brevemente questo controesempio di Grice, scelto un po' sciocamente: ammettiamo che io scopro qualcuno fatto in modo tale che, se gli dico che voglio sempre che egli diventi rosso quando io rutto in un determinato modo, allora egli diventa veramente sempre rosso quando nota il mio ruttare (e quindi anche la mia intenzione). Dovremmo dunque dire che il ruttare significa qualcosa?<sup>15</sup> Grice ritiene che qualcosa abbia un significato linguistico solo se l'effetto inteso dal parlante è qualcosa „che è sottoposto in un certo senso al controllo dell'ascoltatore“. In questo e in altri punti Grice parla addirittura del fatto che l'intenzione del parlante che sta dietro all'enunciato dovrebbe essere per il destinatario una

---

<sup>13</sup> Come sostiene Robert Brandom in *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass. - London, Harvard University Press, 1994.

<sup>14</sup> Cfr. H.P. Grice, *Utterer's Meaning and Intentions*, „The Philosophical Review“, LXXVIII, 1969, pp. 147-77.

<sup>15</sup> H.P. Grice, *Meaning*, cit., p. 384.

ragione e non una semplice causa. Questo riferimento a una semantica inferenziale non è stato tuttavia ulteriormente sviluppato da Grice e da altri esponenti di quest'orientamento della filosofia del linguaggio come Jonathan Bennett e David Lewis. In un articolo del 1968<sup>16</sup> l'effetto voluto da un parlante con il suo enunciato non consiste più nel fatto che il destinatario crede qualcosa o nel fatto che (nel caso di enunciati del modo imperativo) dovrebbe fare qualcosa, ma l'intenzione che costituisce il significato dovrebbe consistere soltanto nel fatto che il destinatario *ha intenzione* di fare qualcosa (modo imperativo) oppure *crede* che il parlante creda (modo indicativo). Né i criteri della versione del 1957 né quelli della versione del 1968 tengono in conto il ruolo delle ragioni teoretiche e pratiche, che nei tentativi esplicativi di Grice non compaiono affatto. In entrambi i casi si tratta di individuare la causa di un atteggiamento proposizionale e non di fornire al destinatario ragioni in base alle quali egli possa orientare i suoi atteggiamenti proposizionali, fintantoché ciò gli sembri plausibile. La condizione aggiuntiva del controllo, che nell'articolo del 1957 appariva ancora così importante, cade completamente negli scritti successivi. In David Lewis trova la sua espressione più chiara questo distacco da elementi kantiani della teoria del significato insieme all'inquadramento della semantica in uno schema humeano della razionalità *desire-belief*.<sup>17</sup>

Opponiamo ora alla concezione humeana della semantica intenzionalistica una concezione kantiana. L'intenzione che costituisce il significato non sarebbe quindi quella di ottenere un effetto specifico sul destinatario. Né l'effetto per il quale il destinatario farà qualcosa, né l'effetto per il quale il destinatario penserà qualcosa, e nemmeno, come si trova successivamente in Grice (1968), l'effetto per cui il destinatario ha intenzione di fare qualcosa oppure crede che il parlante creda. Nel processo di comprensione che abbiamo stabilito noi prendiamo sul serio gli uomini (più precisamente i partner) solo in quanto lasciamo a loro stessi che cosa pensano o fanno. Non impieghiamo i mezzi in modo efficiente per indurli a una specifica credenza o a una specifica decisione. Una comprensione genuina consiste nello scambio di ragioni – ragioni teoretiche per credere qualcosa (per essere convinti di qualcosa) e ragioni pratiche per decidere qualcosa (per fare qualcosa). Noi esprimiamo qualcosa non per far credere o per indurre ad agire, ma per dare ragioni sia teoretiche sia pratiche. Con l'enunciato L indirizzato al destinatario A un parlante S intende P, se e solo se S con L

---

<sup>16</sup> H.P. Grice, *Utterer's Meaning, Sentence Meaning and Word-Meaning*, "Foundations of Language", IV, 1968, pp. 1-18.

<sup>17</sup> Cfr. D. Lewis, *Convention*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969, trad. it. di G. Usberti con il titolo *La convenzione*, Milano, Bompiani, 1974, e J. Bennett, *Linguistic Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976. Tuttavia, non si devono cancellare del tutto queste tracce kantiane. In David Lewis ciò è evidente, per esempio, nel ruolo dei principi costitutivi del linguaggio, come la veridicità e la fiducia, cfr. D. Lewis, „Languages and Language“, in *Language, Mind and Knowledge*, a cura di K. Gunderson, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975, pp. 3-35.

intende fornire ad A una ragione per credere P. Lo stesso prototipo di un atto linguistico pensato per produrre un effetto come quello del comando si lascia inserire in una cornice kantiana così intesa. A dà a B un ordine nel momento in cui pronuncia un determinato enunciato. Tale enunciato viene inteso come ordine da B, il destinatario dell'enunciato, poiché B sa qual è lo *status* che A possiede nei suoi confronti (egli è, per usare il termine giuridico corrispondente, *capace di impartire ordini*). A sa che B è cosciente della sua sottomissione all'ordine e B sa che A lo sa. Sussiste un sapere comune nella comunità di comprensione reciproca di A e B rispetto a questo fatto istituzionale. L'enunciato fornisce pertanto a B una ragione per fare ciò che è contenuto nell'ordine. L'enunciato fornisce a B una ragione per realizzare il contenuto dell'ordine proprio perché B accetta l'istituzione della sottomissione all'ordine intesa in senso normativo. Se egli non l'accettasse, egli potrebbe avere un motivo ma non una ragione. Avrebbe un motivo, per esempio, perché deve temere una sanzione. Ha invece una ragione fintantoché egli accetta questo rapporto istituzionale tra A e B, ovvero considera valide le regole normative che compongono la sottomissione all'ordine e, in questo modo, l'intenzione di A diventa una buona ragione per B affinché decida di conseguenza. La differenza tra un semplice effetto di un ordine e un ordine che fornisce ragioni si può ricavare dal fatto che il destinatario, nei casi nei quali è convinto della sua erroneità, contraddirà l'ordine, cioè renderà valide le ragioni per le quali, nonostante l'intenzione riconoscibile di A, questa non può essere per B una buona ragione per realizzare X (il contenuto dell'ordine). A interpreterà comunque il suo ordine come ciò che fornisce ragioni e non come elemento della determinazione causale del comportamento decisionale di B. Il richiamo al fatto che i rapporti di sottomissione agli ordini vengono stabilizzati con sanzioni non può essere tirato in ballo contro questa interpretazione kantiana. Si possono intendere le relative sanzioni come forme per rafforzare o anche per precisare la corrispondente intenzione del parlante capace di impartire ordini. Vi sono numerose conferme nelle scienze sociali del fatto che le sanzioni senza ragioni, nella maggior parte dei casi, sono inefficaci. L'inefficienza economica del sistema staliniano dei Gulag ne è una prova evidente e lo stesso sembra essere accaduto nella fase finale della schiavitù in Nord-America. L'interpretazione kantiana può essere riformulata come principio della critica sociale: ovunque i rapporti di dominio possano garantire lealtà solo con lo strumento causale delle sanzioni e non più attraverso lo strumento razionale delle ragioni, essi sono illegittimi. Ciò che di volta in volta può valere come buona ragione non si può tuttavia determinare al di fuori di una prassi della fondazione e dell'interazione che faccia riferimento al concreto mondo della vita. La ragione pura pratica, vagheggiata da Kant, è una chimera. La ragione pratica non è „pura“, ma è impregnata delle forme di interazione e dei

modelli di fondazione vigenti, dei quali noi, anche come teorici, non possiamo fare a meno. Tuttavia noi la trascendiamo nel nostro sforzo verso la coerenza e verso ciò che io ho esplicitato come razionalità strutturale. Chi lo vuole può su questo punto constatare che non si può fare del tutto a meno di Hegel<sup>18</sup>.

Il cosiddetto linguaggio delle api, secondo quanto sappiamo su di esse, non può essere considerato un linguaggio. Il termostato non comunica con la caldaia in cantina, se ci basiamo su un concetto adeguato di comunicazione. La ragione è la stessa: né le api né i termostati hanno intenzioni. Lo specifico del linguaggio va perduto in una descrizione puramente behavioristica del comportamento linguistico. Secondo una descrizione behavioristica non vi è nulla in contrario a designare il comportamento delle api come *linguaggio* e ad affermare che il termostato *comunica* con la caldaia in cantina. Le correlazioni empiriche tra il comportamento di un'entità e il comportamento di un'altra entità non sono comunque un linguaggio anche se obbediscono a regole descrivibili. Senza intenzionalità non c'è linguaggio. Un dato segnale ha un significato solo se dà informazioni su intenzioni specifiche o esprime tali intenzioni. Il segnale di stop di un passaggio a livello ha un significato, perchè è stato predisposto in modo tale che esso debba informare gli automobilisti se un treno sta passando e inoltre dà l'ordine di fermarsi. La formulazione migliore è possibilmente questa: il segnale ha un significato nel momento in cui dà un ordine di fermarsi che si fonda sul fatto che un treno si avvicina al passaggio a livello o lo sta attraversando. Il significato è stabilito dal codice della strada e dal fatto che determinate sue regole rappresentano un sapere comune. Se qualcuno dice: „Questo segnale significa che tu non devi attraversare il passaggio a livello“, non descrive un rapporto causale tra l'avvicinarsi del treno e il segnale, ma le intenzioni che con questo segnale perseguono coloro che lo hanno predisposto. La predisposizione di questo segnale è inoltre istituzionalizzata, ovvero le persone che lo hanno realizzato non svolgono nessun ruolo, ma sono soltanto un organo esecutivo di un'istituzione che stabilisce norme, ovvero del ministero dei trasporti. Anche le vibrazioni dei binari, provocate dall'avvicinarsi del treno, informano sull'avvicinarsi del treno nel senso di ciò che Grice chiama *significato naturale*; tuttavia tali vibrazioni non hanno il significato di un segnale, poiché non svpògono nessuna funzione comunicativa. Noi possiamo ammettere che lo svolazzare delle api secondo un determinato angolo e una determinata frequenza provochi in senso causale un comportamento corrispondente presso le altre api. Tale comportamento non è la conseguenza dell'attribuzione di un'intenzione che avviene sulla base del

---

<sup>18</sup> Cfr. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, cap. I „Moralität und Sittlichkeit“.

comportamento delle api. Non è vero che l'ape che osserva interpreta lo svolazzare dell'ape osservata secondo un determinato angolo e una determinata frequenza come espressione di un'intenzione di comunicare all'ape che osserva a quale distanza e in quale direzione si trova una fonte di alimentazione. Tanto meno le vibrazioni dei binari danno espressione a delle intenzioni.

Secondo la nostra versione kantiana, le intenzioni che assegnano significati devono essere orientate alla comunicazione di ragioni per credere qualcosa o per fare qualcosa. Affinché il comportamento comunichi qualcosa, sia cioè *comunicativo*, deve avere il carattere di un'azione. Gli enunciati sono azioni altrimenti non hanno significato. Affinché un'azione sia portatrice di significato, sono necessarie intenzioni specifiche. Prendiamo l'esempio di una comunicazione (informativa). La persona esprime qualcosa con l'intenzione di dare al destinatario una ragione per convincerlo che qualcosa accade. Questo collegamento è costitutivo della comunicazione. Un enunciato di una persona può informare un'altra persona che ascolta l'enunciato senza esserne il destinatario riguardo a determinati atteggiamenti epistemici o conativi del parlante. Essa saprà così qualcosa di più rispetto a prima su questa persona, forse reagirà addirittura nel modo desiderato dal parlante, tuttavia non si tratta in questo caso di un processo che si può definire come comunicazione, poiché manca l'elemento essenziale: il parlante ha formulato l'enunciato non con l'intenzione di dare al destinatario una ragione per fare qualcosa o per credere qualcosa. Nel caso descritto manca questo aspetto della comunicazione, anche se l'enunciato ottiene l'effetto desiderato. Questa *intenzionalità specifica interpersonale relativa a un sapere comune* è costitutiva della comunicazione. Gli esponenti della semantica intenzionalistica, come per esempio Grice, Lewis o Bennett non riescono a spiegare la grande varietà e complessità delle azioni linguistiche per il fatto che sono rimasti legati allo schema humaneo della razionalità *desire-belief*. La riduzione dell'intenzione motivante un atto comunicativo al *desiderio* del parlante di spingere il destinatario dell'enunciato a fare qualcosa conduce a un evidente fallimento dell'analisi.

Una persona crede che P e ritiene un suo dovere comunicare a un'altra persona che P, affinché essa possa prendere le conseguenti decisioni. Non si tratta qui del desiderio del parlante di spingere il destinatario dell'enunciato a fare qualcosa, ma fa parte di una *norma di veridicità* interpretata in senso ampio informare le persone in modo che queste possano prendere le loro decisioni. Noi vogliamo facilitare loro la deliberazione – sia pratica sia teoretica – e vogliamo ciò non perché corrisponda a un desiderio qualsiasi, ma perché è una norma costitutiva di una comunità linguistica funzionante. Noi accettiamo questa norma, il che ha per esempio la

conseguenza che una persona, che nel dialogo soppesa le ragioni per fare o non fare qualcosa, può muovere delle obiezioni a un partecipante al dialogo, se nel frattempo si è resa conto che questi avrebbe potuto fornire importanti informazioni per la deliberazione, ma ha preferito tacerle. Il partecipante al dialogo ha violato in questo caso una norma, quella della veridicità, in modo tale che il parlante ha dovuto assumere che il partecipante al dialogo non disponesse delle corrispondenti informazioni che sapeva essere rilevanti per la deliberazione.

Il contenuto etico di questi atteggiamenti costitutivi della comunicazione si può concepire nel modo seguente: noi ci prendiamo reciprocamente sul serio come persone che cercano ragioni e basano il loro agire e il loro giudicare sui risultati delle deliberazioni, ovvero come esseri razionali, nel momento in cui contribuiamo alla deliberazione portando le ragioni che riteniamo rilevanti. Noi violiamo questo *ethos*, se cerchiamo soltanto di esercitare un'influenza e comprendiamo i nostri enunciati come mezzi ottimali per provocare le reazioni da noi desiderate presso i destinatari dei nostri enunciati. La moralità non è qualcosa di esterno, non è qualcosa che si apporta alla prassi interattiva attraverso principi etici, ma è profondamente radicata nella nostra prassi comunicativa quotidiana, essa rende possibile la comunicazione nella forma del riconoscimento reciproco come esseri che giudicano e agiscono in modo razionale e costituisce nelle specifiche istituzioni normative i singoli atti linguistici, come per esempio il promettere, l'esortare o il comunicare. Le tre norme base della comunicazione, veridicità, fiducia e affidabilità, si fondano sul riconoscimento reciproco come esseri capaci di giudizio e di azione (o, il che è lo stesso, sul fatto che noi ci percepiamo reciprocamente come razionali o ci attribuiamo razionalità); essa presuppone libertà e responsabilità – libertà di giudicare e di agire, responsabilità di giudizio e di azione – e sulla base di essa si sviluppa il complesso edificio delle istituzioni normative, le quali soltanto creano le nostre azioni linguistiche nella loro varietà.<sup>19</sup>

#### 4. - I limiti del linguaggio non sono i limiti del nostro mondo (contro Wittgenstein)

I limiti del linguaggio si possono caratterizzare mediante un concetto, che è quello dell'intenzionalità. L'intenzionalità è più fondamentale del significato. L'intenzionalità ha la priorità logica. Vi è comunicazione anche senza un linguaggio stabilito nel senso di un

---

<sup>19</sup> Benché le linee argomentative siano diverse, è tuttavia evidente che questo risultato non è molto distante dalla posizione normativistica che Jürgen Habermas ha sviluppato come teoria dell'agire comunicativo.

sistema di regole implicito generalmente accettato, che attribuisce significato a determinati enunciati, proposizioni e parole. La disponibilità di un linguaggio (e delle sue istituzioni concepite in senso normativo) amplia lo spettro dei diversi atti comunicativi, arricchendo l'intenzionalità già disponibile nell'agire umano. La differenziazione dei nostri campi d'azione dipende dal linguaggio; ma ciò non modifica per nulla il fatto che all'intenzionalità spetti il primato logico. Noi possiamo comunicare anche senza linguaggio, benché in una forma comparabilmente più semplice. Solo così si può comprendere il fenomeno dell'interpretazione radicale. Se non ci fosse il fenomeno dell'intenzionalità radicale, la possibilità per i bambini piccoli di imparare un linguaggio resterebbe un enigma filosofico. Non c'è soltanto uno spazio qualitativo pre-linguistico, ma vi sono anche reciproche attribuzioni di intenzionalità pre-linguistiche. Queste sono le due colonne sulle quali poggia l'interpretazione radicale e che rendono plausibile il fenomeno empirico dell'apprendimento linguistico senza disporre già di un linguaggio. Il linguaggio non è pertanto, come nella teoria tradizionale del linguaggio sin dall'antichità, un semplice strumento. Il nostro modo di vivere, le nostre interazioni, le nostre reciproche attribuzioni di intenzionalità, la nostra comprensione degli atteggiamenti epistemici e conativi sono di norma dipendenti dal linguaggio, sono impregnati di linguaggio, non sono comprensibili in questa loro specificità senza un linguaggio già stabilito. È lo sguardo meticoloso sul linguaggio stesso, sui suoi ruoli comunicativi che rende evidenti i suoi limiti. Su questo punto centrale Wittgenstein si è sbagliato.

Se qualcuno afferma che qualcosa accade o afferma che qualcosa dovrebbe essere fatto, se quindi una persona in una concreta situazione comunicativa legata al mondo della vita fa una corrispondente affermazione, ciò è qualcosa di più del semplice ritrovamento di un foglietto sul quale è scritta l'affermazione in questione. Vi sono due modi alternativi per descrivere questa differenza. Quello sociologico descriverebbe i ruoli sociali che i partner dell'interazione svolgono, includendo i rapporti di forza, di *status* e di dipendenza nei quali essi si trovano. Secondo questa prospettiva, la differenza tra il foglietto trovato e l'affermazione enunciata consiste nel fatto che sul foglietto il contesto dei ruoli sociali sparisce. Non ci sono parlanti né destinatari e tra loro non ci può essere nessuna relazione da analizzare sociologicamente. Secondo la prospettiva filosofica, invece, la differenza consiste nel fatto che l'affermazione è espressione delle ragioni che il parlante ha per farla. Nella misura in cui attribuiamo al parlante proprietà razionali, riconosciamo cioè che nel suo giudizio è guidato da ragioni e proprio in questo senso gli attribuiamo una specifica libertà di giudizio (il suo giudizio non è soltanto il risultato di processi causali, nei quali le ragioni non

giocano nessun ruolo), e quindi lo valutiamo in grado di giudicare con responsabilità, un enunciato è qualcosa di più del rispettivo contenuto proposizionale, esso ha infatti il *peso delle ragioni*<sup>20</sup> che parlano per esso. Non voglio con questo dire che la prospettiva filosofica e quella sociologica restino una accanto all'altra senza un collegamento. La teoria del riconoscimento di Hegel può essere chiaramente letta in modo tale che le due prospettive stabiliscano una stretta connessione tra di loro, se si vogliono seguire Charles Taylor, John McDowell, Robert Brandom o Axel Honeth. La prospettiva genuinamente filosofica è tuttavia normativa, mentre quella sociologica è descrittiva. Per quanto il normativo dipenda dal descrittivo, non si dovrebbe comunque cercare di tacere questa differenza.

Le attribuzioni di libertà, razionalità e responsabilità hanno un nocciolo comune: la particolare capacità dell'uomo di farsi condizionare dalle ragioni. Le ragioni guidano il nostro agire e il nostro giudizio, e gli uomini in quanto guidati da ragioni si svincolano dall'ordine naturale della causalità. Questa trascendenza specificamente umana del naturale implica un limite ineludibile delle forme di descrizione naturalistiche del giudizio e dell'agire umani. Noi attribuiamo libertà nel senso che confidiamo reciprocamente nel fatto che il nostro giudizio e il nostro agire siano condizionati da ragioni e, pertanto, non siano determinati esclusivamente da fattori causali. Ci attribuiamo razionalità reciprocamente dal momento che confidiamo di farci condizionare da ragioni e la libertà non è nient'altro che la *sottodeterminazione naturalistica* della guida del giudizio e dell'agire operata dalle ragioni. Ci attribuiamo reciprocamente responsabilità (per i nostri giudizi e per le nostre azioni) nel momento in cui pensiamo che queste siano il risultato della valutazione delle ragioni, e ragioni contrarie ci avrebbero indotto a un diverso giudizio e a un diverso comportamento: in questo senso quindi siamo liberi. Le attribuzioni di razionalità, libertà e responsabilità sono quindi l'attribuzione di un *cluster* di proprietà specifiche che hanno un senso solo nella loro connessione reciproca. Non si può attribuire libertà senza attribuire razionalità e responsabilità. Non si può attribuire razionalità senza attribuire libertà e responsabilità. E non si può attribuire responsabilità senza attribuire razionalità e libertà. Libertà, razionalità e responsabilità sono aspetti differenti della stessa capacità particolare, cioè di farsi condizionare da ragioni.<sup>21</sup>

Il nostro processo di comprensione del mondo della vita si basa su questo *cluster* di attribuzioni reciproche. Noi possiamo analizzare *filosoficamente* le ragioni di giudizio e di comportamento oppure descrivere *sociologicamente* l'efficacia delle ragioni di giudizio e di comportamento addotte. L'analisi filosofica valuta il peso normativo delle ragioni, la

---

<sup>20</sup> Cfr. R. Brandom, *Making it Explicit*, cit..

<sup>21</sup> Cfr. J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart, Reclam, 2005.

sociologica invece l'efficacia di come vengono addotte. Anche l'analisi filosofica non dispone di un punto di Archimede al di fuori del processo di comprensione, né di un fondamento a partire dal quale si possa rianalizzare il complesso di un adeguato processo di comprensione; essa deve partire dal complesso del processo di comprensione, per poi sviluppare il suo potenziale critico alla luce delle incoerenze manifeste. L'analisi filosofica è normativa, essa ha il compito di determinare le buone ragioni per giudicare e agire. Quali sono, in ogni singolo caso, le buone ragioni si può però ricostruire solo dall'interno, a partire dal processo di comprensione che si è stabilito nel mondo vitale. La coerenza di cui stiamo parlando non è descrittiva. Noi non *descriviamo* i rispettivi rapporti di riconoscimento e cerchiamo una descrizione che li faccia apparire il più possibile coerenti; non ci limitiamo quindi alla sistematizzazione dei rapporti di riconoscimento sociali, ma *ricostruiamo il contenuto normativo* del nostro processo di comprensione. Tuttavia facciamo questo non come teorici che stanno al di fuori di tale processo di comprensione, ma come teorici che nella loro valutazione filosofica delle ragioni sono legati al processo di comprensione. Quando valutiamo che cosa rende una ragione buona, non facciamo ciò al di fuori del processo di comprensione vigente. Tuttavia, tale valutazione sviluppa sempre il suo potenziale critico quando diventano manifeste le incoerenze. Nel caso più favorevole ciò comporta una modificazione del processo di comprensione e la filosofia diventa rilevante dal punto di vista pragmatico, cioè nel mondo della vita.<sup>22</sup>

Una persona che afferma qualcosa si impegna a prendere posizione. Anche una persona che compie un'azione si impegna a prendere posizione, ovvero l'azione dà espressione a una presa di posizione. I giudizi e le azioni possono essere motivati. Le motivazioni portano per esempio al risultato che il parlante crede a ragione che P o che l'attore compie a ragione l'azione H. Il nostro processo di comprensione include una complessa creazione di determinazioni normative, che stabiliscono come possano essere utilizzate correttamente le espressioni, quando gli atti linguistici sono riusciti, quali obbligazioni derivano da certi enunciati e quali doveri di motivazione le azioni portano con sé. Questo nocciolo normativo del processo di comprensione del mondo della vita non si lascia naturalizzare con facilità. La semplice descrizione della regolarità del processo di comprensione non sostituisce la ricostruzione del suo contenuto normativo. Nella prospettiva naturalistica va perduto lo specifico del linguaggio e della comprensione e non si può più distinguere tra razionale e irrazionale. Nel quadro naturalistico il concetto di significato alla fine si dissolve

---

<sup>22</sup> In *Universalität und Partikularität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, in preparazione, discuto questa tensione tra l'esigenza universalistica del giudizio normativo e il carattere particolaristico della concreta motivazione.

completamente. Resta il solo fatto del comportamento osservabile e sparisce la distinzione tra i modelli di comportamento determinati causalmente e, quando possibile, fissati geneticamente da un lato e il genuino processo linguistico di comprensione dall'altro. Senza normatività e intenzionalità nessun processo di comprensione, nessun linguaggio genuino. Il linguaggio non è senza limiti nel senso che i suoi rispettivi sistemi di regole sarebbero sufficienti da soli a conferire significato ai loro elementi. Non è il comportamento soggetto a regole, ma sono l'intenzionalità e la normatività che trovano espressione in tale comportamento soggetto a regole, a conferire significato. In questo senso l'intenzionalità e la normatività precedono il linguaggio e lo trascendono.