Esercizi Filosofici (2015), Vol. 10, N. 2

Numero speciale su “Pragmatismo e pragmatica. Problemi, prospettive”

Curatore del numero: Riccardo Martinelli (Università di Trieste)

Pragmatismo e pragmatica
Riccardo Martinelli (Università di Trieste)

Parole come pietre: atti linguistici e subordinazione
Claudia Bianchi (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)

Reality in Practice
Rosa M. Calcaterra (Università degli Studi di Roma Tre)

Gli epiteti denigratori: presupposizioni infami
Bianca Cepollaro (Scuola Normale Superiore, Pisa / Institut Jean Nicod, Paris)

Alla ricerca di princìpi-ponte fra discipline e fenomeni sociali: pragmatiche, alterità e asimmetrie di ieri e di oggi
Barbara Henry (Scuola Superiore Sant’Anna, Pisa)

Questioning Stephen Stich’s Epistemic Pragmatism: What is Wrong With Its Consequentialist Approach to Reasoning Strategy Assessment?
Paolo Labinaz (Università di Trieste)

Kant sul “pragmatico” e le origini del pragmatismo in Ch.S. Peirce
Riccardo Martinelli (Università di Trieste)

Relativismo aletico, asserzione e ritrattazione
Sebastiano Moruzzi (Università di Bologna / COGITO)

C’è del pragmatismo in J.L. Austin? Una rilettura delle proposte austiniane sul tema della verità
Marina Sbisà (Università di Trieste)

PRAGMATISMO E PRAGMATICA

Riccardo Martinelli
Università di Trieste
martinel@units.it

Abstract: This is a preface to the contributions gathered in the issue. They are the outcome of two workshops held at the University of Trieste in 2014 and 2015 on the subject of pragmatics and pragmatism. Besides the obvious lexical affinity, pragmatics and pragmatism share the basic belief that practice and human action play a crucial role in the explanation of meaning and truth, but also in the solution of ethical questions, etc. The text highlights some philosophical questions related to these fields of research.

Key Words: Pragmatics, Pragmatism, Practice, William James, Peirce.

È un fatto che l'attenzione verso il pragmatismo sia cresciuta in maniera esponenziale in anni recenti negli ambienti più diversi della riflessione filosofica oltre che, a livello più generale, nell'ambito delle scienze umane e sociali, nonché in approcci sociologici applicati alla cultura e alla comunicazione. Restando all'ambito filosofico, è parso a molti che il pragmatismo possa costituire la chiave addirittura per un rinnovamento generale della filosofia, operazione che muoverebbe il suo primo importante passo con la progressiva ricomposizione della frattura tra filosofia analitica e continentale. Non si può dire, però, che a questo fenomeno abbia corrisposto una definizione ampiamente condivisa del pragmatismo, quanto piuttosto un certo fluidificarsi dei suoi confini e della semantica dei relativi ambiti di applicazione.

In questa situazione, appare opportuno un ripensamento in merito ad alcuni dei concetti fondamentali che fanno parte del bagaglio essenziale del pragmatismo. È forse prematuro, e comunque inadatto all'occasione, qualunque tentativo di affrontare e risolvere il problema nella sua totalità. Piuttosto, è utile procedere ad approfondimenti che mirano a mettere a fuoco nuclei tematici specifici, che per loro natura possano rivestire un'importanza particolare nella questione indicata. Gli studi contenuti nel presente fascicolo tentano, in questo spirito, di affrontare il problema evitando la domanda diretta – da sempre generale ma oggi divenuta forse generica – «che cos'è il pragmatismo?» in favore di una ricerca più circostanziata sulla dimensione della «pragmatica» quale possibile focus di alcuni approcci di ispirazione pragmatista (o sedicenti tali), rilevandone e mettendone alla prova le possibilità entro un set di ambiti controllato, comunque ampio ma integrato e particolarmente significativo, posto

che attorno ad esso gravitano approcci filosofici riconducibili in vario modo al pragmatismo.

A queste finalità sono state dedicate due giornate di studio svoltesi all'Università di Trieste presso il Dipartimento di Studi umanistici, i cui partecipanti hanno fatto riferimento a una serie di ambiti problematici nei quali la dimensione della «pragmatica» identifica aspetti cruciali, benché con sfaccettature diverse in ciascun caso. In generale, questi ambiti sono quello linguistico, quello della teoria della comunicazione intersoggettiva e quello etico-antropologico. Ciò ha reso possibile un serrato dibattito quanto al senso del pragmatismo inteso come metodo che si presenta tendenzialmente atto a travalicare le differenze tra questi ambiti: nel che va ravvisato il tratto unitario della problematica affrontata. I lavori qui presentati, frutto di una rielaborazione degli autori che ha tenuto conto degli incontri e degli scambi di quelle giornate, rimandano dunque a momenti relativamente distinti ma interconnessi e passibili di ricomporsi in un discorso unitario, capace di chiarire alcuni aspetti essenziali e molto delicati in merito al significato del pragmatismo – e parallelamente, alcune delle ragioni del successo del corrispettivo approccio in ambito filosofico e in generale umanistico.

L'occasione è gradita per esprimere un ringraziamento non solo formale a tutti gli autori del fascicolo per i loro contributi: Claudia Bianchi dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano (*Parole come pietre: atti linguistici e subordinazione*), Rosa Maria Calcaterra dell'Università degli studi di Roma Tre (*Reality in Practice*), Bianca Cepollaro della Scuola Normale Superiore di Pisa / Institut Jean Nicod di Parigi (*Gli epiteti denigratori: presupposizioni infami*), Barbara Henry della Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa (*Alla ricerca di principi-ponte fra discipline e fenomeni sociali: pragmatiche, alterità e asimmetrie di ieri e di oggi*), Paolo Labinaz dell'Università degli studi di Trieste (*Questioning Stephen Stich's Epistemic Pragmatism: What is Wrong with Its Consequentialist Approach to Rationality Assessment?*), Sebastiano Moruzzi dell'Università di Bologna (*Relativismo aletico, asserzione e ritrattazione*), Marina Sbisà dell'Università degli studi di Trieste (*C'è del pragmatismo in J.L. Austin? Una rilettura delle proposte austiniane sul tema della verità*), ai quali va aggiunto lo scrivente Riccardo Martinelli, dell'Università degli studi di Trieste (*Kant sul «pragmatico» e le origini del pragmatismo in Ch.S. Peirce*). Questi lavori vengono qui dati alle stampe con l'auspicio che possano suscitare dibattiti e reazioni altrettanto vive di quelli, estremamente positivi e fecondi, dei seminari triestini, che hanno visto peraltro la partecipazione attiva di numerosi altri colleghi e studiosi, nonché di molti studenti e dottorandi. Un particolare ringraziamento va ai colleghi Fulvio Longato e Marina Sbisà quali membri (assieme a chi scrive) del gruppo di ricerca che ha ottenuto dal Fondo per la Ricerca di Ateneo dell'Università di Trieste (FRA 2012) un finanziamento sul

tema *Pragmatismo e pragmatica: problemi e prospettive*, senza il quale queste giornate e il presente fascicolo non sarebbero stati possibili.

L'attraversamento dei territori indicati è avvenuto, come si è detto, tenendosi al filo di Arianna della «pragmatica» nel suo rapporto col pragmatismo, ma evitando di ingabbiare entrambi i concetti entro definizioni rigide. Naturalmente, vi è stato un preliminare consenso attorno al fatto che i termini oggetto di studio rimandino a una sfera di significati intuitivamente collegati, a livello generale, da una serie di idee o principi, quali ad esempio: che la pratica abbia una funzione tradizionalmente misconosciuta dalla tradizione filosofica e meritevole invece di rivalutazione; che il senso o la verità non siano da ricercare al di fuori di procedure che attengono in generale alla sfera del comportamento, in opposizione agli approcci tipici del trascendentalismo oppure, per converso, del logicismo; che la sfera etico-politica, ma anche ad esempio quella estetica, siano parimenti definite da un rimando all'agire e all'operatività. In tutto ciò, tuttavia, la pragmatica e il pragmatismo non scivolano mai in un empirismo ingenuo consistente nel semplice rimando all'osservazione della prassi e al suo incasellamento ad esempio in griglie di tipo statistico, ma all'opposto all'insistenza su un valore teoretico implicito nel gesto stesso che implementa e per così cattura il senso nell'atto del suo farsi. Ma soprattutto, ci si è chiesti, nel momento in cui queste generali intuizioni vengono ad applicarsi al concreto dei campi di applicazione in cui il filosofo (non meno dello scienziato storico-sociale) ha bisogno di immergersi, queste intuizioni generali possono venire «incassate» in denaro sonante (per utilizzare una celebre metafora di William James, che pure ha dato adito a fraintendimenti) o rimangono appunto allo stadio di intuizioni o di intenzioni non messe in pratica?

Sulla base della pur necessariamente cursoria descrizione che precede, dovrebbero potersi meglio comprendere alcune delle domande alle quali i saggi raccolti in questo fascicolo cercano di fornire una risposta. Qual è il significato della «pragmatica» in diversi ambiti del discorso filosofico? Quali sono le origini del riferimento a una «pragmatica» e in che modo hanno influito sullo sviluppo della costellazione disciplinare e semantica odierna? Esiste, infine, una relazione sistematica (in generale e in ciascuno degli ambiti considerati) tra pragmatica e pragmatismo? Si è riflettuto sufficientemente sulle implicazioni di questa relazione? E ancora, più specificamente: è ancora attuale il riferimento al pragmatismo americano «classico» (anzitutto Peirce, James, Dewey, Mead), oppure occorre guardare più avanti – se non addirittura, inaspettatamente, più indietro?

Non a caso, il problema del rapporto con la pragmatica sembra iscritto nello stesso DNA del pragmatismo se è vero che il filosofo cui si deve l'originale conio del termine, Charles Sanders Peirce, faceva riferimento alla distinzione di Kant tra "pratico" e "pragmatico" per giustificare la propria scelta lessicale. In tal senso, particolare rilevanza sembra avere il fatto che lo spettro semantico del

concetto di «pragmatico» in Kant va dall'universalismo della considerazione «cosmica» fino all'egoismo che implica l'asservimento ai propri fini sensibili di altri esseri umani. Il «pragmatico» dal quale Peirce si dichiarava influenzato ha dunque già in Kant alcune delle contraddizioni che poi saranno imputate al pragmatismo storico novecentesco, nel suo aspetto sia logico sia etico. L'inversione della prospettiva causalista, il guardare alle conseguenze dell'azione, offre da un lato il fianco all'accusa di configurare un supremo egoismo; dall'altro rimanda a una forma di finalità che travalica la vita umana e fornisce, almeno in senso regolativo, la chiave del significato della vita umana.

Il lettore non fatica a trovare, fin dai titoli dei saggi di questo volume, le linee tematiche generali sopra accennate nella loro applicazione a casi concreti, attualmente oggetto di ampia discussione filosofica. Nelle citate giornate di studio all'Università di Trieste si è potuto mettere alla prova e saggiare in dialogo la bontà e i limiti dell'approccio consistente nell'investigare, per così dire, il valore pragmatico del pragmatismo e la portata pragmatista della pragmatica. È un piacere poter presentare ai lettori di *Esercizi Filosofici* i risultati di quelle ricerche e di quelle discussioni.

PAROLE COME PIETRE: ATTI LINGUISTICI E SUBORDINAZIONE

Claudia Bianchi
Università Vita-Salute San Raffaele, Milano
claudia.bianchi@unisr.it

Abstract: Derogatory epithets are terms such as "nigger" and "faggot" targeting individuals and groups of individuals on the basis of race, nationality, religion, gender or sexual orientation. There is no consensus on the best treatment of derogatory epithets. The aim of my paper is to evaluate a proposal recently put forward by Rae Langton, the speech acts account (SAA). Assessing SAA is far from an easy task, since the proposal is little more than an outline, deeply intertwined with Langton's general view on hate speech and pornography. My goal is first of all to disentangle a coherent account from Langton's observations; second, I will raise and partially address some key objections against it. I will argue that, although SAA gives us significant insights into a number of phenomena, it is in need of a clearer formulation and further investigation.

Key Words: slurs, hate speech, speech acts, propaganda, subordination.

1. *Introduzione*

Il linguaggio ci procura nomi per catalogare gruppi e individui: tali nomi costituiscono per gli esseri umani indispensabili mappe di senso, che permettono di orientarsi nella realtà, e in modo particolare nella realtà sociale. Categorizzare gli individui, nominare e ordinare l'esperienza sociale, sono attività con una notevole portata normativa. I nomi sono infatti anche strumenti di gestione sociale, veicolano ideologie e definiscono il ventaglio di possibilità in cui gli esseri umani si possono collocare e da cui possono valutare ed essere valutati dagli altri. Certi nomi, più di altri, racchiudono giudizio, derisione, disprezzo, e rappresentano mezzi simbolici per colpire e de-umanizzare individui, gruppi, comportamenti, affetti. Questo è il caso degli epiteti denigratori, quelle espressioni (come "negro" o "frocio") che comunicano disprezzo, odio o derisione verso individui e categorie di individui in virtù della sola appartenenza a quella categoria, identificata di volta in volta sulla base di etnia, nazionalità, religione, genere, orientamento sessuale.

In filosofia del linguaggio manca il consenso su quale sia il miglior trattamento degli epiteti: ciascuna delle teorie proposte rende conto di alcune intuizioni, ma nessuna sembra completamente soddisfacente. Il mio contributo si propone di esaminare criticamente una strategia in termini di atti linguistici, proposta recentemente da Rae Langton. Riprendendo la teoria di Austin, Langton si concentra non su ciò che gli epiteti denigratori *dicono*, ma su quello

che i parlanti *fanno* con essi: gli epiteti sono espressioni usate per compiere particolari atti linguistici. Più in dettaglio, Langton individua tre tipi di illocuzioni che i parlanti possono compiere usando epiteti denigratori: (a) l'atto linguistico di colpire o aggredire individui e gruppi target (perseguitare o umiliare); (b) l'atto linguistico di propagandare (promuovere o incitare alla discriminazione, all'odio e alla violenza); (c) l'atto linguistico di istituire sistemi di oppressione (classificare individui come inferiori, legittimare la discriminazione etnica, religiosa o di genere, privare le minoranze di poteri e diritti). Il mio scopo sarà innanzitutto quello di ricostruire una strategia completa e coerente a partire dalle osservazioni di Langton (Langton 2012; Langton, Haslanger e Anderson 2012); in secondo luogo quello di sollevare obiezioni e fornire risposte parziali al quadro teorico delineato. Mostrerò che non è facile dare una valutazione rigorosa della proposta di Langton, per almeno due motivi: la proposta è poco più che un abbozzo, e si lega intimamente alle tesi di Langton su *hate speech* e pornografia, ereditandone pregi e difetti (Hornsby e Langton 1998; Langton 1993; Langton 2009). Sosterrò tuttavia che la proposta, benché necessiti di una formulazione più chiara e di ulteriore elaborazione, sembra però in grado di fornire soluzioni inedite ai problemi sollevati dagli epiteti.

2. *Linguaggio, verità e potere*

Nell'ambito della filosofia del linguaggio di tradizione analitica, ci sono storicamente due modi di concepire lo scopo del linguaggio. Secondo la prima concezione, erede della tradizione della filosofia del linguaggio ideale del Novecento, il linguaggio avrebbe lo scopo di rappresentare la realtà e trasmettere informazioni; le nozioni rilevanti sono quelle di verità, conoscenza, comunicazione. La seconda concezione, erede della tradizione della filosofia del linguaggio ordinario del Novecento, sottolinea invece la dimensione *performativa* del linguaggio, la capacità di creare, trasformare, rafforzare realtà sociali: il linguaggio viene visto come strumento di gestione sociale e veicolo di ideologie. A queste due concezioni corrispondono due modi di vedere il rapporto fra linguaggio e realtà, in particolare la realtà sociale. Da un lato il linguaggio è uno specchio della società, e come tale *riflette* le disuguaglianze sociali: i fenomeni linguistici si limitano a rispecchiare il sessismo, il razzismo e l'omofobia che caratterizzano le nostre società. Dall'altro il linguaggio è visto come *costitutivo* dell'ingiustizia sociale: il linguaggio contribuisce a creare o rinforzare le disuguaglianze sociali, dal momento che le pratiche linguistiche sono strettamente interconnesse alle pratiche sociali. All'interno di questa seconda prospettiva, negli ultimi anni linguisti, filosofi del linguaggio, filosofi morali, studiosi di diritto hanno rivolto la loro attenzione a una classe di espressioni linguistiche di particolare interesse, i peggiorativi, e più nello

specifico gli epiteti denigratori (si vedano ad es. Dummett 1973; Kaplan 1999; Hornsby 2001; Hom 2008; Potts 2012; Richard 2008; Williamson 2009; Anderson e Lepore 2013). La riflessione su questa classe di espressioni permette, fra le altre cose, di gettare una luce inedita sulla dimensione etica presente nel linguaggio, e sul dibattito intorno a censura e libertà d'espressione.

Si considerano epiteti denigratori (o, con il termine inglese, *slurs*) le espressioni come "negro", "frocio", "crucco", "terrone", "puttana",[1] considerati offensivi e denigratori in quanto comunicano[2] disprezzo, odio o derisione verso individui e categorie di individui in virtù della sola appartenenza a quella categoria; i gruppi target vengono identificati di volta in volta sulla base di etnia, nazionalità, religione, genere, orientamento sessuale. Un enunciato come

(1) Obama è un negro,

ad esempio, comunicherebbe disprezzo insieme nei confronti di Obama e dei neri (il gruppo target).[3] Tesi diffusa fra gli studiosi è che gli epiteti denigratori posseggano generalmente una controparte neutra, che esista cioè un termine non offensivo che sia il correlato del termine offensivo: la controparte neutra di "crucco" sarebbe "tedesco", quella di "negro" sarebbe "nero", quella di "frocio" sarebbe "omosessuale", quella di "terrone" "meridionale".

Anche rispetto a questo tipo di espressioni si ripresentano le due prospettive sulla relazione fra linguaggio e realtà sociale. Da un lato si può sostenere che è solo perché i fenomeni linguistici riflettono sessismo, razzismo e omofobia, che gli epiteti esprimono disprezzo, derisione e ostilità. Dall'altro, invece, si può affermare che gli epiteti non si limitano a riflettere, ma contribuiscono a produrre e rinforzare disprezzo, derisione e ostilità, che servono a naturalizzare o normalizzare gli atteggiamenti negativi, che costituiscono mezzi simbolici per stigmatizzare e de-umanizzare individui, gruppi, comportamenti, affetti, e per modificare la posizione di gruppi e individui all'interno della gerarchia sociale.

3. *Caratteri degli epiteti denigratori*

Gli studiosi hanno identificato alcuni tratti che caratterizzano il funzionamento degli epiteti denigratori rispetto ad altre espressioni del linguaggio: tali tratti

[1] In questo articolo è fondamentale la distinzione fra *uso* e *menzione*: indico i termini menzionati con le virgolette alte (e non con il corsivo o con le virgolette a sergente).

[2] Uso *comunicare* come espressione neutra fra *esprimere* (prospettiva semantica) e *veicolare* (prospettiva pragmatica).

[3] È cruciale sottolineare che gli epiteti denigratori sono espressioni che comunicano odio verso categorie, e verso individui in quanto membri di una certa categoria, a differenza dei peggiorativi (come "ladro" o "deficiente") che comunicano disprezzo, odio o derisione verso individui.

rappresentano altrettante condizioni di adeguatezza per ogni strategia proposta. Qui mi limito a riportare e integrare le condizioni di adeguatezza individuate fra gli altri da Christopher Hom (Hom 2008).

i) Innanzitutto gli enunciati come (1) che contengono espressioni offensive non sono difettivi, o privi di significato: si tratta di enunciati completi, perfettamente compresi da qualunque parlante competente.

ii) Gli epiteti denigratori hanno potenziale offensivo: si tratta di espressioni percepite in genere come più denigratorie e offensive rispetto ai peggiorativi.

iii) Il potenziale offensivo degli epiteti varia da espressione a espressione: alcune sono cioè percepite come più denigratorie di altre. "Nigger" è considerato dagli autori di lingua inglese come l'espressione più offensiva.[4]

iv) Il loro potenziale offensivo varia nel corso del tempo. In diacronia alcune espressioni (come "gay" o "Tory") cessano di essere percepite come denigratorie e, viceversa, altre cominciano a essere percepite come offensive.

v) Il loro potenziale offensivo è apparentemente indipendente dagli stati mentali del parlante. Chi usa un epiteto denigratorio esprime o veicola disprezzo per l'individuo e la categoria target, indipendentemente dal fatto che provi o meno disprezzo nei loro confronti. Allo stesso modo certe espressioni vengono percepite come più offensive di altre, indipendentemente dalle convinzioni di chi le usa.

vi) Il loro uso è circondato da *tabù*. La loro appropriatezza sembra essere confinata a occorrenze all'interno di citazioni, contesti fittizi (domande, negazioni, antecedenti di condizionali); per alcuni autori, tuttavia, il tabù si estende anche tali contesti.

vii) Per alcuni studiosi (come Hom) esistono contesti non citazionali non offensivi, i cosiddetti *contesti pedagogici*. Non sarebbero cioè offensivi gli usi all'interno di contesti in cui i contenuti razzisti di tali espressioni vengono esplicitati o messi in discussione – come in:

(2) Le istituzioni che trattano i neri come negri sono razziste;
(3) Antonio è un omosessuale, non un frocio;
(4) I razzisti credono che i neri siano negri.[5]

[4] Per un'opinione più sfumata si veda Jeshion (2011, ms.).

viii) È desiderabile offrire una spiegazione del comportamento degli epiteti denigratori non *ad hoc* e il più generale possibile, tale da estendersi anche ai termini di approvazione (come "benedetto" o "angelo") (si veda Predelli 2010).

ix) Il proferimento di epiteti mette gli astanti di fronte al rischio di essere considerati complici della denigrazione: in molte circostanze il silenzio di fronte agli usi offensivi di altri sembra trasformarsi in consenso e approvazione.

x) Gli epiteti denigratori possono essere usati in contesti riappropriativi: si tratta degli usi da parte dei membri del gruppo target generalmente considerati come non offensivi, ed anzi volti a esprimere senso di appartenenza e solidarietà. Ne sono esempio la riappropriazione del temine "nigger" da parte degli afroamericani, o quella dei termini "gay" e "queer" da parte della comunità omosessuale.

4. *Strategie di trattamento degli epiteti denigratori*

Sono state proposte varie classificazioni delle strategie di trattamento degli epiteti denigratori presenti in letteratura; qui mi servirò di una classificazione in tre prospettive – semantica, pragmatica e deflazionista.

a) Secondo la strategia semantica, il contenuto offensivo degli epiteti denigratori è parte del loro *significato* letterale – viene dunque espresso in ogni contesto di proferimento. In una formulazione estremamente semplificata, il significato di "frocio" può essere espresso con "omosessuale e disprezzabile in quanto omosessuale" (cfr. Hom 2008: 416). Questa strategia rende conto dell'intuizione secondo cui queste espressioni *dicono* cose offensive o denigratorie (cfr. Richard 2008: 3-4).

b) Secondo la strategia pragmatica, il contenuto offensivo di un epiteto denigratorio non viene espresso ma veicolato dall'*uso* che di tale espressione si fa in contesto.[6] Questa strategia rende conto dell'intuizione secondo cui

[5] Cfr. Hom 2008: 424, 429.

[6] L'etichetta *pragmatica* è qui usata in modo lasco, come etichetta di comodo per raggruppare le strategie secondo cui il contenuto offensivo di un epiteto denigratorio è parte di come l'epiteto viene usato. In particolare inserisco le strategie in termini di implicature convenzionali e di

esistono contesti in cui gli usi di epiteti non vengono percepiti come offensivi – come i contesti pedagogici e i contesti riappropriativi. I trattamenti più interessanti proposti in ambito pragmatico sono in termini di tono, presupposizioni e implicature convenzionali.

c) Secondo la prospettiva deflazionista, gli epiteti denigratori sarebbero semplicemente parole *proibite*, non in virtù del contenuto che esprimono o veicolano, ma in virtù di una sorta di decreto emesso nei loro confronti da individui, gruppi, autorità o istituzioni rilevanti (in genere legati al gruppo oggetto dell'offesa).[7] Questa strategia rende conto dell'intuizione secondo cui l'uso di tali espressioni è circondato da tabù – persino all'interno di citazioni, contesti fittizi, domande, negazioni, antecedenti di condizionali.

5. *La strategia in termini di atti linguistici (SAL)*

Le tre strategie (semantica, pragmatica e deflazionista) cui ho fatto cenno hanno difficoltà note: ognuna rende conto di alcune intuizioni, ma nessuna sembra completamente soddisfacente.[8] Di conseguenza, può essere utile esaminare con attenzione una teoria alternativa, appartenente alla famiglia delle strategie pragmatiche: la strategia in termini di atti linguistici (SAL), proposta recentemente da Rae Langton (Langton 2012; Langton, Haslanger e Anderson 2012).

Riprendendo sostanzialmente il quadro austiniano, Langton si concentra non su ciò che gli epiteti denigratori *dicono*, ma su quello che i parlanti *fanno*. L'aspetto denigratorio di un epiteto non farebbe parte del contenuto espresso dagli enunciati in cui l'epiteto compare: gli epiteti sono espressioni usate per fare cose, per compiere particolari atti linguistici. Come è noto, Austin enfatizza la dimensione performativa, di azione, che permea ogni nostro proferimento: con uno slogan diventato famoso, ogni dire è anche un fare. È infatti possibile, a proposito di qualunque enunciato, come

(5) Resta qui,

presupposizioni all'interno della prospettiva pragmatica, anche se, come è noto, la questione dello loro status semantico o pragmatico è assai controversa.

[7] "una volta che gli individui rilevanti dichiarano che una parola è un epiteto denigratorio, essa lo diventa" (Anderson e Lepore 2013: 39).

[8] Per una rassegna delle difficoltà delle strategie semantica, pragmatica e deflazionista si vedano rispettivamente Anderson e Lepore 2013, Hom 2008 e Bianchi 2014.

tracciare una distinzione sistematica fra atti locutorio, illocutorio e perlocutorio. L'atto *locutorio* corrisponde al fatto di dire qualcosa, al proferimento di un'espressione ben formata sintatticamente e dotata di significato (senso e riferimento). L'atto *illocutorio* corrisponde all'azione che viene effettivamente compiuta, alla forza illocutoria che un enunciato come (5) può di volta in volta assumere: ordine, supplica, invito, sfida, e così via. Nel quadro teorico austiniano, infatti, un parlante, proferendo un enunciato, è in grado di porre in essere fatti nuovi, imporre o contrarre obblighi, legittimare credenze e comportamenti, stabilire nuove convenzioni e modificare la realtà sociale: "L'atto illocutorio 'entra in vigore' in certi modi, diversi dal produrre delle conseguenze nel senso di provocare degli stati di cose nel modo 'normale', cioè cambiamenti nel corso naturale degli eventi" (Austin 1975/1987: 87). L'atto *perlocutorio* corrisponde infine agli effetti ottenuti dall'atto illocutorio, alle conseguenze, intenzionali o meno, su sentimenti, pensieri o azioni dei partecipanti.[9]

Seguendo Catharine MacKinnon (1987), Langton identifica un particolare tipo di atto illocutorio: l'*atto di subordinare*. Un enunciato come

(6) I neri non possono votare

proferito in Sud Africa ai tempi dell'apartheid per promulgare una norma che rinforzi la discriminazione razziale, può essere concepito come un atto illocutorio di subordinazione: se proferito in circostanze particolari pone in essere un fatto nuovo, e fa sì che i neri siano privati del diritto di voto. Lo stesso vale per un cartello posto all'entrata di un ristorante, come

(7) Solo bianchi.[10]

Secondo MacKinnon e Langton, il cartello vale come atto illocutorio, che classifica i neri come inferiori, li priva di importanti diritti, li denigra e legittima comportamenti discriminatori – quindi *subordina* i neri: "it orders blacks away, welcomes whites, permits whites to act in a discriminatory way towards blacks. It subordinates blacks" (Langton 1993/2009: 35).

Come è noto, Langton aveva già utilizzato la teoria degli atti linguistici di Austin come quadro di riferimento per difendere la controversa tesi di MacKinnon secondo cui la pornografia *subordina* le donne perché viola il loro

[9] Austin ritiene che si possa essere autorizzati a dire che il parlante, col dire ciò che ha detto, ha compiuto un altro tipo di *atto* (convincere, offendere, far fare qualcosa a qualcuno) dal momento che tali effetti possono essere considerati come qualcosa posto in essere dal parlante (cfr. Sbisà 2005).

[10] MacKinnon 1987: 202.

diritto all'eguaglianza, e le *riduce al silenzio* perché viola il loro diritto alla libertà d'espressione (si veda MacKinnon 1987). Secondo Langton le opere pornografiche possono essere concepite come *atti linguistici* di subordinazione e di riduzione al silenzio (cfr. Langton 1993; Hornsby e Langton 1998; West 2003). Più in particolare tali opere possono essere concepite come atti linguistici in due sensi distinti:

- come atti perlocutori che *causano* subordinazione, e producono cambiamenti di credenze e comportamenti, inclusi comportamenti di discriminazione, oppressione e violenza;
- come atti illocutori che possono essi stessi subordinare le donne, *costituire* una legittimazione di credenze e comportamenti di discriminazione, un rinforzo dell'oppressione e un incitamento alla violenza.

La strategia di Langton mira ora a estendere le tesi sulla pornografia all'*hate speech* in generale. Gli atti compiuti con gli epiteti denigratori possono infatti essere concepiti come atti linguistici in due sensi distinti:

- come atti perlocutori che *causano* discriminazione, e producono cambiamenti di credenze e comportamenti, inclusi comportamenti di oppressione e violenza;
- come atti illocutori che *costituiscono* in se stessi forme di discriminazione razziale o di genere, legittimano credenze e comportamenti di discriminazione, rafforzano l'oppressione e incitano alla violenza.

Con le parole di Langton, "Austin's distinction between illocutionary and perlocutionary acts offers a way to distinguish speech that *constitutes* racial oppression, and speech that *causes* racial oppression" (Langton, Haslanger e Anderson 2012: 758).[11]

In riferimento alla tesi intesa in senso costitutivo, Langton individua tre classi di illocuzioni che i parlanti possono compiere usando epiteti denigratori: gli atti illocutori di a. aggressione, b. propaganda e c. subordinazione.

a. L'atto linguistico di colpire o attaccare un individuo e un gruppo – come *perseguitare* o *umiliare* – atto compiuto in modo caratteristico negli usi degli epiteti alla seconda persona, come in

(8) Negro!

o

[11] Gli autori riconoscono che un approccio simile è già presente in Richard 2008 (un sostenitore dell'espressivismo), p. 1: "what makes a word a slur is that it is used to do certain things, that it has… a certain illocutionary potential".

(9) Frocio!

Usando un epiteto, un parlante può attaccare direttamente il proprio target, sminuirlo e degradarlo. Come afferma Richard 2008, gli epiteti vengono usati come "armi di violenza verbale": qui il focus è sulle vittime degli atti di persecuzione. Proferendo (1), un parlante non sta semplicemente asserendo qualcosa, ma compiendo un atto illocutorio di persecuzione, umiliazione e minaccia, un atto rivolto a un individuo e a tutto il gruppo target.

b. L'atto linguistico di propagandare, come *promuovere* o *incitare* alla discriminazione, all'odio e alla violenza: qui il focus è su spettatori e astanti, quelli che Langton chiama "prospective haters" (Langton, Haslanger e Anderson 2012: 758). Il proferimento di (1) da parte di un parlante può essere concepito come un atto di propaganda, un atto che incita e promuove l'odio, il razzismo o l'omofobia.[12]

c. Atti linguistici di subordinare e istituire sistemi di oppressione: gli epiteti denigratori sono usati per *classificare* individui come inferiori, *legittimare* la discriminazione etnica, religiosa o di genere, *privare* le minoranze di poteri e diritti.

6. *Obiezioni a SAL*

Non è facile dare una valutazione rigorosa della proposta di Langton, che allo stato attuale è poco più che un abbozzo. In questa sezione tento di ricostruire una strategia completa e coerente sviluppando e approfondendo certe osservazioni di Langton, criticandone altre e proponendo delle alternative.

1. Secondo SAL, proferendo enunciati che contengono epiteti denigratori un parlante può compiere una varietà di atti illocutori: aggressione, propaganda e subordinazione. Langton sta dicendo che la *sola* presenza di un epiteto rende (1), per fare un esempio, un atto di propaganda? L'epiteto sarebbe in altri termini una sorta di indicatore di forza illocutoria,[13] come la presenza di un performativo esplicito o di un particolare modo verbale.

Langton non suggerisce esplicitamente questa tesi, che però ben si inserirebbe nel quadro convenzionalista di Austin. Con "atto illocutorio", infatti,

[12] "Promuovere" può essere compreso in senso perlocutorio, causale, o in senso illocutorio, costitutivo: si veda Langton 2012: 130: "'promote' is a verb that straddles both sides of Austin's distinction".

[13] Un IFID, *illocutionary force indicating device* (cfr. Searle 1969/1976).

Austin intende gli aspetti *convenzionali* di un atto linguistico: la sua idea è che per ogni atto linguistico esista una convenzione che fa sì che quell'atto possa essere compiuto, sempre che altre condizioni siano soddisfatte. Si tratta di quella procedura convenzionale accettata, che ha effetti convenzionali e include l'atto di pronunciare determinate parole da persone particolari in circostanze specifiche – procedura che Austin chiama *condizione A.1*. Sono *non convenzionali*, invece, le conseguenze perlocutorie dei nostri atti illocutori, in quanto non sempre prevedibili o controllabili, e legate alle specifiche circostanze in cui l'atto viene compiuto. Se dunque la procedura convenzionale esiste ed è compiuta in accordo con ulteriori condizioni, l'atto è compiuto con successo (Austin 1975/1987: 17). Nel quadro austiniano gli atti illocutori sono compiuti, fra le altre cose, con l'ausilio di strumenti convenzionali (come le convenzioni linguistiche): gli epiteti denigratori possono essere così concepiti come *dispositivi convenzionali* che permettono di compiere atti linguistici di persecuzione, propaganda e subordinazione.[14]

2. Non è chiaro se *aggressione* e *propaganda* siano due atti linguistici distinti, o il medesimo atto in quanto recepito da – o indirizzato verso – due diversi destinatari:

(a.) il gruppo e l'individuo target;
(b.) gli ascoltatori (i cosiddetti "prospective haters").

Langton sembra consapevole di questa possibilità, ma si concentra solo sugli atti di propaganda usati come atti di aggressione: "The distinction here [between assault and propaganda] is a context-sensitive one. Propaganda aimed at turning its hearers into racists could also be used as an attack on an individual" (Langton 2012: 131). Ritengo che in questo contesto il caso simmetrico sia egualmente interessante: gli atti di aggressione possono essere concepiti come atti di propaganda. Nel proferire (8) o (9), il parlante non sta semplicemente attaccando un individuo e tutti gli omosessuali, sta anche promuovendo l'omofobia e la discriminazione: (8) *costituisce* un incitamento all'odio, indirizzato agli ascoltatori (anche casuali) del proferimento.

3. Langton chiarisce quali tipi di atti linguistici sono gli atti di subordinazione (c.), ma è molto meno esplicita rispetto agli atti di persecuzione (a.) e di

[14] C'è una obiezione possibile: si ritiene generalmente che qualunque espressione che serva da IFID non debba avere contenuto semantico (Stenius 1967: 258-259). Tuttavia, Green 2000, nel rendere conto del comportamento di una varietà di espressioni parentetiche, sostiene la tesi secondo la quale una parte del discorso può contemporaneamente avere contenuto semantico e indicare la forza illocutoria.

propaganda (b.). Usando la tassonomia austiniana, Langton classifica infatti nella classe dei verdettivi o degli esercitivi gli atti linguistici di subordinazione di carattere più istituzionale (c.), che presuppongono che il parlante abbia diritti o poteri, o che si trovi in posizione tale da avere qualche tipo di autorità o influenza. Più nel dettaglio, la classe dei *verdettivi* comprende gli atti di giudizio o di valutazione, ufficiali o non ufficiali, basati su prove o ragioni e riguardanti valori o fatti (Austin cita gli atti di giudicare, calcolare, stimare, valutare). La classe degli *esercitivi* raccoglie invece gli atti che comportano l'esercizio di poteri, diritti o influenza nel prendere decisioni (atti di nominare, licenziare, ordinare, comandare, concedere, rinunciare, avvertire); essi consistono nel dare sostegno o prendere una decisione a favore o contro un certo corso d'azione.

Secondo Langton, gli epiteti denigratori vengono usati

- per classificare gli individui in quanto inferiori (verdettivo: "un giudizio secondo cui [qualcosa] è così" (Austin 1975/1987: 113));[15]
- per legittimare l'oppressione razziale o religiosa, e la discriminazione di genere, e per privare le minoranze di poteri e diritti (esercitivo: "una decisione che qualcosa deve essere così" (Austin 1975/1987: 113)).

Il mio suggerimento è quello di classificare anche gli atti di aggressione e di propaganda nei medesimi termini:

- l'atto linguistico di *colpire* o *aggredire* (a.) può essere classificato come verdettivo, "un giudizio secondo cui [qualcosa] è così". In altre parole, compiere un atto linguistico di aggressione può essere concepito come il fatto di assegnare a un fatto naturale o sociale (essere nero, essere omosessuale, essere donna, essere ebreo) uno status istituzionale di tipo gerarchico (essere inferiore);
- l'atto linguistico di *propagandare* (b.) può essere classificato come esercitivo, "una decisione che qualcosa deve essere così". In altre parole, compiere un atto linguistico di propaganda può essere concepito come il fatto di creare (o rinforzare) certi fatti istituzionali (la subordinazione dei neri, delle donne, degli omosessuali), di legittimare certe pratiche e certi comportamenti.

4. Langton afferma che il linguaggio d'odio (*hate speech*) è "tipicamente anche un'illocuzione più comune": "*asserisce* che c'è una cospirazione degli ebrei… *ordina* ai neri di stare alla larga" (Langton, Haslanger e Anderson 2012: 758). Langton sembra estendere questa tesi anche ai proferimenti che contengono

[15] Mentre Austin distingue fra *Espositivi* (atti che chiariscono ragioni, argomenti o comunicazioni) come descrivere, classificare, identificare, chiamare, e *Verdettivi* come diagnosticare e descrivere (si noti che descrivere compare in due categorie diverse), Searle ammette solo una classe di "assertive illocutionary verbs" (Searle 1979: 25). Cfr. Berdini e Bianchi 2013, Sbisà 2001 e 2013.

epiteti denigratori e sostenere che il parlante, *nell'asserire* (1), compie altresì un atto di subordinazione. Non si tratta di un fenomeno insolito: ad esempio usiamo asserzioni come

(10) Verrò alla tua festa

per compiere atti di promettere. Si potrebbe obiettare che, in questo modo, gli atti di subordinazione devono essere concepiti come atti linguistici indiretti. A mio parere SAL non è impegnata a tale conclusione: come osserva Kissine a proposito di (10) "the fact that an utterance corresponds to the performance of two speech acts does not necessarily imply that one of them is indirect. Arguably, a speech act is indirect only if its content is distinct from that of the corresponding direct speech act". (Kissine 2013: 177)

5. Un'obiezione di peso riguarda gli atti linguistici di subordinazione, atti di tipo verdettivo o esercitivo che presuppongono che il parlante abbia diritti o poteri, o che si trovi in posizione tale da avere qualche tipo di autorità o influenza (c.). Per semplicità mi concentrerò sugli esercitivi.[16]

Gli atti esercitivi sono illocuzioni che accordano diritti e privilegi a certi individui, e privano di diritti e privilegi altri individui, fissando in sostanza ciò che è consentito in un certo dominio. Tali atti istituiscono condizioni di ammissibilità che *subordinano* gli appartenenti al gruppo target in quanto

i) li classificano come inferiori;
ii) legittimano comportamenti discriminatori;
iii) li privano ingiustamente di importanti diritti e poteri.

Come accennato, secondo Austin esercitivi e verdettivi presuppongono che il parlante abbia un certo tipo di autorità o influenza (sono "authoritative speech acts"). In altre parole, l'autorità del parlante è una *condizione di felicità* cruciale degli atti linguistici di subordinazione. Nella maggioranza dei casi di aggressione e di propaganda, invece, chi usa epiteti non possiede un'autorità formale di qualche tipo: (1) può essere proferito in una conversazione qualsiasi da un parlante qualsiasi.

Ricalcando un dibattito analogo sulla pornografia, Langton risponde a questa obiezione basandosi sul modello degli esercitivi conversazionali di McGowan.[17] Secondo McGowan, qualunque mossa conversazionale fa appello a regole di

[16] McGowan (2003) argomenta a favore di una riduzione dei verdettivi a esercitivi.

[17] In realtà gli esercitivi austiniani hanno numerosi tratti che non si adattano alla tesi di Langton (si veda McGowan 2003: 164-169).

accomodamento nel senso di Lewis (1979), e pertanto cambia i limiti di ciò che è permesso in quella conversazione: in questo senso ogni mossa comunicativa è un esercitivo conversazionale. Un proferimento di

(11) La Francia è esagonale,

per esempio, se non contrastato dai destinatari, abbassa gli standard di precisione della conversazione, e autorizza i partecipanti alla conversazione ad asserire

(12) L'Italia ha la forma di uno stivale.

In questo quadro, anche un proferimento di (1) cambia ciò che è consentito in quella conversazione: legittima gli astanti a utilizzare epiteti per riferirsi al gruppo target, avalla credenze razziste o omofobe, autorizza comportamenti discriminatori.

È evidente che la questione dell'autorità è meno pressante nel caso degli esercitivi conversazionali. In generale, l'autorità che il parlante deve possedere per poter compiere felicemente un esercitivo è limitata al dominio pertinente: ogni partecipante (legittimo e competente) a uno scambio conversazionale possiede autorità sulla conversazione a cui sta contribuendo.[18] La soluzione di McGowan è interessante ma ha a mio parere alcune conseguenze indesiderate. Vediamone tre.

- In primo luogo McGowan sostiene esplicitamente che ogni mossa conversazionale sia, in qualche senso, esercitiva. Benché McGowan neghi che questo abbia la conseguenza banalizzare la forza esercitiva, l'affermazione sembra destinata a indebolire la tesi di Langton di un discorso che ha il potere di subordinare.
- In secondo luogo, gli esercitivi conversazionali sembrano istituire condizioni di ammissibilità facilmente *reversibili*, o revocabili.
- Questa osservazione si lega al terzo punto: qualunque partecipante allo scambio conversazionale sembra poter cambiare le condizioni di ammissibilità allo stesso titolo di chiunque altro.[19] Due caratteri che non vorremmo ascrivere agli atti linguistici di subordinazione, che non ci sembrano né facilmente reversibili, né tantomeno revocabili da un qualunque partecipante, dal momento che gli appartenenti al gruppo target sono spesso in posizione sociale subordinata.

[18] "It is clear that a competent contributor to a conversation is an authority over the conversation that he or she is creating" (McGowan 2003: 180).

[19] "seems just as able to change the permissibility facts of the conversation as any other participant" (McGowan 2003: 187).

Ishani Maitra propone una soluzione alternativa, presa in considerazione dalla stessa Langton (Maitra 2012; cfr. Langton 2014): ci sono casi in cui i parlanti possono giungere ad acquisire un tipo di autorità pratica (*de facto*) pur non avendo alcuna autorità formale (*de jure*) – sia essa data dal ruolo sociale, o autorizzata da qualcuno in posizione di autorità. Maitra fa l'esempio del gruppo di amici che non riesce ad accordarsi per organizzare una gita, e in cui un componente del gruppo senza alcuna autorità formale comincia a comportarsi come se la possedesse, e a distribuire compiti e scadenze. Altro esempio è quello di un incidente, in cui uno dei conducenti coinvolti comincia a regolare il traffico, e viene assecondato dagli altri conducenti. In questi due esempi i parlanti acquisiscono autorità perché *legittimati* dagli astanti – anche solo implicitamente, semplicemente perché gli astanti si astengono dal mettere in discussione l'autorità dei parlanti e le loro decisioni. È importante notare che tale legittimazione non richiede in alcun modo che gli astanti siano d'accordo con i parlanti: si tratta di una sorta di autorizzazione come risultato di un'omissione.

6. Un ultimo punto. Apparentemente non è necessaria una particolare autorità per compiere con successo gli atti linguistici di perseguitare (a.), promuovere la diseguaglianza razziale o di genere (b.) e legittimare i comportamenti discriminatori (c.). Langton non specifica quando gli atti di persecuzione, propaganda e subordinazione sono *infelici* (se mai lo sono). Più in generale, Langton ci deve una analisi delle condizioni di felicità degli atti di subordinazione.

7. *Rivisitazione dei caratteri degli epiteti denigratori*

Nel par. 3 abbiamo presentato alcuni tratti che caratterizzano il funzionamento degli epiteti denigratori rispetto ad altre espressioni del linguaggio: come accennato tali tratti devono costituire altrettante condizioni di adeguatezza per ogni strategia proposta. In questo paragrafo esaminerò brevemente se SAL soddisfa o meno le condizioni di adeguatezza individuate sopra.

i) Gli enunciati che contengono espressioni offensive sono enunciati completi, perfettamente compresi da qualunque parlante competente. Non necessariamente "felici", come invece afferma Hom (2008: 427): la loro felicità non può essere presupposta, ma deve essere il risultato di un'argomentazione. Come già notato nel § 6, in una formulazione completa, SAL dovrebbe specificare le condizioni di felicità degli atti di subordinazione.

ii) Gli epiteti denigratori hanno potenziale offensivo. Dal punto di vista di SAL, usare un epiteto è più offensivo rispetto a un peggiorativo come "stupido".

Infatti, proferendo enunciati contenenti epiteti denigratori, un parlante può compiere una varietà di atti linguistici: perseguitare (a.), promuovere la diseguaglianza razziale o di genere (b.) e legittimare comportamenti discriminatori (c.). In questo modo SAL rende conto non solo dell'effetto che gli epiteti hanno sul gruppo target (gli atti di attacco e persecuzione) ma anche su chi viene esposto a epiteti denigratori (gli atti di propaganda).

Studi empirici mostrano infatti che l'uso di insulti razzisti ed epiteti denigratori causa negli individui oggetto della denigrazione danni fisici e psicologici, alcuni immediati (paura, ansia), altri a lungo termine (disordini legati a stress post-traumatico, ipertensione, incubi, psicosi e suicidio) (cfr. Delgado 1993). Mari Matsuda (1993) mostra inoltre che fra questi danni si deve annoverare anche un'amplificazione della distanza fra gruppo target e gruppo dominante, anche per quanto riguarda i componenti non razzisti, non omofobi e non misogini di quest'ultimo, e questo in due sensi: da un lato di fronte a episodi di discriminazione e denigrazione i componenti del gruppo dominante (compresi coloro che si oppongono al discorso razzista) provano sollievo nel constatare di non esserne oggetto; dall'altro nei componenti del gruppo target si rinforza il sospetto e l'ostilità nei confronti del gruppo dominante. Altri studi mostrano come le etichette denigratorie abbiano un forte impatto anche su coloro che ne sono spettatori, e non solo sui destinatari: questi termini spingerebbero infatti a una valutazione negativa del gruppo target (Greenberg e Pyszczynski 1985; Kirkland, Greenberg e Pyszczynski 1987). In modo ancora più interessante, Fasoli e collaboratori mostrano come essere esposti a epiteti denigratori non solo influenza la percezione del gruppo target, percepito come meno umano, ma anche provoca cambiamenti nella percezione di sé: essere esposti a epiteti omofobi rivolti ad altri porta i maschi eterosessuali a enfatizzare la propria identità sessuale e a distanziarsi da persone omosessuali (Fasoli, Carnaghi e Paladino 2012). In questo senso gli epiteti devono essere concepiti non solo come sintomo dell'omofobia ma anche come *rinforzo* dell'omofobia.

iii) Il loro potenziale offensivo è variabile. Alcune espressioni sono percepite come più denigratorie di altre: la forza denigratoria varia a seconda del potere del sistema discriminatorio che gli atti di subordinazione contribuiscono a istituire e rinforzare. È una tesi cruciale di SAL che gli epiteti costituiscano solo uno fra gli elementi di un sistema di subordinazione più ampio.

iv) Il loro potenziale offensivo varia nel corso del tempo. Gli epiteti sono strumenti usati per istituire e rinforzare complessi sistemi di oppressione: questi stessi sistemi possono evolvere nel tempo, portando a cambiamenti nella forza denigratoria degli atti di subordinazione associati ad essi.

v) Il loro potenziale offensivo è apparentemente indipendente dagli stati mentali del parlante. Secondo SAL, usando un epiteto denigratorio, un parlante compie un atto di subordinazione verso un individuo e una categoria target, indipendentemente dalle proprie credenze o intenzioni. Abbiamo visto che in un quadro austiniano gli atti illocutori sono compiuti, fra le altre cose, grazie a dispositivi convenzionali o convenzioni linguistiche. Più in particolare, gli epiteti possono essere concepiti come strumenti convenzionali che permettono di compiere atti di persecuzione o propaganda, indipendentemente da credenze, atteggiamenti o intenzioni dei singoli parlanti.

vi) L'uso di tali espressioni è circondato da tabù. Dal momento che gli epiteti possono essere concepiti come strumenti convenzionali che permettono di compiere atti di persecuzione o propaganda, ci sono rigidi limiti sociali al loro utilizzo. La loro appropriatezza è confinata a occorrenze all'interno di citazioni, contesti fittizi e contesti di riappropriazione.

vii) Esistono contesti non citazionali non offensivi, i contesti pedagogici. Si è detto che SAL si concentra non su ciò che gli epiteti denigratori dicono, ma su quello che fanno. Nei contesti pedagogici il parlante non sta compiendo atti di subordinazione ma atti linguistici completamente differenti: *sollevare obiezioni* al discorso discriminatorio, *mettere in evidenza* il potenziale offensivo degli epiteti, *denunciare* i contenuti razzisti, omofobi o misogini presupposti o veicolati dagli usi ordinari degli epiteti. Naturalmente SAL deve specificare in modo dettagliato in che modo un dispositivo convenzionale per compiere atti di subordinazione possa essere utilizzato per usi non denigratori.

viii) È desiderabile offrire una spiegazione del comportamento degli epiteti denigratori il più generale possibile, tale da estendersi anche ai termini di approvazione. Più di quanto proposto da strategie alternative, SAL disegna un quadro generale per il linguaggio d'odio: gli enunciati contenenti epiteti denigratori possono essere usati per classificare individui come inferiori, per legittimare i comportamenti discriminatori, per privare le minoranze di poteri e diritti. SAL fornisce inoltre una spiegazione soddisfacente per i termini di approvazione: si tratta di dispositivi convenzionali per compiere atti di approvazione, lode, encomio.

ix) Il proferimento di epiteti mette gli astanti di fronte al rischio di essere considerati complici della denigrazione. Si è detto che secondo McGowan, qualunque mossa conversazionale cambia i limiti di ciò che è permesso in quella conversazione. In questo quadro, anche un proferimento di (1) cambia ciò che è consentito in quella conversazione: legittima gli astanti a utilizzare epiteti per riferirsi al gruppo target, avalla credenze razziste o omofobe, autorizza

comportamenti discriminatori. È la ragione per cui è importante che gli astanti non restino in silenzio, ma reagiscano e replichino all'uso di un epiteto: in caso contrario l'uso dell'epiteto modifica ciò che è permesso in quella conversazione, e gli astanti divengono complici dell'offesa.

Allo stesso modo per Maitra se gli astanti non mettono in discussione certi atti compiuti da altri, li legittimano, e conferiscono autorità a chi li compie. Come visto, tale legittimazione non richiede in alcun modo che gli spettatori siano d'accordo con chi compie l'atto di subordinazione – ma si configura come una sorta di autorizzazione come risultato di un'omissione.

x) Gli epiteti denigratori possono essere usati in contesti riappropriativi: ho difeso altrove un resoconto degli usi appropriativi in termini ecoici, compatibile con le strategie in termini di contenuto (stretto o ampio) e dunque anche con un approccio pragmatico come SAL (si veda Bianchi 2014). Alternativamente SAL potrebbe adottare una strategia in termini di *pretence*, secondo la quale, proferendo (1), un membro del gruppo target non starebbe compiendo un atto di subordinazione ma *facendo finta* di compiere un atto di subordinazione: in questo caso il parlante si aspetta che tale atteggiamento di *pretence* venga riconosciuto dal destinatario, e venga colto l'atteggiamento critico e dissociativo.

8. *Conclusione*

Il mio contributo aveva lo scopo di esaminare criticamente la strategia di trattamento degli epiteti denigratori in termini di atti linguistici, proposta recentemente da Rae Langton. Come mostrato, non è facile dare una valutazione rigorosa della strategia di Langton, per almeno due motivi: la proposta è poco più che un abbozzo, e si lega intimamente alle tesi generali di Langton su *hate speech* e pornografia, ereditandone pregi e difetti. Il mio obiettivo è stato innanzitutto quello di ricostruire una strategia completa e coerente a partire dalle osservazioni di Langton; in secondo luogo quello di sollevare obiezioni e fornire risposte parziali al quadro teorico delineato. La teoria degli epiteti denigratori in termini di atti linguistici necessita di una formulazione più chiara e di ulteriore elaborazione, ma fornisce a mio parere interessanti soluzioni ad alcuni dei problemi sollevati dagli epiteti. In particolare, essa delinea un quadro in grado di spiegare in che modo gli epiteti contribuiscano a legittimare l'ostilità e il disprezzo nei confronti del gruppo target, e secondo quali modalità il loro uso normalizza o "naturalizza" gli atteggiamenti e i comportamenti discriminatori. Inoltre la teoria offre una spiegazione soddisfacente del fenomeno della

complicità, delle ragioni per cui il silenzio di fronte agli usi offensivi di altri possa essere percepito come consenso e approvazione, e sia in grado di trasformare noi in corresponsabili degli usi denigratori.[20]

Riferimenti bibliografici

ANDERSON, L. E LEPORE, E.
2013 «Slurring words», *Nous* 20, 25-48.

AUSTIN, J.L.
1975 *How to do Things with Words*, a cura di J. O. Urmson e M. Sbisà, Oxford University Press, Oxford, 2nd edition; tr. di C. Villata (1987), *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova.

BERDINI, F. E BIANCHI, C.
2013 «John L. Austin», IEP – Internet Encyclopedia of Philosophy (URL: http://www.iep.utm.edu/austin).

BIANCHI, C.
2013 «Slurs: un'introduzione», *E/C* 17, 41-46.
2014 «Slurs and Appropriation: An Echoic Account», *Journal of Pragmatics* 66, 35-44.

CROOM, A.
2011 «Slurs», *Language Sciences* 33, 343-58.

DELGADO, R.
1993 «Words that Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets and Name Calling», in M. Matsuda, C.R. Lawrence III, R. Delgado e K, Williams Crenshaw, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Westview Press, Boulder, CO.

DUMMETT, M.
1973 *Frege's Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford.

FASOLI, F., CARNAGHI, A. E PALADINO. M.P.
2012 «Gli effetti delle etichette denigratorie sugli spettatori: Il caso degli epiteti omofobi», *Sistemi Intelligenti* 24(2), 291-302.

GREEN, M.
2000 «Illocutionary Force and Semantic Content», *Linguistics and Philosophy* 23, 435-473.

[20] Desidero ringraziare tutti i partecipanti al Workshop *Comunicazione, verità e valori: prospettive pragmatiche e pragmatiste*, tenutosi presso l'Università di Trieste il 13 novembre 2014. Ringrazio in modo particolare gli organizzatori, Paolo Labinaz, Fulvio Longato, Riccardo Martinelli e Marina Sbisà.

GREENBERG, J. E PYSZCZYNSKI, T.
1985 «The effect of an overheard ethnic slur on evaluations of the target: How to spread a social disease», *Journal of Experimental Social Psychology* 21, 61-72.

HOM, C.
2008 «The semantics of racial epithets», *Journal of Philosophy* 105, 416-40.

HORNSBY, J.
2001 «Meaning and uselessness: how to think about derogatory words», in P. French e H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* XXV, 128-41.

HORNSBY, J. AND LANGTON, R.
1998 «Free Speech and Illocution», *Journal of Legal Theory* 4, 21-37.

JESHION, R.
2011 «Dehumanizing Slurs». Presented at the *2011 Society for Exact Philosophy meeting*, Winnipeg, Manitoba (ms.).

KAPLAN, D.
1999 «The Meaning of ouch and oops: explorations in the theory of meaning as use», ms., UCLA.

KENNEDY, R.
2003 *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word*, Vintage, New York.

KIRKLAND, S.L., GREENBERG, J. E PYSZCZYNSKI, T.
1987 «Further evidence of the deleterious effects of overheard derogatory ethnic labels: Derogation beyond the target», *Personality and Social Psychology Bulletin* 13, 216-227.

KISSINE, M.
2013 «Speech act classifications», in M. Sbisà e K. Turner (eds.), *Pragmatics of Speech Actions, Handbooks of Pragmatics, Vol. 2*, Mouton de Gruyter, Berlin, 173-201.

LANGTON, R.
1993 «Speech Acts and Unspeakable Acts», *Philosophy and Public Affairs* 22, 293-330; ristampato in R. Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, Oxford 2009, 25-63.
2012 «Beyond Belief: Pragmatics in Hate Speech and Pornography», in I. Maitra e M.K. McGowan (eds.), *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*, Oxford University Press, Oxford, 72-93.
2014 «The Authority of Hate Speech», draft for *Analytic Legal Philosophy Conference*, Oxford, May 2014, ms.

LANGTON, R., HASLANGER, S. E ANDERSON, L.
2012 «Language and Race», in G. Russell e D. Graff Fara (eds.) *Routledge Companion to the Philosophy of Language*, Routledge, London, 753-767.

LANGTON, R. E WEST C.
1999 «Scorekeeping in a Pornographic Language Game», *Australasian Journal of Philosophy* 77(3), 303-319; ristampato in R. Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, Oxford 2009, 173-195.

MACKINNON, C.
1987 *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

MAITRA, I.
2012 «Subordinating Speech», in I. Maitra e M.K. McGowan (eds.), *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*, Oxford University Press, Oxford, 94-120.

MATSUDA, M.
1993 «Public Response to Racist Speech», in M. Matsuda, C.R. Lawrence III, R. Delgado e K, Williams Crenshaw, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Westview Press, Boulder, CO.

MCGOWAN, M.K.
2003 «Conversational Exercitives and the Force of Pornography», *Philosophy and Public Affairs* 31, 155-189.
2004 «Conversational Exercitives: Something Else We Do With Our Words», *Linguistics and Philosophy* 27, 93-111.

POTTS, C.
2007 «The centrality of expressive indexes. Reply to commentaries», *Theoretical Linguistics* 33(2), 255-68.
2012 «The pragmatics of conventional implicature and expressive content», in C. Maienborn, K. von Heusinger e P. Portner (eds.), *Semantics: An International Handbook of Natural Language Meaning Volume 3*, Mouton de Gruyter, Berlin, 2516-2536.

PREDELLI, S.
2010 «From the expressive to the derogatory: on the semantic role for non-truth-conditional meaning», in S.A. Sawier (ed.), *New Waves in Philosophy of Language*, Palgrave-MacMillan, New York, 164-185.

RICHARD, M.
2008 *When Truth Gives Out*, Oxford University Press, Oxford.

SBISÀ, M.
2001 «Illocutionary Force and Degrees of Strength in Language Use», *Journal of Pragmatics* 33, 1791-1814.
2005 «Teoria degli atti linguistici», ms.
2013 «Locution, Illocution, Perlocution», in M. Sbisà e K. Turner (eds.), *Pragmatics of Speech Actions, Handbooks of Pragmatics, Vol. 2*, Mouton de Gruyter, Berlin, 25-75.

SEARLE, J.
1969 *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. di G.R. Cardona (1976), *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino.
1979 *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.

STENIUS, E.
1967 «Mood and Language-Game», *Synthese* 17, 254–274.

WALTON, K.
1990 *Mimesis as Make-believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

WEST C.
2003 «The free speech argument against pornography», *Canadian Journal of Philosophy* 33(3), 391-422.

WILLIAMSON, T.
2009 «Reference, inference, and the semantics of pejoratives», in J. Almog e P. Leonardi (eds.), *The Philosophy of David Kaplan*, Oxford University Press, New York, 137-185.

REALITY IN PRACTICE

Rosa M. Calcaterra
Università degli Studi di Roma Tre
rosamaria.calcaterra@uniroma3.it

Abstract: The continuities as well as the differences between Wittgenstein's late work and pragmatism received a number of readings, and it is relevant to consider that, while the Austrian philosopher concentrates his analysis on language, classical pragmatists have experience as a key element of their conceptual toolkit. Yet, it is worth acknowledging that the opposition between experience and language appears flimsy when one pays attention to the classical pragmatists' treatment of the notion of experience, according to which no experience can be outlined a part from the linguistic/semiotic tools that constitute human abilities and performances. Reminding that for pragmatist philosophers "language is the tool of the tools"- as Dewey asserts – allows one to appreciate the 'family resemblance' between Wittgenstein's, Peirce's and James' respective attempts to overcome the realist-antirealist opposition. First of all, it will be possible to point out the 'therapeutic' feature of their philosophy as the cornerstone of their common intent to show that our assertions about reality are embedded in the inter-actions of human communities.

Keywords: Wittgenstein, Peirce, James, reality, pragmatic antiscepticism.

The phenomenon of "de-realization" is one of the most disturbing mental disorders yet it is relevant to philosophical reflection. It is possible to suffer from de-realization episodically or continuously, but in both cases there is an inability to interact with the environment, both with physical objects and with other living beings, according to the cognitive-behavioural models usually shared by the community to which the person belongs. One could thus say that de-realization is a dysfunction of what Wittgenstein indicated as the normative system that supports our linguistic and epistemic practices, that complex of shared certainties that he represented with the metaphors of the 'river-bed' and the 'scaffolding' in order to describe the grounding function they perform with respect to the events that affect our knowledge (OC: §§ 94-105).[1] Hence one can hypothesize that it is precisely de-realization that is feared in a famous passage of *On Certainty* in which Wittgenstein alludes to the philosophical disease:

[1] The mental disorder of de-realization is apparently something different from the "feeling of unreality" mentioned in Wittgenstein (1980: §§ 125, 126, 155, 156, 535, 789). Yet, these paragraphs are relevant to the overcoming of the realism and anti-realism opposition on which I am focusing in the following.

> I am sitting with a philosopher in the garden; he says again and again "I know that that's a tree", pointing to a tree that is near us. Someone else arrives and hears this; and I tell him:
> "This fellow isn't insane. We are only doing philosophy". (OC: § 467)

The sensation of an arduous search for the consent of others regarding one's own assertion of "knowing" what an object is, an assertion that anyone would consider completely obvious, is a fundamental element of the situation described by Wittgenstein; and it is possible to maintain that the retreat from the desire for certainty to which this passage implicitly refers is the deeply ethical *leitmotif* of Wittgenstein's work after *Tractatus Logico-philosophicus*. There is a specular correspondence between the attitude of those who constantly ask for confirmation of their assertions of knowledge about reality, and the position of those who consider it necessary to take a stand in favour of a realism that is finally able to free itself from the presumed logical-semantic 'obstacles' to our most natural and well-rooted certainties.

Such a kind of realism is often maintained as opposed to the anti-realistic philosophical theories that apparently reject the very notions of truth and objectivity, stressing the mere linguistic nature of every epistemic approach to what we define as real or unreal and, consequently, assuming a sceptical attitude towards epistemic as well as ethical problems. However, the contraposition between these different philosophical trends appears flimsy since, while it is impossible to overlook the linguistic/semantic framework of our assertions about reality, it is not definitely appropriate to regard this framework as a sort of misleading approach to reality or even as its mask.

As an alternative to the polarization of realism and sceptical anti-realism, I would propose that the notion of reality is tightly interwoven with the concrete nature of practices relating to knowledge and value, given their complexity and the dynamism of the continuous interference of the logical/semantic and empirical factors which inform them. It is a standpoint that I will attempt to sustain by recalling some passages of Wittgenstein, Peirce and James that seem relevant in this respect. My intention is to show the "family resemblance" of their respective suggestions for bypassing the realist and anti-realist contraposition, rather than paralleling them at a theoretical/substantive level. In other words, I will attempt to show some *fils rouges* of their common intent to practice a therapeutic approach to traditional philosophy and particularly to the realist and anti-realist dichotomy.

The acknowledgment that, while Wittgenstein focuses his philosophical attention on language, Peirce and James take experience as a pivotal category within their pragmatism is an integral part of my proposal to compare some of their suggestions. At the same time, I consider the opposition between language and experience as flimsy as the dichotomy between realism and anti-realism, just because for both Peirce and James no experience can be accounted or is

considered relevant to epistemic level regardless of language.[2] As a matter of fact, Wittgenstein's idea that all we need is language marks a wide trend in contemporary philosophy. But it is not all granted that the split between language and experience can be really fruitful for a number of pivotal questions, especially for those regarding the content and meaning of the conceptual couple truth-and-reality that are necessarily complicated and hence requiring an analysis in which both language and individual as well as intersubjective experience play a central role.[3]

In his well-known polemic against the concept of common sense maintained by Moore, Wittgenstein suggested that the certainties of which common sense proves to be composed do not have a true empirical justification.[4] Therefore, they do not constitute knowledge but, rather, have a function similar to that of the rules of a game. Obviously, this is a very important function. Common sense beliefs are "the inherited background against which I distinguish between true and false" (OC: § 94), and this set of beliefs is similar to "a kind of mythology" shaped by "propositions describing this world picture", and which are adhered to irrespective of the question regarding their correctness (OC: § 95). It is similar to saying that what counts is not the correspondence of such images to some 'true' reality, but rather the fact that such images exist, and this, in turn, means neither more nor less than that they function in the practice of language. Indeed, "Language did not emerge from some kind of ratiocination" (OC, §475). On the contrary:

> You must bear in mind that the language-game is so to say something unpredictable. I mean: it is not based on grounds. It is not reasonable (or unreasonable).
> It is there – like our life. (OC: §559).

Just as a person normally learns the basic rules of living in a particular natural and social environment by putting them into practice, the images of the world that function as a backdrop to our language games are not necessarily the subject of explicit teaching. They can be learned "purely practically" (OC: §95). They form "a system" which "belongs to the essence of what we call an argument", that is: "The system is not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life." (OC: § 105).

In what manner, or on the basis of what "principle", the beliefs of common sense and their normative force take form is a question that Wittgenstein – as can already be evinced from the phrases previously cited – removes from a

[2] See the essays collected in Hildebrand (2014), particularly Pappas (2014).

[3] The relevance of the pragmatist notion of experience to the issue of truth is defended in Misak (2014).

[4] A detailed and sound account of the Wittgenstein-Moore disagreement on common sense's conception is offered in Stroll (1994); see also Stroll (2009: 1-34).

possible definition in the traditional sense, and this seems to be an obstacle to the possibility of classifying him among the realists or the anti-realists. Indeed, this very possibility depends, more or less implicitly, upon the assumption typical of traditional foundationalism, that is to say, on the search for an absolute *primum* of our cognitive abilities – whether of logical-rational nature or of empirical-sensory nature. But this is an assumption which most of contemporary thought has shown to be impracticable.

Giving up the search for this sort of Archimedean point of knowledge, of our relationship with 'reality', is not necessarily equivalent to giving in to scepticism, much less to irrationalism.[5] Rather, it means making room for a plural notion of what we can name using the term 'reality' and, above all, it means reformulating, in a pragmatic direction**,** the concept of 'foundation'. More precisely, the logical and semantic complexity of the term 'reality' is demonstrated, at the same time shifting the question of epistemic foundation to the manifold concreteness of human practices and of the language games that are interwoven with them, including the most highly specialized games of scientific research. It is in this direction that Wittgenstein seems to have applied his efforts to entrust the very criteria of certainty and of knowledge to the linguistic practice of the community, and it is not far-fetched to say that, for Wittgenstein, this linguistic practice is the 'true reality'.

It is thus necessary to understand how the functional relationship between knowledge and the empirical-descriptive form of scientific propositions put forward by Wittgenstein should be decoded. In other words, is his philosophy realist or anti-realist? Indeed, one can find a powerful antidote to the opposition between realism and anti-realism precisely in the grammatical analysis of the notions of certainty and knowledge provided in *OC*, an analysis which clearly includes Wittgenstein's previous invitations to shift the epistemic value of the concept of foundation into that of 'description'.

It is not at all obvious that the substitution of "to describe" for "to found" guarantees the objective for which it is usually explicitly invoked, that is to say, it is not obvious that such a substitution is a protection against the dogmatic arguments that compromise the western foundationalist tradition, whether empiricist or rationalist. To be sure, it is possible to point out a number of cases proving that the neutrality of the descriptive attitude is little more than wishful thinking, probably based upon naïve trust in the self-sufficiency of the cognitive-explanatory power of our sensory abilities, and it is not difficult to show that the so-called 'neutral description of facts' is, very often, nothing more than a formula aimed at strategies of ideological power. It is enough to recall the

[5] My claim that Wittgenstein transforms instead of giving up the issue of foundation matches with the overall analysis of Conway (1989).

mass media and ordinary language practices where this attitude is imposed as an almost inescapable issue.

It is, therefore, necessary to admit that, as methodological rule, the criterion of description conveys a hidden interweaving among "description", "empirical facts", and "certainty" that threatens to undermine the very sense of the contrast between descriptive attitude and foundationalist attitude, precisely because it reiterates the anxiety of a knowledge that is in some way pre-packaged. Wittgenstein's effort to give to the descriptive method a status that is clearly anti-essentialist is thus an attempt to warn us of this risk, an attempt that is, without doubt, an integral part of his grammatical analysis of the certainty of knowledge.

The crucial point of the arduous pages of *On Certainty* regarding the concept of reality can be identified in the splitting of the link between "empirical/descriptive" and "certain". In fact, Wittgenstein reserves certainty to systematic propositions, subtracting them from the traditional foundationalist position and even from the possibility of obtaining a true epistemic justification. At the same time, he assigns a fluid nature, that is, a validity that is never definitive or self-sufficient, to the propositions that describe empirical facts. Knowledge is entrusted to these propositions, and defined as the construction of our information about the physical and natural world, with respect to which certainty can be at most "a tone of voice in which one declares how things are" (OC: §30), that is, something that concerns subjectivity and cannot count as a justification of the correct relationship between a proposition and a "fact". Nor can the correctness of the relationship between cognitive propositions and reality be 'founded' upon our *representation* of knowledge as a mental projection of an "external process", that is, as the "internalization" of a sensory perception of the objects in physical-material reality. In other words, knowledge is not a mental state that can be distinguished from belief on the basis of the presumed guarantees emanating from "clear and distinct" convictions, since, rather, the mental state of conviction: "may be the same whether it is knowledge or false belief"(OC: §42).

With the same anti-Cartesian intention, Charles S. Peirce asserts that "we think each one of our beliefs to be true", and for this reason we cannot distinguish between true and false by appealing to the feeling of conviction or of satisfaction. On the contrary, according to his pragmatism, the state of satisfaction marks every belief: "whether the belief be true or false" (CP 5.375). Thus Peirce accuses Descartes of never having posed the question of distinguishing "between an idea *seeming* clear and really being so" (CP 5.391), assuming, finally, with his fallibilism, the same point of view as Wittgenstein, namely his statement that "'Knowledge' and 'certainty' belong to different categories" (OC: §308). In other words, for both of them certainty belongs to the

propositions which normally we believe and on the basis of which we act beyond any reasonable or – let us say – "healthy" doubt (OC: §§ 192-196), while knowledge is based on the possibility of giving reasons (OC: § 484), or, rather, it "depends on whether the evidence backs me up or contradicts me" (OC: §504), implying doubt.

In this respect, the analogy between Peirce and Wittgenstein becomes compelling. One does not doubt if one does not start from a belief (OC: §160). More precisely, doubt presupposes certainties and necessarily entails consequences. It must have precise motivations, and thus it cannot be a universal and necessary methodological rule as Descartes recommended**.** In short, the intellectualist notion of doubt should be rejected, and with it philosophical scepticism as well. From a structural point of view, scepticism is nothing but the other face of metaphysical realism, insofar as it presupposes the search for an absolute epistemic foundation for knowing and acting. Most importantly, the doubt of Descartes and of modern philosophers is as useless as it is senseless or even unhealthy, simply because it is based upon criteria which do not correspond to the actual ways language and thought operate. It does not correspond to their being rooted in what for Wittgenstein is the system of certainties that forms the "sense put in common" (cf. Borutti 2005: 98ff.), and for Peirce the network of prejudices in which we are immersed, the set of consolidated mental and behavioural habits in which all our critical arguments are necessarily embedded:

> We cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy. These prejudices are not to be dispelled by a maxim, for they are things which it does not occur to us *can* be questioned. Hence this initial scepticism will be a mere self-deception, and not a real doubt; and no one who follows the Cartesian method will ever be satisfied until he has formally recovered all those beliefs which in form he has given up. […] Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts (CP 5.265).

The affinity between Peirce and Wittgenstein regarding the anti-intellectualist notion of doubt is particularly interesting because, for both, the practice of doubting is a crucial moment in the dialectic between knowledge and certainties that are shared by the community.[6] It is by virtue of this dialectic that the notion of reality gradually takes on more and more refined meanings and contents. I will only mention here, on the one hand, Wittgenstein's affirmation of the interchange between "hinge" propositions of our language games and empirical

[6] I will refer here to Calcaterra (2003: 54). On this subject, see Tiercelin (2010). Among the most recent studies of the relationship between Wittgenstein and Pragmatism, cfr. "Simposia" (2012) in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 2, 6-173.

propositions (OC, §§ 96-98), and on the other, Peirce's rejection of the presumed *a priori* truths supported by theories of common sense originated by Thomas Reid.[7] An appropriate account of this issue would require a detailed discussion of Wittgenstein's and Peirce's relationship with empiricism, which is certainly quite complicated for both of them. It is probably true that, while in the latter as in James, Dewey, and many of contemporary philosophers who have drown on classical pragmatists – like Sellars, Quine, Davidson, and Rorty – one can find "an embracing of empiricism aligned with some myopia regarding problems implicitly inherent in it", Wittgenstein suggested a number of therapeutic moves just for dissolving a number of these problems (Hutchinson and Read 2013: 163-164). More in general, it is true that, as Hutchinson and Read assert, "Wittgenstein's radical approach to philosophy - his 'metaphilosophy' " is characterized by the lack of systematic accounts or arguments concerning philosophical question since one can, rather, find in his work only "*suggestions*" for facing with such questions according to a therapeutic stance instead of a resolving thesis" (Hutchinson and Read 2013: 168-169). To be sure, acknowledging the "therapeutic" nature of Wittgenstein philosophy is particularly important for avoiding parallels at the contention or reasoning level. This is, in fact, mainly relevant to the interpretation of Wittgenstein's and Peirce's relationship to empiricism. Nevertheless, it would be quite improper to overlook the therapeutic attitude practiced by the founder of pragmatism as well as his followers principally towards the traditional mistake of translating the epistemic relevance of empirical data into the so-called "myth of the given". Suffice it to only mention such typical feature of pragmatist tradition which already received a huge attention in philosophical literature, and which is obviously an integral part of my proposal of drawing a comparison between Wittgenstein's, Peirce's and James' suggestions about the realism-antirealism debate. Such a comparison is, in my opinion, fruitful at least for indicating reasons why the theme of reality can be seen in a convincing light only if the opposition between realism and anti-realism is set aside or if we opt – as Rorty suggested – for its "benign neglect".

It is a point of view that can be supported also considering briefly the new conception of normativity that Wittgenstein attempted to maintain beginning with the *Philosophische Untersuchungen*,[8] eventually tracing normativity back to the flexibility of language (OC, §§ 98, 167), to the practice of judging and speaking in which the 'community use' of rules unfolds, and to their reiteration or the modifications that they may undergo by virtue of their applications. The abstract notion of 'logical rule' thus gives way to the idea of a regularity that

[7] Whilst he credited Reid with having protected the importance of common certainties, Peirce defined his own pragmatism as "critical common-sensism" (CP 5.494). An interesting comparison between Wittgenstein's and Peirce's approaches to common sense is in Fabbrichesi (2014: Part II).

[8] See Wittgenstein (1953: §§ 193-197, 199, 201-202, 206).

reflects the nature of human action, which is never definitively completed: "Our rules leave loop-holes open, and the practice has to speak for itself" (OC, §139). It is at this level that doubt, error, and uncertainty are situated, and in fact these elements mark the concrete pace of the changes in our knowledge and in our forms of life (OC, §§ 84, 96, 167), although these changes may be very slow and laborious.

For his part, Peirce, like all the classical and contemporary representatives of pragmatism, assigned a normative nature to the system of beliefs established *within a* community, and identified the formation of new points of view from which to guide theoretical and practical conduct in the concrete occurrence of circumstances that could strain the validity of one or more beliefs that had been previously accepted in a nearly immediate way (CP 5.358-387: 185-203). How all of this comes about is a question that leads back to the intimate interlacing of the three categories theorized by Peirce, which are logical-semiotic and, at the same time, ontological: *Firstness*, *Secondness*, and *Thirdness*. "Firstness" is the pure and simple event of a phenomenon, whether physical or mental. "Secondness" is the encounter-conflict of human sensory and thinking abilities with otherness, both physical/material and psychical/mental. "Thirdness" is the idea or belief, inter-subjectively recognized, that *forms the rule*, the *habit* adopted by human subjects in order to deal with facts and grasp their specific qualities, as well as the intra- and inter-objective links.

It is important to stress that *Thirdness* concerns both cognitive activity and the physical-natural world, that is, it also embraces the regularities that we identify in the objective world, or rather, the set of those regular aspects that make the physical-natural world a possible object of knowledge. There is, in short, a *continuum* between knowledge and its objects, and precisely for this reason the objective value of *Thirdness* can be asserted, its nature being a structure that is interpretative of reality, but which includes, by definition, *Firstness* and *Secondness*. Indeed, *Thirdness* exists and functions only by virtue of the actual, reciprocal connections that each member of the logical-ontological triad brings into play. The "triadic" structure of Peirce's system of categories can be considered the framework of the theory of meaning provided by his cognitive semiotic, according to which a sign has, in fact, a three-term meaning. One can see a parallel perspective in Wittgenstein (Mounce 1997), but a discussion on the matter would exceed the scope of my current annotations. Rather, I believe that is here important to emphasise that the idea of the *continuum*, as Peirce himself declared, is the «keystone » of his thought.[9]

It is worth noticing that this *continuum* gives shape to the relationship that ties the human being to the objective world that offers itself to their cognition. It is a vital relationship or, in the language of Peirce, a "pragmatic" relation, that is

[9] Cf. Peirce's letter to James 25/11/1902, in James (1992-2004: vol. 10, 157-158).

a relation made up of interaction and reciprocity. For this reason, it is not possible to say that "true reality" is *in* things or *in* thought, because it should instead be sought in the *relationship between things and the human being* that comes to be established on each occasion. That all of this implies the community as the terminus *a quo* and *ad quem* of definitions of reality is what Peirce argued beginning from the essays of his youth, in which he laid the foundation of his cognitive semiotics. More precisely, one of his crucial theses is that the very concept of reality emerges from the occurrence of error, in that error is a deviation from the beliefs and the language practices that have been corroborated by the community. Already in 1868, Peirce wrote the following "manifesto" of his so-called "logical socialism":[10]

> And what do we mean by the real? It is a conception which we must first have had when we discovered that there was an unreal, an illusion; that is, when we first corrected ourselves. Now the distinction for which alone this fact logically called, was between an *ens* relative to private inward determinations, to the negations belonging to idiosyncrasy, and an *ens* such as would stand in the long run. The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of an indefinite increase of knowledge. (CP 5.311)

What is proposed, therefore, is a *contrastive* notion of reality, which excludes the link between individual subjectivity and certainty or truth by rejecting the epistemic value of immediate evidence, whether rational or sensory, consequently shifting the problem of the *primum* of knowledge into the question regarding its concrete functioning and evolving. However, all this certainly does not mean that it is impossible to identify the starting point of each specific process of knowledge. Rather, it means that *it is not possible to single out the original foundation of knowledge in its totality.* This question is actually a false problem because it rests upon the indemonstrable proposition that there is an *extra mentem* reality, which the knowing subject would be called upon to grasp and reproduce conceptually. But, according to Peirce, there would be no reality for us except for that with which we enter into a relationship, and this is always a relationship made up of signs. There is no sensory experience, just as there is no concept of any reality, that does not involve the structure of signs, their existence being something that refers *to* something else, and which will be a sign *for* something else, following a potentially unlimited chain of reference. This by no means implies that there is an infinite number of possible

[10] As well known, this wording was coined by K. O. Apel.

interpretations of what is real. On the contrary, semiotic processes always find a well-defined anchoring point in what Peirce calls "the final logical interpretant" namely the behavioral habit which accompanies the belief that comes to be affirmed inter-subjectively.[11]

Supporting the community-based interweaving between behavior and logical-semantic encodings of objective facts is not necessarily equivalent to the conventionalist definition of human relationships with reality. In the pragmatist view, the idea of "community agreement" is firmly anchored in the concrete challenges that the environment, both physical-natural and socio-cultural, come to pose to existing beliefs, and it is also anchored in the practice of inter-subjective scrutiny through which innovation of beliefs and actions are eventually justified as suitable answers to these challenges. This latter aspect includes the implementation of previously unanticipated habits and actions, and it is precisely in the area of action that the human ability to understand facts and real objects will be measured. In other words, action is, at one and the same time, a driving force and a testing ground - for all and for each person – of the validity of our ideas about reality.

Peirce's assertion of a *continuum* between the objective world and the human subject is correlative to one of the cornerstones of pragmatist philosophy, that is, the *fallibility* of our assertions of philosophical as well as scientific propositions. "The principle of continuity is the idea of fallibilism objectified",[12] Peirce declares. Hence, explaining that this principle can be traced back "within the history of Human Mind" as well as to the evolution of the sciences which are its specific expression, he asserts: "The historical opponent of this philosophical view has been, and is, in logic, the infallibilism, both in his mild ecclesiastic forms and in its disastrous materialist and scientist configurations" (CP 1.171).

As is well known, the term "fallibilism" was coined by Peirce, and it is worth bearing in mind that it means something very different from scepticism. In fact, in addition to the awareness of the *fallibility in principle* of our knowledge, fallibilism includes a solid trust in the *ability of self-correction* of human intelligence, and a concept of truth as regulative idea *á la* Kant. Moreover, Peirce's cognitive semiotics require the rejection of the Kantian concept of noumenon (CP 5.254-258), so that Peirce eventually suggested that Kant's philosophy should, after all, be considered a form of nominalism, given that, from Peirce's point of view, philosophers are nominalist if they "block the road to inquiry" by imposing *a priori* a difference between knowledge and reality, and for him this is indeed the core of the Kantian idea of noumenon, according to which there is a part of reality that is absolutely unknowable. In

[11] For this aspect, see Calcaterra (1989: 146-173).

other words, for Peirce, the phenomena are not only our sole access to reality, but they are also the proper modes of being.[13]

Many interpreters maintain that Peirce's "pragmaticism" consists of a quite complicated form of realism which, although it has a verificationist or neo-positivistic flavor, remains very different from this philosophical line, first of all because of Peirce's persistent plea to "would be's" and "would-do's" (for instance, see Hookway 2012a, 2012b) . I believe that it is appropriate to acknowledge not only this difference from logical positivism but also the deep modification of the very concept of "realism" that the interweaving of Peirce's cognitive semiotic with Scotist realism puts into play, an intertwining which, notwithstanding Peirce's definition of his own pragmaticism as realism, led him to "practice" or make use of the notion of reality in a way that goes beyond the customary realist-antirealist opposition.[14] As I mentioned, for Peirce reality is nothing but the outcome of the community-based interweaving between behavior or actions and logical-semantic framework of our approach to facts. This perspective is mostly dependent on his re-reading of Scotus' idea of the reality of the "generals" or "universals" according to which, on the one hand, empirical factors embedded to actions contribute to the construction of the logic-semantic tools shared and practiced by the community, on the other hand, these tools as well as every working belief are, by definitions, fallible, namely dependent on possible future arrangements of objective and human events.

Some commentators have suitably argued for a constructivist and historicist reading of Peirce's theory of generals (Margolis 1993, 1995; Pihlström 2003: 167ff.), and there are suggestions about the relevance of such theory to defending the ethical implications of his "scotish realism" (Pihlström 2009: 121ff). As a matter of fact, the fallible, future-dependent nature of conceptual tools is clearly an essential feature of Peirce's cognitive semiotic, especially of its pivotal notion of "interpretant", more generally, of his "logical socialism", as well as his definition of the "pragmatic maxim", where the category of action plays a constitutive role in regard to the concept of belief. Roughly speaking, for Peirce as for Alexander Bain, the belief is a disposition to action, and in this respect Wittgenstein shows apparently to agree with such a definition in *On Certainty*, where one can find the claim of the priority of action over the knowing or conceptual level of beliefs.[15]

Hence, the overall view of this text might be labeled "logical pragmatism" (Moyal-Sharrock 2003, 2007). However, this wording seems questionable firstly in so far as lacks to consider that Wittgenstein is generally far from indicating

[13] A critical analysis of Peirce's "anti-kantianism" and interesting proposal to reorganize his approach to the Kantian synthetic-analytic issue is in Maddalena (2015).

[14] For a detailed account of Pierce's relation to D. Scotus, see Mayoga (2008).

[15] A detailed account of the similarities and differences between Wittgenstein and Peirce on the matter is in Boncompagni (2014: ch. 4).

priorities of any sort and, in fact, he suggests that action and concept are strictly connected (Schulte 1993). Moreover, if the expression "logical pragmatism" is intended with reference to Peirce and the classical pragmatists, it is important to notice that no one of them actually assigned a priority to action over conceptions or to the "problem-solving knowing inquiries" – to use Dewey's wordings. Rather pragmatists challenged the action/practice-theory dichotomy as many other dichotomies that mark western traditional philosophy, showing what I suggest to call the "virtuous circle" of practical/experiential level and theorical/conceptual activity. Once again, the anti-dichotomic conceptual strategy establishes a "family resemblance" between Wittgenstein's and pragmatist philosophical lines.

Many theoretical disagreements on Peirce's part marked his sincere friendship with William James, and one may notice a widespread standard interpretations of their work as divergent basically because of the alleged "nominalism" of the latter (Hookway 2012b; Misak 2013). On the contrary, as I argued elsewhere (Calcaterra 2008), their writings represent paths of a common philosophical plan, and there is a generic shallowness in the tendency to read James' philosophy as a "degenerative" version of Peirce's pragmatism, namely to follow an interpretive perspective according to which the psychological frame-work of James' thought makes it, by definition, philosophically less important or less correct than that one of Peirce, who rather organized his inquiries into a solid logical scheme.

In particular, the colloquial tone James adopted in several occasions has been often censured as an evidence of a theoretical naïveté, of a very superficial way of dealing with fundamental philosophical themes and problems, but this approach appears to be inadequate and off-track. Of course, it is important to consider the diverse intellectual biographies of these two thinkers, and their specific philosophical sensibility. One would also mention their different position within the scenario of theoretical debates—between James the psychologist, humanist, and moral philosopher, with his popular and immedi-ately persuasive language, and Peirce the experimental scientist and sophisticated scholar of logic, with his specialized and conceptually arduous language. But finally one should ask whether focusing on these aspects might be really useful to clarify their respective suggestions about the problems in contemporary philosophy. My answer to the question is negative, simply because I think that their speculative contrasts should be considered as different ways of carrying out philosophical research—ways which, rather than excluding each other, testify to the fecundity of the pragmatist perspective that they initiated.

In support of such an interpretative framework, I will briefly point out how Peirce's suggestions to restructure, according to his pragmatist criteria, the old contrast between realism and anti-realism received a response by James that deserves theoretical attention, not least because of his typical commitment to combining psychology, philosophy, and metaphysics. Indeed, the "pluralist metaphysics" of James reflects the results of his previous psychological and philosophical analyses in the course of which he developed a viewpoint about the issue of reality that overcomes any claim to settling its boundaries once and for all. At the same time, his metaphysics does not concede exceptions to the pragmatist principle that real objects and events constitute the terminus *a quo* and *ad quem* of all human experiences. In other words, there is a plurality of cognitive and ontological "orders" that must be considered in order to recover the concrete value of the question of reality (James 1977),[16] and this means identifying the specificity and the reciprocal permeations that each 'order' of reality may objectively, namely in the realm of human practices, exhibit when analyzed. But, first of all, it must be considered that the question of reality makes sense only when it aims to put us in a position to discharge the illusions and pinpoint the errors that interfere with our acting and our being in the world. Like Peirce, James thus maintains a contrastive conception of reality, which appears since his early philosophical writings. For instance, in James's article *Great Men and Their Environment*, he challenges Spencer's determinism emphasizing the positive function of errors within human search of truth: "The error is needed to set off the truth, much as a dark background is required for exhibiting the brightness of a picture" (James 1880: 164). In any event, the interactive relationship between mind and world remains his pivotal argument: "anything is real of which we feel ourselves obliged to take account in any way" (James 1996: 101-102).

These assertions are consistent not only with the positions he reached in *Principles of Psychology*, but also with his own pragmatic version of correspondentism. In contradistinction to his supposed reduction of truth and reality to mere psychological formulas,[17] James emphasized their *nature as processes*, their dependence upon the development of practices that reflect our cognitive relations with the surrounding world:

> The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. […] Its verity *is* in fact an event: the process namely of its verifying itself, its very-*fication*. Its validity is the process of valid-*ation*. (James 1975a: 97)

There is, in fact, a strong value of our cognitive practices, so that:

[16] See also James (1981: vol. II, 287-291).
[17] See the responses of James to this type of interpretation in James (1975b: 90-98).

> To "agree" in the widest sense with a reality *can only mean to be guided either straight up to it or into its surroundings, or to be put into such working touch with it as to handle either it or something connected with it better than if we disagreed.* (James 1975a:102)

It is similar to saying that, beyond the contingency and pluralism of our "pragmatic" definitions of the true and the real, our practices impose themselves as the determining criterion of truth and falsehood, of reality and illusion. But this implies that- just as for Peirce and Wittgenstein - psychological feelings of satisfaction cannot be sufficient to assert the correctness of opinions intended to be both subjectively and communally relevant. Accordingly, James firmly rejects the anti-realist or nominalist interpretation of his epistemology:

> If the reality assumed were cancelled from the pragmatist's universe of discourse, he would straight away give the name of falsehoods to the beliefs remaining, in spite of all their satisfactoriness. For him, as for his critic, there can be no truth if there is nothing to be true about. Ideas are so much flat psychological surface unless some mirrored matter gives them cognitive lustre. This is why as a pragmatist I have so carefully posited "reality" ab initio, and why, throughout my whole discussion, I remain an epistemological realist. (James 1975b:106)

A proper analysis of James' texts not only shows that he is far from embracing a straightforward nominalism but also that he provides arguments for capturing the pragmatic meaning of the realism-nominalism issue, and thus makes room for a "*via media* between these two extremes", consisting of giving relevance to the ethical ground and consequences of the metaphysical question about our approach to reality (Pihlström 2009: 96-111). In addition, one can notice that reality is not simply an epistemological presupposition of Jamesian pragmatism, since it also includes a form of «natural realism of the common sense » shaped by a continuist ontology, which prevents the questioning of our ability to immediately perceive the objects of the physical world (see Calcaterra 2011). At the same time, it discharges the presupposition of traditional representationalism, according to which immediacy coincides with incorrigibility or, more precisely, it banishes the skepticism arising from the trivial observation that our immediate perceptions are not always veridical.[18]

It is to the skepticism implicit in such a way of thinking that pragmatists try to respond with their reference to the unitary nature of logical-semantic patterns, sensory experiences, and human actions. The inevitable, continuous interference of our thinking, feeling, and acting is, in their view, what qualifies the relationships that we establish with the real world and for this reason it is

[18] For a more articulated comment, see Calcaterra (2006: 207-225).

possible to see the dynamic character of human culture in the interchange among the various levels on which these relationships are elaborated. Once again, common sense is presented as the framework of notions of reality that science and philosophy bring into play. In the words of James, this is the "mother tongue of thought". It is: "the more *consolidated* stage [of thinking], because it got its innings first, and made all language into its ally". However, common sense is not unquestionable and, in fact, «if it were entirely truthful, science and critical philosophy would not break its constitutive connections». In particular, critical philosophy seems to act towards common sense like: "a general cataclysm that erases the pre-established references to real things". Therefore, it is even more necessary to continue to ask:

> […] but 'things,' what are they? Is a constellation properly a thing? or an army? or is an *ens rationis* such as space or justice a thing? Is a knife whose handle and blade are changed the 'same'? Is the 'changeling,' whom Locke so seriously discusses, of the human 'kind'? Is 'telepathy' a 'fancy' or a 'fact'? The moment you pass beyond the practical use of these categories (a use usually suggested sufficiently by the circumstances of the special case) to a merely curious or speculative way of thinking, you find it impossible to say within just what limits of fact any one of them shall apply. (James 1975a: 89-90)

Reality and truth are correlative terms and it must be admitted that some of James' definitions (or those of Dewey, who, in this regard, mostly follows in his tracks), may turn out to be too generic. But it is also evident that most sophisticated contemporary discussions on these concepts and their different aspects, both epistemological and semantic, have to do with problems that the classical exponents of pragmatism suggested should be confronted, that is, clarifying the relationship of truth/reality with the various types of beliefs, with the aspirations and the linguistic expressions that make up the human universe. To be sure, for James this latter word must be substituted by the term "pluriverse", and this means concentrating on the multifarious concreteness of our reality. It is properly such an attitude what pragmatism invites philosophers to practice when it gives value to the constructive relationship between common sense and philosophical criticism. Wittgenstein did not apparently show such a confidence as far as common sense is concerned, but it would be probably interesting to investigate from his perspective the pragmatist attention to the fruitful dialectic of the "inherited background" of our cognitive and behavioral practices with philosophical criticism, within which Peirce and James articulated the concepts of truth and reality together with fallibilism and anti-skepticism.

References

BONCOMPAGNI, A.
2014 *Il pragmatismo del tardo Wittgenstein*, PhD Dissertation at Roma Tre University (Engl. transl. *Wittgenstein and Pragmatism*, Palgrave Macmillan, London, 2016).

BORUTTI, S.
2005 «Dubbio, scetticismo e senso comune in Wittgenstein», *Nuova civiltà delle macchine* 1.

CALCATERRA, R.M.
1989 *Interpretare l'esperienza. Scienza metafisica etica nella filosofia di Ch. S. Peirce*, Ianua, Roma.
2003 *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*. *Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma.
2006 «Il James di Putnam», in R.M. Calcaterra 2006, *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, Quodlibet, Macerata, 207-225 (Spanish trans. (2010) «El James de Putnam», *Areté* 32(2), 189-208)
2008 «Truth in progress: the value of the facts-and-feelings connection in William James», in M.C. Flamm, J. Lack e K.P. Skowronski (eds.), *American and European Values: Contemporary Philosophical Perspectives*, Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne, 90-105.
2011 «Varieties of Synechism. Peirce and James on Mind-World Continuity», *Journal of Speculative Philosophy* 25(4), 412-424.

CONWAY, G.D.
1989 *Wittgenstein on Foundation*, Prometheus Books, Amherst-New York.

FABBRICHESI, R.
2014 *Peirce e Wittgenstein: un incontro*. *Immagine, prassi, credenza*, Mimesis, Milano.

GARGANI, A.
1975 *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino.

GOODMAN, R.
2002 *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press Cambridge, Cambridge (Mass.).

HAMILTON, A.
2014 *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and On Certainty*, Routledge, London.

HILDEBRAND, D. (ED.)
2014 Special Issue on «*Language or Experience: Charting Pragmatism's Course for the 21st Century*», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6(2).

HOOKWAY, C.
2012a «'*The Principle of Peirce' and the Origin of Pragmatism*», in A. Malachowski (ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge University Press, Cambridge, 17-35.
2012b *The Pragmatic Maxim. Essays on Peirce and Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford.

HUTCHINSON, P. AND READ, R.
2013 «*Practising pragmatist-Wittgensteinianism* » in A. Malachowski (ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge University Press, Cambridge, 159-188.

JAMES, W.
The Complete Works of William James, 19 vols., edited by Frederick H. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge.
The Correspondence of William James, edited by Ignas K. Skrupskelis and Elizabeth M. Berkeley, University of Virginia Press.

1975a *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge.
1975b *The Meaning of Truth*, Harvard University Press, Cambridge
1977 *Pluralistic Universe*, Harvard University Press, Cambridge
1981 *The Principles of Psychology*, II vols., Harvard University Press, Cambridge.
1996 *Some Problems of Philosophy*, University of Nebraska Press, Lincoln.

MADDALENA, G.
2015 *Philosophy of gesture. Completing Pragmatists' Incomplete Revolution*, McGill-Queen's University Press.

MARGOLIS, J.
1993 «The Passing of Peirce's Realism», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 29, 293-330.

MAYORGA, R.M.
2008 *From Realism to "Realicism". The Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, Lexington/Rowman and Littlefield Press.

MISAK, C.
2013 *The American Pragmatists*, Oxford University Press, Oxford.
2014 «Language and Experience for Pragmatism», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6(2), 28-39.

MOUNCE, H.O.
1997 *The two Pragmatisms*, Routledge, London.

MOYAL-SHARROCK, D.
2003 «Logic in Action: Wittgenstein Logical Pragmatism and the impotence of Skepticism», *Philosophical Investigations* 1(26), 125-148.
2007 *Understanding Wittgenstein's* On Certainty, Palgrave McMillan, New York.

PAPPAS, G.
2014 «What Difference Can "Experience Make to Pragmatism?», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6(2), 200-227.

PEARS, D.
1987 *The False Prison. A study of the development of Wittgenstein Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

PEIRCE, C.S.
CP *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, edited by C. Hartshorne, P. Weiss, and A. Burks, 8 vols, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1931-1958.

PIHLSTRÖM, S.
2003 *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, Prometheus/Humanities Books, Amherst-New York.
2009 *Pragmatist Metaphysics. An Essay on Ethical grounds of Ontology*, Continuum international Publishing Group, London-New York

PRITCHARD, D.
2012 «Wittgenstein and the Groundless of Our Believing», *Synthese* 189(2), 255-272.

SCHULTE, J.
1993 *Experience and Expression. Wittgenstein Philosophy of Psychology*, Oxford University Press, Oxford.

TIERCELIN, C.
2010 «Peirce et Wittgenstein face au défi sceptique», *Paradigmi. Rivista di critica filosofica* 3, 13-28.

STROLL, A.
1994 *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, Oxford.
2009 *Informal Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lahnam.

WITTGENSTEIN, L.
1953 *Philosophical Investigations*, edited by G.E.M. Anscombe and R. Rhees, Blackwell, Oxford.
1969 *On Certainty* [OC], Blackwell, Oxford.
1980 *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, Oxford.

GLI EPITETI DENIGRATORI: PRESUPPOSIZIONI INFAMI

Bianca Cepollaro
Scuola Normale Superiore, Pisa / Institut Jean Nicod, Paris
bianca.cepollaro@gmail.com

Abstract: In this paper I offer a brief introduction about what derogatory epithets (or "slurs") are, how we use them and why they should ever interest philosophers of language and linguists; I will present three kinds of possible analyses of *slurs*, focusing on what kind of intuitions they account for and what kind of problems they encounter. In the last session, I sketch the theory I defend: an analysis of *slurs*' derogatory content in terms of presuppositions. Besides presenting the explanatory advantages of such approach, I briefly present the challenges this strategy faces and propose possible solutions to the main objections.

Key Words: slurs, presupposition, cancellability, theory of meaning, taboo words.

1. *Introduzione*

Gli epiteti denigratori – nella letteratura anglofona "slurs" – sono termini che insultano gli individui a cui vengono rivolti in quanto appartenenti a una determinata categoria, chiamata gruppo target. Tipicamente, gli slurs colpiscono un gruppo sulla base dell'etnia, dell'orientamento sessuale, della provenienza geografica e così via.

Degli esempi di *slurs* in italiano sono "negro", "frocio", "terrone" e in inglese "chink", "wop", "kike", termini denigratori rivolti, rispettivamente, a persone nere, omosessuali, meridionali, asiatiche, italiane, ebree.[1]

Tali epiteti sono stati oggetto di studio di filosofi del linguaggio e linguisti negli ultimi quindici anni circa. Prima di discutere del perché tali termini abbiano attirato l'attenzione degli studiosi, delimitiamo il fenomeno che vogliamo osservare. Osserviamo le seguenti occorrenze di *slurs*:[2]

(1) Balotelli è negro.
(2) Troisi è terrone.

(3) Vergognati, ricchione.
(4) Musogiallo!

[1] Ho deciso di menzionare esplicitamente questi termini per salvaguardare la chiarezza dell'esposizione, nella convinzione che la menzione di epiteti offensivi quali gli *slurs*, finché nell'ambito della ricerca e dell'analisi filosofica e linguistica, non urti la sensibilità di chi legge.

[2] Cfr. Jeshion (2013) a proposito della classificazione di usi possibili.

(5) Luca è scoppiato a piangere: che frocio.
(6) Ingrid parla sempre ad alta voce, sta terrona.
(7) La donna è il nuovo negro.

(8) That's my nigga!

In (1)-(2), osserviamo un uso degli epiteti "alla terza persona": l'epiteto, usato come un verbo qualunque, è predicato di un soggetto. In (3)-(4), abbiamo un uso alla seconda persona, cioè lo *slur* è usato come epiteto rivolto all'interlocutore. Gli esempi (5)-(7) mostrano come gli *slurs* si possano usare in modo figurato (cioè senza l'intenzione di affermare che il soggetto a cui sono rivolti appartenga effettivamente alla classe target). In (8) osserviamo un caso particolarmente interessante, quello degli usi riappropriativi. Gli usi riappropriativi sono gli unici, tra quelli che abbiamo nominato, a non risultare offensivi. Un membro del gruppo target può usare uno *slur* per rivolgersi a un altro membro del gruppo target: non per offenderlo, ma anzi, veicolando un'idea di solidarietà, di vicinanza, di presa di distanza dall'uso discriminatorio che l'epiteto ha di solito.[3] Un esempio lampante di uso riappropriativo degli *slurs* è quello che si fa di "nigger" (o della variante "nigga") nelle comunità afroamericane statunitensi.

Data la varietà di usi possibili, qui sintetizzata, ma non certo esaurita, limitiamo la nostra analisi al caso più lineare, più idealizzato: quello in terza persona. Gli esempi che considereremo d'ora in avanti saranno della forma "*x* è un S", dove *x* è il soggetto a cui viene rivolto un epiteto denigratorio e S è l'epiteto in questione.

Anche restringendo l'indagine ai soli usi in terza persona, le questioni che gli *slurs* pongono restano piuttosto problematiche dal punto di vista della teoria del significato.

Cominciamo ad analizzare questi termini sondando le nostre intuizioni al riguardo. La prima domanda che ci poniamo è: cosa vuol dire un termine come "negro" o "frocio"? Una prima ipotesi è che un epiteto denigratorio come "negro" voglia dire qualcosa come "nero e disprezzabile in quanto nero". Sembra plausibile ipotizzare che all'interno del significato dello *slur* dovremo includere: (i) un riferimento alla classe target; (ii) un qualche contenuto offensivo nei confronti della classe stessa. Se questa prima bozza circa il significato di un epiteto denigratorio fosse corretta, allora un enunciato come:

(9) Luca è negro.

[3] A proposito degli usi riappropriativi, Bianchi (2014a) e Croom (2014).

vuole dire qualcosa come:

(10) Luca è nero e disprezzabile in quanto tale.

Questa ipotesi sembra convincente, ma osservando come si comportano (9) e (10) in presenza della negazione, ci si accorge subito che qualcosa non torna.

(11) Luca non è negro.
(12) Luca non è nero e disprezzabile in quanto tale.

In particolare, (11) continua a veicolare la stessa denigrazione nei confronti della classe target presente in (09); mentre in (12) la denigrazione scompare.[4]

Quello che osserviamo in (9)-(12) è, potremmo dire, la caratteristica che più ha interessato i linguisti e i filosofi del linguaggio, cioè il fatto che l'offensività degli *slurs* sopravvive alla negazione. Chiamiamo questo fenomeno *scoping out*. Ecco dunque la prima questione che gli epiteti denigratori (o *slurs*) sollevano: vi sono termini in grado di veicolare un contenuto offensivo che sopravvive alla negazione. Il fenomeno si estende per altro a molti altri casi di *embedding* semantico, quali condizionali, modali, atteggiamenti proposizionali, ecc.:

(13) Luca è frocio.
(14) Luca non è frocio.
(15) Se Luca è frocio, allora lo è anche Mario.
(16) Maria mi ha detto che Luca è un frocio.
(17) Luca potrebbe essere frocio.
(18) Luca è frocio?
(19) Maria crede che Luca sia un frocio.

Prima di procedere, cerchiamo di chiarire perché lo *scoping out* costituisce un problema per la teoria del significato. Quando consideriamo il significato verocondizionale di un enunciato, osserviamo che il significato degli enunciati complessi si costituisce in modo composizionale a partire dal significato degli elementi semplici che li compongono. Tuttavia, ciò che enunciati come (11) e (14)-(19) sembrano suggerire è che vi sia una componente del significato che è almeno in parte immune all'interazione con gli elementi con cui semanticamente dovrebbe combinarsi.

[4] Nella differenza tra (11) e (12) risiede quella che alcuni autori hanno chiamato "ineffabilità", cioè l'insoddisfazione che i parlanti provano quando cercano di parafrasare un espressivo (come ad esempio uno *slur*) in termini puramente descrittivi. Cfr. Potts (2007).

Naturalmente il quesito che si pone è: cos'è questo contenuto che sopravvive? Nella prossima sessione, presenterò le principali teorie che hanno cercato di rispondere a questa domanda.

Riassumendo, in questa sezione ho fornito una prima caratterizzazione degli *slurs* e ho presentato il dilemma che sollevano (e l'interesse che suscitano) per una teoria del significato. Tuttavia, vi sono anche altri interrogativi che gli epiteti denigratori pongono. Tra questi, un problema particolarmente interessante è quale sia l'estensione di questi termini (se ne hanno una), cioè a quali individui si applichi il predicato, ammesso che non sia vuoto. Prendiamo "tedesco": è il predicato che si applica veridicamente a tutti e soli i tedeschi. Non è altrettanto chiaro a cosa si applichi un predicato come "crucco". Un'altra questione che non affronterò in questo articolo, ma che meriterebbe una trattazione più estesa è se esistano *slurs* positivi; se sì, come funzionano e se no, perché non si possono concepire epiteti positivi?[5]

Nella prossime sezioni, presenterò diversi approcci proposti per analizzare la componente offensiva degli *slurs*.

2. *Strategie a confronto*

I filosofi del linguaggio e i linguisti che negli ultimi anni si sono occupati di *slurs* hanno sviluppato teorie che potremmo raggruppare in base alla strategia teorica adottata. In particolare, vi sono tre rami di approcci possibili: semantico (o del significato vero-condizionale), sociale e pragmatico. In questa sezione, mi concentrerò sulla strategia semantica e su quella sociale; la sezione successiva sarà invece dedicata all'approccio pragmatico, di cui presenterò la versione che difendo: un'analisi presupposizionale.

[5] Forse termini come "artista" hanno caratteristiche che potrebbero far pensare a un epiteto positivo: "artista" si riferisce a pittori, scultori, ecc., ma con una connotazione positiva. Tuttavia, in questi esempi manca un aspetto distintivo che mi sembra cruciale negli *slurs*: indirizzarsi ad una categoria. Se "artista" si potesse correttamente caratterizzare come *slur* positivo, ci dovremmo aspettare che coinvolga una classe target; tuttavia, non mi sembra plausibile sostenere che se si definisce una pittrice "artista", si veicoli un contenuto positivo a tutti coloro a cui il termine si potrebbe applicare (cioè – credo – tutti quelli che praticano la pittura con successo). Un suggerimento per riflettere sugli *slurs* positivi può essere il seguente: caratterizzare gli individui di un gruppo sulla base della sola appartenenza al gruppo stesso richiede un atteggiamento discriminatorio, a prescindere dalla polarità positiva o negativa del giudizio. Per questa ragione, ha senso cercare degli *slurs* positivi in contesti di discriminazione. Se consideriamo una comunità nazista, mi sembra che un termine come "ariano" potrebbe valere all'interno di quel gruppo linguistico come *slur* positivo che denota alcuni gruppi etnici e veicola contemporaneamente un giudizio positivo su di essi. L'esempio di "ariano" è complicato dal fatto che non esiste nessuna razza ariana, ma solo un insieme di più gruppi etnici che potrebbero essere considerati il riferimento di "ariano"; tuttavia, sulla scorta di questo esempio, si possono ricercare in altri contesti di discriminazione o segregazione dei termini che connotano positivamente gli individui di una categoria.

2.1 *Teorie del significato vero-condizionale*

La teoria vero-condizionale degli *slurs* è ad oggi l'approccio meno popolare tra gli studiosi. Tuttavia, rende conto di alcune intuizioni convincenti riguardo agli epiteti denigratori. L'intuizione principale di cui queste teorie rendono conto è che gli enunciati che contengono *slurs* non possono affermare qualcosa di vero sul mondo. L'idea è che, a prescindere dall'etnia di Morgan Freeman, un enunciato come (20) non possa essere vero:

(20) Morgan Freeman è negro.

Un secondo punto su cui l'approccio semantico mette l'accento è che il contenuto offensivo degli epiteti denigratori appartiene al significato standard dei termini: l'offensività di (20) non dipende dal modo in cui comunichiamo o da inferenze e implicature, ma dal mero significato letterale dei termini; un'altra intuizione di cui la teoria semantica vuol rendere conto è che vi sia qualcosa di prescrittivo in termini come "negro", una sorta di istigazione alla discriminazione: un epiteto come "negro" non si limita ad esprimere il razzismo di chi parla, ma funziona anche come propagatore di discriminazione.

A partire da queste intuizioni, l'approccio semantico, proposto in Hom (2008) e sviluppato ulteriormente in Hom e May (2013) analizza "Morgan Freeman è negro" come "Morgan Freeman dovrebbe essere sottoposto alle pratiche discriminatorie ($d_1...d_n$) perché ha certe proprietà negative ($p_1...p_n$), tutto per il fatto di essere nero" (Hom 2008: 431). A seconda del contesto e dell'epiteto, cambieranno le pratiche discriminatorie ($d_1...d_n$) e le proprietà negative associate ($p_1...p_n$), ma lo schema accomuna i diversi *slurs*. Secondo una simile analisi di "negro" – e questo è estendibile agli altri epiteti denigratori–, gli *slurs* sono predicati vuoti, dal momento che nessuno andrebbe sottoposto a pratiche discriminatorie in base alla propria etnia. Per l'approccio semantico, il predicato "negro" è vuoto tanto quanto i predicati di finzione, come "unicorno". L'enunciato (20), "Morgan Freeman è negro", è falso perché Morgan Freeman non andrebbe sottoposto a pratiche discriminatorie in base alla sua etnia; dal momento che lo stesso di può dire di qualunque individuo, qualunque enunciato che predichi "negro" di qualcuno risulta falso: il predicato non si applica a nessuno.

Da questo ultimo punto derivano alcune difficoltà: se "Morgan Freeman è negro" è falso, allora la sua negazione "Morgan Freeman non è negro" deve essere vero. Questa conseguenza è indesiderata e contro-intuitiva: se è vero che siamo riluttanti ad accettare come vero un enunciato quale "Morgan Freeman è negro", siamo altrettanto riluttanti ad accettare "Morgan Freeman non è negro". Un approccio come quello descritto non offre delle predizioni convincenti sul valore di verità degli enunciati. Lo stesso genere

di problema emerge per quanto riguarda gli altri casi di *embedding* semantico considerati nella sezione precedente: secondo l'analisi del significato vero-condizionale, gli enunciati (14)-(19) non predicano niente di denigratorio del soggetto e per questo non dovrebbero risultare offensivi. Ciò significa non solo che dovrebbero essere accettati come veri senza difficoltà, ma non dovrebbero nemmeno veicolare un contenuto denigratorio nei confronti della classe target. Ciò non sembra molto convincente e anzi, il punto di considerare esempi quali (14)-(19) era proprio di mostrare come vi sia una denigrazione verso la classe target che sopravvive agli *embedding* semantici.

Riassumendo, la teoria semantica non spiega perché enunciati quali "Morgan Freeman non è negro" continuino ad essere offensivi nonostante la negazione e, più in generale, la teoria semantica non è in grado di spiegare lo *scoping out* e deve trovare soluzioni estremamente arzigogolate per giustificare l'impressione che gli epiteti denigratori non smettano di essere offensivi neppure quando vengono negati (o nell'antecedente di un condizionale, in una domanda etc.).[6]

2.2 *Strategie "sociali"*

Una seconda strategia per analizzare gli *slurs*, sostenuta ad esempio in Anderson e Lepore 2013, è quella sociale, secondo cui l'offensività degli *slurs* non ha a che fare col significato del termine, ma piuttosto con una sorta di divieto intorno all'uso di questi termini. Vi è una specie di legge promulgata dalla società che proibisce l'uso di certi vocaboli, come ad esempio gli epiteti denigratori. È proprio l'infrazione di tale divieto a generare l'offensività che i parlanti percepiscono. In questo senso, non vi è nessun contenuto denigratorio veicolato dalle parole: il problema degli epiteti, potremmo dire, non dipende da quali componenti del significato esprimono un'offesa nei confronti della classe target. Si tratta piuttosto di come la società emani regole che limitano l'uso del linguaggio e di quali effetti provochi la trasgressione di tali divieti. Un'intuizione di cui le strategie sociali rendono conto è che proferire un epiteto denigratorio vuol dire rompere un tabù e questo è un fattore che distingue un enunciato come (20), dove occorre uno *slur*, da uno come (21), dove si argomenta a favore di una posizione razzista:

(21) Morgan Freeman dovrebbe essere sottoposto alle pratiche discriminatorie ($d_1...d_n$) perché ha certe proprietà negative ($p_1...p_n$), tutto per il fatto di essere nero.

[6] Un esempio di soluzione poco parsimoniosa e un po' macchinosa è in Hom e May (2014).

Un'ulteriore questione di cui l'approccio sociale vuole rendere conto è il fatto che vi sia una certa variabilità per quanto riguarda l'offensività di alcuni termini. Si osserva facilmente che epiteti che oggi cominciano ad essere considerati offensivi, come ad esempio "handicappato", un tempo erano percepiti come neutrali o descrittivi, cioè privi di una particolare connotazione. O al contrario, termini che oggi sono considerati neutrali, come l'inglese "gay" erano fino a pochi decenni fa veri e propri epiteti denigratori. Le teorie sociali spiegano tale variabilità facendo appello a cambiamenti in seno alle società, che modificano col passare del tempo regole e divieti, senza per questo modificare il significato dei termini.

Una conseguenza dell'analisi sociale degli epiteti denigratori è che non vi siano usi consentiti (cioè non offensivi) degli *slurs*. Per analizzare gli usi non offensivi quali quelli riappropriativi, di cui si è parlato nell'*Introduzione*, tali teorie devono postulare delle eccezioni ai divieti sulle parole proibite: in determinati contesti, i membri del gruppo target godono di uno speciale permesso che consente loro di proferire epiteti denigratori senza per questo essere offensivi. Una spiegazione del genere risulta piuttosto faticosa, ma vi è un'altra conseguenza non meno spiacevole: anche la menzione di questi termini dovrebbe essere un'infrazione al divieto. Questo punto risulta particolarmente problematico perché costringe a investigare su cosa verta esattamente il tabù. La menzione da sola, non basta ad essere offensiva: quando gli anglofoni si riferiscono al termine "nigger" con l'espressione "n-word" si tratta di una forma di menzione e proferire "n-word" non è certo offensivo. Sembra che chi sostiene che la mera menzione di un epiteto denigratorio sia offensiva sia costretto allora a dire che per risultare offensivo non basta una qualunque menzione del termine, ma è necessario che vi sia la realizzazione fonetica del termine, vero oggetto del divieto: per questa ragione menzionare "nigger" è offensivo, ma "n-word" non lo è. Tuttavia questo non sembra plausibile: in francese, per esempio, l'epiteto denigratorio equivalente all'italiano "negro" è "nègre"; "nègre" vuol dire anche "sceneggiatore" e la realizzazione fonetica non è vietata quando corrisponde a "sceneggiatore", termine standard e privo di connotazioni. Possiamo trovare esempi simili in altre lingue. Un buon esempio in italiano è l'epiteto omofobo "finocchio". Se esiste un tabù intorno a tale termine, esso non può riguardare la mera realizzazione fonetica del termine, altrimenti sarebbe proibito andare al supermercato e chiedere mezzo chilo di finocchi, o proporre in un menù una bella insalata finocchi e arance. Se "finocchio" risulta offensivo quando è un termine dispregiativo per gli omosessuali, ma smette di essere tale quando si tratta di ortaggi e insalate, qualcosa non convince nella teoria sociale, così come è stata presentata da Anderson e Lepore (2013).

Più in generale, ciò che vorrei sottolineare è che analizzare l'offensività degli epiteti denigratori in termini di infrazione di un tabù che prescinde dal

significato dello *slur* e che fa piuttosto appello a divieti di natura sociale è problematico, dal momento che è – come minimo – poco chiaro su che cosa esattamente verta il tabù.[7]

2.3 *Tirando le fila*

In questa seconda sezione, ho presentato due dei tre tipi di approcci possibili e ho illustrato i loro limiti: la strategia semantica, secondo cui la componente offensiva degli epiteti denigratori è parte del loro significato vero-condizionale; e quella sociale, secondo cui l'offensività non dipende da componenti del significato del termine, ma dipenda da fattori sociali, come divieti sul linguaggio.

Il terzo approccio possibile, quello pragmatico, presenta molte varianti al suo interno. Ciò che queste varianti hanno in comune è l'intuizione secondo cui l'offensività veicolata dagli *slurs* dipende sì da una dimensione del significato dei termini, ma rigettano l'idea che essa dipenda dal significato vero-condizionale e collocano la componente offensiva degli *slurs* a un altro livello del significato. Secondo tali approcci, uno *slur* come "negro" ha lo stesso significato vero-condizionale di "nero", "afroamericano", ecc, ma vi è una denigrazione a livello pragmatico. Le analisi proposte finora sono state in termini di implicature convenzionali (Potts 2007), di presupposizioni (Macià 2002; Schlenker 2007; Cepollaro 2015), di atti linguistici (Bianchi 2014b). In questo articolo non entrerò nel merito di ciascuno di questi approcci, ma mi limiterò a presentare nella prossima sezione la variante tra le teorie pragmatiche che difendo: quella presupposizionale.

4. *L'analisi presupposizionale*

La strategia dell'analisi presupposizionale degli *slurs* consiste nell'analizzare il contenuto offensivo degli epiteti denigratori guardando a un fenomeno già noto agli studiosi e ampiamente investigato: quello delle presupposizioni. Una presupposizione, in parole molto povere, è qualcosa che diamo per scontato in una conversazione. Consideriamo i seguenti enunciati per mettere in evidenza alcune caratteristiche delle presupposizioni che si riveleranno rilevanti quando si parlerà di *slurs* (cfr. Chierchia e McConnell-Ginet 1990). La prima proprietà da mettere in evidenza è la

[7] Un ulteriore problema che non tratto in questo articolo è l'origine del divieto: se l'offensività degli *slurs* non deriva da ciò che significano, ma dal fatto che sono termini vietati, come spiegare perché sono stati vietati in primo luogo? Una variante delle teorie sociali che cerca di rispondere a questo interrogativo è elaborata in Nunberg (2013).

proiezione: gli enunciati (22)-(26) attivano la stessa presupposizione (27), cioè che Bianca fumava.

(22) Bianca ha smesso di fumare.
(23) Bianca non ha smesso di fumare.
(24) Bianca ha smesso di fumare?
(25) Se Bianca ha smesso di fumare, allora può farlo chiunque.
(26) Bianca potrebbe smettere di fumare.
(27) Bianca fumava.

Una caratteristica prototipica delle presupposizioni è che sopravvivono a certi tipi di *embedding* semantico, quali la negazione, l'antecedente dei condizionali, domande e modali. Questo comportamento ricorda quanto si è osservato a proposito degli *slurs*. Gli enunciati (28)-(32) sembrano dare per scontato una certa attitudine negativa nei confronti dei meridionali: un contenuto che riassumeremo provvisoriamente in un'espressione come "i meridionali sono disprezzabili in quanto tali".

(28) Bianca è una terrona.
(29) Bianca non è una terrona.
(30) Bianca è una terrona?
(31) Se Bianca è una terrona, allora lo è anche suo fratello.
(32) Bianca potrebbe essere una terrona.
(33) I meridionali sono disprezzabili in quanto tali.

Una seconda caratteristica delle presupposizioni che prenderemo in considerazione è che possono essere attivate da diversi tipi di "triggers", particolari espressioni in grado di innescare certe presupposizioni. Si considerino i seguenti esempi:

(34) La regina d'Inghilterra è anziana.
(35) La regina d'Inghilterra non è anziana.
(36) C'è un'unica regina di Inghilterra.

(37) Mia sorella è mora.
(38) Mia sorella non è mora.
(39) Ho una sorella.

(40) È stata Bianca a risolvere il problema.
(41) Non è stata Bianca a risolvere il problema.
(42) Qualcuno ha risolto il problema.

In (34)-(35) l'attivatore presupposizionale è l'articolo determinativo "la", in (37)-(38) si tratta dell'aggettivo possessivo "mia"; in (40)-(41) della *cleft sentence* "è stato x a…". Il fatto che esistano vari tipi di "triggers" presupposizionali molto diversi tra loro (articoli, strutture di frasi, predicati ecc.), rende plausibile e non ad hoc la possibilità di includere in questo elenco anche gli epiteti denigratori.

La prossima caratteristica delle presupposizioni che vorrei considerare è la riluttanza ad attribuire un valore di verità in presenza di fallimento presupposizionale. Si considerino i seguenti esempi:

(43) L'attuale re di Francia è calvo.
(44) L'attuale re di Francia non è calvo.
(45) C'è un unico attuale re di Francia.

Ciò che (43) e (44) presuppongono, cioè che vi sia un attuale re di Francia, è naturalmente falso e diremo che la presupposizione "fallisce". Non entrerò ora nel merito di cosa accada esattamente in caso di fallimento presupposizionale, ma ci basti notare che siamo come minimo riluttanti ad attribuire un valore di verità a ciascuno dei due enunciati. Nella sezione dedicata alle teorie del significato vero-condizionale si è osservato qualcosa di simile a proposito degli epiteti denigratori: una delle ragioni per non sostenere che un enunciato come (46) è falso è che da ciò seguirebbe che (47) è vero e questa sembra una conseguenza non desiderabile.

(46) Bianca è negra.
(47) Bianca non è negra.

Consideriamo ora come le presupposizioni funzionano in una conversazione. In un dialogo, i parlanti possono contare su un cosiddetto "background conversazionale", cioè su un insieme di proposizioni date per note. Il background può includere qualsiasi cosa: cose dette precedentemente, cose che riguardano i partecipanti alla conversazione, ma anche nozioni generali che i parlanti sanno di condividere.

Immaginiamo la seguente conversazione tra due parlanti A e B:

A: Ho appena scoperto che mia sorella ha smesso di fumare!
B: Buon per lei! Non sapevo che fosse una fumatrice.

Osserviamo che A sta presupponendo (cioè sta dando per buone) almeno due cose:

(48) A ha una sorella.
(49) La sorella di A fumava.

Supponiamo inoltre che (48), cioè l'informazione che A ha una sorella, fosse già parte del background conversazionale, mentre (49), cioè il fatto che la sorella di A fumasse, non fosse parte del background. Grazie al fenomeno che chiamiamo "accomodation" (cfr. Lewis 1979), (49) viene integrata da B nel background, che viene, per così dire, aggiornato.

I parlanti possono presupporre con successo sia ciò che è già nel background conversazionale sia informazioni nuove, che sono tuttavia compatibili con esso (cfr. Simons 2003).

Una volta presentate le principali caratteristiche delle presupposizioni (proiezione, attivazione per mezzo di un trigger, fallimento presupposizionale) e osservato come le presupposizioni interagiscano col contesto conversazionale, torniamo agli epiteti denigratori.

L'idea alla base dell'analisi presupposizionale degli *slurs* è che questi termini siano equivalenti alla loro controparte neutra da un punto di vista strettamente vero-condizionale, ma fungano anche da attivatori presupposizionali: ad ogni occorrenza, gli *slurs* attivano una presupposizione che veicola un contenuto denigratorio nei confronti della classe target. Riconsideriamo la descrizione proposta di come una presupposizione interagisce col contesto conversazionale e immaginiamo la seguente conversazione tra due razzisti:

A: Ho appena scoperto che mia sorella esce con un negro!
B: Poteva andarti peggio.

Analogamente a quanto si è notato in precedenza, il proferimento di A presuppone almeno due cose:

(49) A ha una sorella.
(50) I neri sono disprezzabili in quanto tali.

Immaginiamo che in questa storia sia (49) sia (50) facciano già parte del background conversazionale: la prima perché sia A che B sanno che A ha una sorella; la seconda, perché immaginiamo che la conversazione in questione si svolga tra due persone esplicitamente razziste.

Ci può chiedere cosa accadrebbe però se la presupposizione denigratoria (50) non facesse già parte del background; la domanda è, ad esempio, cosa accade quando A proferisce un enunciato come "Ho appena scoperto che mia sorella esce con un negro!", ma l'interlocutore B non condivide certe assunzioni razziste. In un caso come questo, diremmo che B ha due opzioni: trasgredire il principio di cooperazione e opporsi al contenuto presupposto, evitando che entri nel background conversazionale, oppure integrarla grazie al meccanismo di accomodamento. In questa seconda alternativa, osservia-

mo che B diventa implicitamente complice dell'atteggiamento razzista di A, in quanto accoglie nel background conversazionale che condivide con A un contenuto razzista.

Ecco a grandi linee la proposta che ho delineato in questa sezione: gli *slurs* sono equivalenti alle loro controparti neutre, ma a differenza di queste sono attivatori presupposizionali in grado di innescare una presupposizione denigratoria che entra a far parte del background, a meno che i partecipanti alla conversazione non vi si oppongano. I vantaggi esplicativi di questa proposta consistono nella possibilità di spiegare il comportamento proiettivo della componente offensiva degli epiteti (essendo la proiezione una caratteristica prototipica delle presupposizioni); nel formulare una risposta su quale sia l'estensione degli *slurs* (la stessa della controparte neutra); nello spiegare perché siamo riluttanti ad attribuire un valore di verità agli enunciati che contengono *slurs*, anche quando siamo in grado di valutarne il contenuto vero-condizionale o puramente descrittivo (fallimento presupposizionale); nel rendere conto della natura implicita del contenuto denigratorio veicolato dagli *slurs*, responsabile, da un lato, della difficoltà di opporsi a tale contenuto e del rischio di diventare complici dell'atteggiamento discriminatorio e dall'altro, del pericolo propagandistico degli epiteti denigratori.

Alla luce di questi vantaggi esplicativi, vorrei considerare, per concludere, le difficoltà in cui tale approccio si imbatte. L'obiezione principale rivolta all'approccio presupposizionale riguarda una caratteristica considerata prototipica delle presupposizioni: la cancellabilità (cfr. Chierchia e McConnell-Ginet 1990). È possibile – tramite la condizionalizzazione in (51) – cancellare la presupposizione (27) attivata da un proferimento tipo (22):

(22) Bianca ha smesso di fumare.
(27) Bianca fumava.
(51) Bianca ha smesso di fumare, se mai ha fumato.

La condizionalizzazione non sembra tuttavia sortire lo stesso effetto quando si tratta di *slurs*:

(20) Morgan Freeman è negro.
(50) I neri sono disprezzabili in quanto tali.
(52) Morgan Freeman è negro, se i neri sono disprezzabili in quanto tali.

L'aggiunta dell'antecedente "se i neri sono disprezzabili in quanto tali" in (52) non è in grado di cancellare il contenuto offensivo (50) veicolato da (20). Ciò che vorrei mettere in discussione è che la cancellabilità sia da considerare come un parametro presente o assente e non, come sostengo, una questione di grado.

Prendiamo come esempio tre casi di cancellazione tramite condizionalizzazione: nella prima tripletta osserviamo che la cancellazione risulta semplice, ma diviene gradualmente più complessa nella seconda e nella terza.

(22) Bianca ha smesso di fumare.
(27) Bianca fumava.
(51) Bianca ha smesso di fumare, se mai ha fumato.

(34) La regina d'Inghilterra è anziana.
(36) C'è un'unica regina d'Inghilterra.
(53) La regina d'Inghilterra è anziana, se c'è un'unica regina d'Inghilterra.

(37) Mia sorella è mora.
(39) Ho una sorella.
(54) Mia sorella è mora, se ho una sorella.

Osserviamo nelle tre triple una difficoltà crescente nella cancellazione della presupposizione. Non è del tutto impossibile trovare un contesto in cui una cancellazione come (54) può funzionare, ma ciò che mi interessa mostrare è che la cancellabilità viene in gradi e per questo non ha senso considerarla come test cruciale per le presupposizioni: alcune presupposizioni sono più facili da cancellare, altre più difficili. Per quanto riguarda gli *slurs*, le presupposizioni denigratorie che essi attivano sono estremamente difficili da cancellare.[8]

Oltre alla cancellabilità, questione che ha avuto ampio spazio nella letteratura ed è considerata l'obiezione più forte all'analisi presupposizionale, vi è anche un'altra questione a cui vorrei accennare e che costituisce un interrogativo interessante per molte teorie, da quelle semantiche a quelle pragmatiche: la variabilità. Si considerino i seguenti esempi:

(36) The Norways' king craves composition.
(Shakespeare, 1606, *Macbeth*, Act I, sc. 2)

(37) The present king of France is bald.
(Russell, 1905, *On Denoting*)

(38) The king of Spain is going to abdicate.
(2014, notizia di cronaca)

[8] Una risposta alternativa all'obiezione della cancellabilità consiste nel rivedere la presupposizione attivata dagli *slurs*: la cancellazione potrebbe non funzionare perché non abbiamo individuato correttamente l'esatta presupposizione innescata.

Se osserviamo vari usi dell'espressione inglese "the king" dal Seicento ad oggi, è molto plausibile pensare che attivi sempre la stessa presupposizione, cioè che ci sia un unico re del regno in questione. Nel caso degli *slurs*, non osserviamo la stessa stabilità: basti confrontare gli usi del termine inglese "negro" negli anni Sessanta, quando veniva usato come termine neutro, al punto da occorrere spesso nel celeberrimo *I have a dream*, con i dati raccolti da un'inchiesta Yougov nel 2014,[9] secondo cui il 52% degli americani trova il termine "negro" offensivo:

(39) But one hundred years later, the Negro still is not free.
(Martin Luther King, 1963, *I have a dream*)

Casi del genere si possono trovare anche in altre lingue. In generale, sembra che gli epiteti denigratori acquisiscano e perdano potere offensivo con una rapidità strabiliante rispetto alle presupposizioni classiche.[10] Il problema della variabilità – cioè la facilità con cui il contenuto peggiorativo si "stacca" e si "attacca" – è stato abbastanza ignorato dalla letteratura sugli epiteti denigratori, con l'eccezione forse delle teorie sociali. Tuttavia, sembra un ambito che merita approfondimento e suggerisce di focalizzare l'attenzione su quale sia l'origine della denigrazione e del linguaggio peggiorativo in generale: mi sembra che per spiegare perché gli epiteti possano cambiare la loro valenza sia necessario capire come e perché vi sia una valenza in prima istanza.

Questo è un obiettivo per tutte le teorie che spiegano l'offensività degli *slurs* facendo appello al loro contenuto, al loro significato.

Concludendo, in questa sezione ho presentato l'analisi presupposizionale degli epiteti denigratori, illustrando come le caratteristiche prototipiche delle presupposizioni descrivano in modo soddisfacente il comportamento linguistico degli *slurs*; inoltre, ho presentato due problemi che si presentano per tale approccio: quello della cancellabilità e quello della variabilità. Ho presentato una possibile risposta alla questione della cancellabilità e ho suggerito come il problema della variabilità, più che un'obiezione, mostri come vi sia un ambito ancora poco investigato, eppure fondamentale: l'origine e la motivazione del linguaggio peggiorativo in generale.

[9] Cfr. https://today.yougov.com/news/2014/05/16/use-negro-and-redskin-seen-offensive.

[10] Naturalmente questa è un'affermazione che andrebbe verificata con dei dati certi alla mano. Tuttavia, le prime osservazioni che possiamo fare suggeriscono una differenza di variabilità tra *slurs* e altri attivatori presupposizionali.

Riferimenti bibliografici

ANDERSON, L. E LEPORE, E.
2013 «Slurring Words», *Nous* 47, 25-48.

BIANCHI, C.
2014a «Slurs and appropriation: an echoic account», *Journal of Pragmatics* 66, 35-44.
2014b «The speech acts account of derogatory epithets: some critical notes», in J. Dutant, D. Fassio e A. Meylan (eds.), *Liber Amicorum Pascal Engel*, University of Geneva, 465-480 (URL: <http://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamicorum>)

CEPOLLARO, B.
2015 «In defence of a presuppositional account of slurs», *Language Sciences* 52, 36-45.

CHIERCHIA, G. E MCCONNELL-GINET, S.
1990 *Meaning and Grammar: An Introduction to Semantics*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

CROOM, A.
2014 «Spanish slurs and stereotypes for Mexican-Americans in the USA: A context-sensitive account of derogation and appropriation», *Sociocultural Pragmatics* 2, 1-35.

HOM, C.
2008 «The Semantics of Racial Epithets», *Journal of Philosophy* 105, 416-440.

HOM, C. E MAY, R.
2013 «Moral and Semantic Innocence», *Analytic Philosophy* 54, 293–313.
2014 «Pejoratives as fiction», draft for the conference *Names, Demonstratives and Expressives*.

JESHION, R.
2013 «Expressivism and the Offensiveness of Slurs», *Philosophical Perspectives* 27, 231-259.

LEWIS, D.
1979 «Scorekeeping in a Language Game», *Journal of Philosophical Logic* 8, 339-359.

MACIÀ, J.
2006 *Context, presupposition and expressive meaning*, Unpublished handout for a talk given at the Milan meeting.

NUNBERG, G.
2013 «Slurs aren't Special». URL: https://www.academia.edu/4704933/Slurs_Arent_Special.

POTTS, C.
2007 «The expressive dimension», *Theoretical Linguistics* 33, 165-197.

SCHLENKER, P.
2007 «Expressive Presuppositions», *Theoretical Linguistics* 33, 237–245.

SIMONS, M.
2003 «Presupposition and Accommodation: Understanding the Stalnakerian Picture», *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 112 (3), 251-278.

ALLA RICERCA DI PRINCÌPI-PONTE FRA DISCIPLINE E FENOMENI SOCIALI: PRAGMATICHE, ALTERITÀ E ASIMMETRIE DI IERI E DI OGGI

Barbara Henry
Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa
barbara.henry@sssup.it

Abstract: Il presente contributo presuppone alcune definizioni preliminari e fondanti; queste sono imprescindibili, da un lato, per indicare la cornice interdisciplinare di riferimento, e, dall'altro, per impostare una forma di *embedded analysis*: un'analisi contestuale in chiave ermeneutica che sia interna alla stessa cornice di riferimento cognitivo e di indagine scientifica. Questo *frame* è l''Occidente', termine indicante una costellazione categoriale, simbolica e storica insieme, e da declinarsi al plurale (cosa che vale, peraltro, per il lemma 'Oriente'). *Dapprima*, verrà compiuta, attraverso le lenti di alcune discipline pertinenti, una chiarificazione, per quanto minima, dei principali concetti in questione – pragmatica, alterità, identità, asimmetria, cartografia; solo tramite l'esplicitazione dei nessi semantici derivante dalla precedente fase, potranno *in seguito* delinearsi alcune riflessioni metodiche, con cui auspicabilmente si possano (in futuro) "mettere in esercizio" i cinque lemmi, e allo scopo di definire con maggior rigore le sfide sociali e politiche per una coesistenza non violenta entro l'Occidente 'europeo', in particolare.

Keywords: Pragmatica, princìpi-ponte transdisciplinari, *embedded analysis*, Occidente/i, alterità, identità, asimmetrie, cartografia.

1. *Intreccio di prospettive critiche e ricerca di principi-ponte*

Qualora si vogliano individuare e realizzare, con sensatezza e utilità per le esigenze di una vita associata non autodistruttiva, alcune pragmatiche "riuscite" rispetto alla coesistenza fra alterità (di cui fra poco), occorre fare un passo laterale, e preliminare, di chiarificazione e definizione epistemologica e metodologica; è necessario attraversare il luogo transdisciplinare, in continua metamorfosi, in cui si incontrano filosofia politica, da un lato, scienze sociali e della cultura, dall'altro. Tali discipline sono parte integrante del paradigma scientifico occidentale, in cui possiamo dirci inseriti pur da una posizione eccentrica perché fortemente critica di alcuni dei suoi aspetti *mainstream*. Filosofia politica alias filosofia sociale, *gender studies*, sociologia delle religioni, comunicazione interculturale, antropologia filosofica e culturale, *cross-cultural psychology* sono i principali saperi coinvolti in questa indagine. In essi, da venti anni anni a questa parte, sono cresciuti e si sono conquistate accreditamento alcuni dubbi sulla credibilità definitoria del concetto di "multiculturalismo" e del lessico ad esso relativo. Tali saperi sono divenuti viepiù rilevanti per le pratiche e le forme di vita concrete, in quanto i cultori di

essi si concentrano criticamente sugli scenari pragmatici, che rendono vive ed urgenti le grammatiche della traduzione, tramite ininterrotti processi in atto fra soggetti sessuati interattivamente costruiti, e depositari di pratiche di senso fra loro realmente o potenzialmente configgenti. Sia gli interscambi in divenire, sia il consolidarsi di tali intrecci di esperienze (inclusi i conflitti e le negoziazioni ardue) nei vissuti individuali e di gruppo è stato già definito da molti autori come "pragmatica della coesistenza fra dissimili", come *pragmatica dell'alterità* da intendersi quale insieme di pratiche comunicative e di interazione "in movimento e in situazione". Il motivo della predilezione per una impostazione siffatta è che questa costituisce di per se un terreno d'incontro non solo fra differenti prospettive disciplinari, ma anche fra le prime, da un lato, la ricerca empirica qualitativa e le prassi concrete, dall'altro.

Come si giustifica tale predilezione? Con un esplicito posizionamento di rango epistemologico, avente conseguenti effetti sul piano metodologico e metodico.

Nonostante si tratti tuttora di una posizione minoritaria, o forse proprio per questo, si pensa sia auspicabile una lettura di trame semantiche e disciplinari aventi ispirazione e matrice differente, da compiersi con cautela rispetto *alle traslazioni di significato a una disciplina ad un'altra* (riferibili a una metaforologia auspicabile ma ancora inesistente), e in modo da riconoscere i limiti e le condizioni della nostra curvatura mentale occidentale, anzi occidentalistica. Perché? Siamo, a detta di molti/e- in un epoca (Said 2000, 2001; Henry 2000) in cui è cambiata la direzione dello sguardo classificatorio e definitorio delle scienze *ma in cui la consapevolezza del cambiamento tarda a arrivare.* In effetti si è verificata da tempo una inversione di tendenza tra gli studiosi/e e depositari di saperi esperti. Non si può dubitare che tra le alte sfere dell'*establishment* scientifico il *modello* di *elite* intellettuale prevalente fino alla metà del secolo scorso e costituito da sapienti e scienziati *maschi bianchi occidentali* sia stato sostituito da quello che incorpora maggiormente correnti ed energie *gender-sensitive, decolonizzate e decentrate*.

Tuttavia, come già accennato, tra la legittimazione di tale modello e il radicamento nelle politiche disciplinari e accademiche il cammino è ancora lungo (Said 2001: 64-68). A maggior ragione, tale rivolgimento ideale tarda a permeare la coscienza comune, ovvero i livelli di consapevolezza diffusi entro le società occidentali e soprattutto le comunità scientifiche disciplinarmente orientate secondo codici piuttosto rigidi, nonostante i segni dei tempi e l'onda lunga delle rivoluzioni semantiche che hanno coinvolto i paradigmi scientifici da due secoli a questa parte (Henry 2012). Che si tratti di una rivoluzione latitudinaria, ossia capace di permeare ogni accezione di "codice semantico-disciplinare" è ciò che è ancora lontanissimo da venire. Siamo ancora a dover imparare i rudimenti delle pratiche di traduzione interdisciplinare quotidiana, per non parlare della ricerca ancora soltanto embrionale di princìpi-ponte per le

traduzioni, e ciò al fine di delegittimare le pretese di superiorità cognitiva o sapienziale implicite in tutte quelle posizioni scientifiche inconsapevolmente autocentrate e apodittiche perché autoreferenziali. Le scienze, attraverso i propri cultori e i cittadini/e che forniscono l'apporto critico della sfera pubblica, devono farsi sempre più consapevoli dei condizionamenti *contestuali* (Henry e Certomà 2013), culturali, sociali e politici, dei presupposti delle dottrine scientifiche e di tutte quelle aventi pretese di verità e oggettività. Ciò non significa rinunciare all'oggettività ma metterla fra doppie virgolette, come già diceva ben due secoli Max Weber, e in modo da renderla intersoggettività conoscitiva metodicamente e riflessivamente controllata. Come gli storici e i cultori più avvertiti delle stesse scienze *dure* ci insegnano, l'oggetto cambia o addirittura scompare a seconda dello strumento con cui lo si guarda. Diviene un assunto fondamentale e non assolutamente accessorio o circostanziale la considerazione accurata sia del contesto di osservazione sia della collocazione del soggetto conoscente, sia della relazione, dinamicamente e storicamente intesa, fra soggetto e oggetto. Le storie, i "passati" dei due lati della relazione *contano e sono dirimenti*. La scienza può, infatti, essere studiata, sostiene Isabelle Stengers, alla stregua di una qualsiasi altra attività sociale "né più svincolata dalle cure del mondo, né più universale o razionale di un'altra" (Stengers 1997). I termini chiave, strettamente correlati tra loro, di questo fenomeno sono, dunque: l'impossibilità di un'oggettività incondizionata, la collocazione/situatività del soggetto e le storie che pesano sugli eventi. Quando la scienza non è più pensata come dispensatrice di verità assolute al di sopra della contingenza, emerge la sua capacità di costruzione ideologica e, soprattutto, la sua stretta relazione con il potere politico e culturale in cui opera (Lewontin 1984). Le forze sociali ed economiche dominanti nella società determinano in larga misura ciò che la scienza fa e come lo fa. La scienza è, come ogni attività umana, prodotto di un sapere (e sentire) storico: Stefan Amsterdamski la definisce "un fenomeno sociale" e sostiene che la metodologia della ricerca e la nozione stessa di razionalità che la guida, è condizionata dalle circostanze storiche in cui opera, cioè da fattori extra-metodologici spesso considerati esterni, non essenziali o accidentali (Amsterdamski 1992). Le tecniche, gli strumenti, i rapporti all'interno delle comunità scientifiche e con la società caratterizzano la ricerca e permettono di considerare l'operato della scienza da un punto di vista etico, sociale e politico oltre che epistemologico (Certomà 2012).

Il vocabolario accreditato, e la struttura grammaticale di un linguaggio disciplinare, in senso metaforico, è la prima condizione per costruire gli strumenti di osservazione, gli unici che sono in grado di render visibili gli oggetti osservati. Da qui deriva la necessità di una presa di coscienza critica del carattere contestuale e prospettico di ogni assunto scientifico, senza che questa presa di coscienza debba diminuirne la sua *validità*. Creare le condizioni di

controllo metodico è procedura analoga a quella della individuazione di princìpi-ponte per una corretta traslazione/traduzione; come traslare un significato da un campo semantico ad un altro, e in particolare in campi semantici disciplinari dal repertorio fisso e riconosciuto apoditticamente come *mainstream* indiscusso e pertanto, come si è cercato di dire finora, "normalizzato" in una forma indebita.

Se dunque la "grammatica" filosofico-politica (morfologia e sintassi di identificazione) dei fenomeni umani li esprime e li indica,[1] la "pragmatica" non si limita a questo, ma agisce con e a partire dalle occorrenze fenomeniche, in tutte le variazioni, le traduce e le decodifica in forme diagnostiche e di intervento interattivo; quest'ultimo non è necessariamente da immaginarsi come se fosse irenico, ma piuttosto come se fosse (auspicabilmente) equipaggiato per identificare e fronteggiare i conflitti. Coerentemente, il lemma "alterità" si inserisce nella temperie lessicale e semantica definita dalle discipline sopra enunciate *prevalentemente* quale specificazione descrittiva della nozione di diversità. Infatti, le nozioni di "alterità" sono più d'una, ma è possibile limitarsi a un ordinamento semantico che riguardi almeno cinque accezioni, e sarebbe opportuno che in ogni contesto di applicazione (linguaggio comune, politico, disciplinare) venisse chiarito di quale significato si tratti per ogni occorrenza del termine. Nella prima accezione, la più semplice "alterità" indica gli/le altri empirici, la pluralità di individui concreti e *gendered*, nella seconda, gli/le altri significativi di cui si tratta nel pragmatismo filosofico, risultando entrambi contigue al vocabolario del pluralismo; nella terza, "alterità" equivale alla dimensione dell'Altro con la A maiuscola, e non trova in queste pagine una grande considerazione, *ratione materiae*, a differenza delle prime due. Piuttosto, nel lessico delle scienze sociali e della filosofia politica, l'alterità, nella quarta accezione, è *otherness* (con la "o" minuscola) in quanto caleidoscopio fenomenico (un puzzle di frammenti spessi, colorati e in continuo movimento) delle differenze/diversities/dissomiglianze possibili. In questo significato, accanto ai primi due, viene prevalentemente considerata qui e nelle pagine che seguono. Un ruolo disciplinare tutto suo, e a dir poco strutturale per l'antropologia, si merita invece la nozione di *Other* e il processo di *Othering*, come dinamica di costruzione dell'altro da sé per trovare sé, e attraverso il distanziamento e l'apertura di uno spazio/scarto simbolico dato per "esterno/esteriore" (Fabian 1983; Jullien 2002, 2008; Friese 2006, 2012). Tale processo è ciò che ha costituito l'Occidente/i primariamente attraverso la dislocazione dell'Altro nella sfera esotica dell'Oriente/e.

[1] In questo caso, i fenomeni sono le alterità/differenze, siano esse diseguaglianze a superare, o diversità da valorizzare, o asimmetrie-discrasie da monitorare affinché non diventino stabili diseguaglianze.

L'Occidente/e si pone dunque quale cornice da cui tali nuovi lessici disciplinari pragmaticamente orientati e interagenti fra loro non possono prescindere, è da concepirsi qui come una costrutto istituzionale, e simbolico, fondamentalmente caratterizzato da identità di gruppo immerse nei mondi della vita, che non sono durevolmente pacifiche né armonicamente coese, a meno che non abbiano già alle proprie spalle e sullo sfondo processi di faticosa rinegoziazione delle posizioni relative fra i singoli. L'"identità di gruppo", per un verso è concetto polisemico che qui indica il "chi siamo, il cosa vogliamo diventare" di aggregazioni di individui costruiti in base al genere/e, che si riconoscano attivamente e faticosamente in un set di qualità comuni. Essendo "l'identità di gruppo" una categoria programmaticamente antitetica a quella di identità collettiva, pone in luce senza equivoci il fatto che narrazioni e trame simboliche e codici di identificazione siano necessarie alle dinamiche di strutturazione e consolidamento del gruppo, nonché alle condizioni per cui si innestino fra gruppi anche princìpi-ponte di traduzione, di passaggio simbolico fra codici diversi o asimmetrici ma commensurabili, almeno presuntivamente. I simboli sono uno dei coibenti dell'identità e dei viatici della comunicazione, di norma *non* paritaria né equilibrata ma proprio in quanto asimmetrica, passibile di aggiustamenti dinamici.

"Asimmetria": tale lemma si rivela uno dei fondamentali princìpi-ponte, indicativo di uno scarto, di una discrasia, intesa quale mancanza di proporzione o di corrispondenza "relativa" a due o più componenti di un insieme, di una non-parità relativa e circostanziale *rebus sic stantibus*, che richiede di essere tenuta sotto osservazione. Può assumere significati assiologici molto diversi; può indicare un'apertura verso qualunque forma di trascendenza (religiosa, morale, mistica, teurgica, erotica) o una condizione fisiologica e funzionale di dipendenza, come i rapporti di cura finora codificati fra genitori e figli, che sono destinati a ribaltarsi con il tempo, rimanendo pur sempre entro una costruzione sociale e artificiale dei ruoli di genere.

Ciò detto, le identità caratterizzanti le società occidentali europee in particolare hanno in sé non solo la dimensione dell'asimmetria relativa e temporanea, ma ancor più strutturalmente recano in sé e con sé la dimensione dell'alterità, nelle modalità polimorfiche della quarta accezione, rispetto a cui si è detto sopra; l'ambito europeo di uno degli Occidenti è inoltre configurato come polity *sui generis*, inserita nella dimensione atlantica della geo-politica, ma con una fisionomia socio-culturale, ed una membratura costituzionale e istituzionale distinta rispetto a quella degli *States*. In questo assetto istituzionale occidentale europeo si collocano le identità di gruppo di cui si parla qui, e del cui orizzonte pragmatico (ricognitivo, diagnostico e interattivo) andiamo in cerca.

Tuttora, come avviene sempre per le modalità dialettiche e acquisitive con cui il "chi siamo noi" si delinea rispetto al "chi sono loro", l'Occidente, europeo

in particolare, costruisce le alterità nei processi di edificazione delle componenti identitarie di se stesso. Risulta opportuno menzionare a questo proposito, e per attrazione fra contrari, l'autore italiano più visceralmente avverso alla categoria di identità e ai corollari di essa, ancor più se si sostiene come qui accade che ogni processo di costruzione del sé avvenga soltanto grazie alla combinazione/dipendenza rispetto all'alterità più rilevante nel contesto di volta in volta determinante; si tratta dell'antropologo e filosofo di Francesco Remotti, che cavalca da più di un ventennio, e con successo di tipo iconico e mediatico, l'onda lunga e tardiva, appunto di origine adorniana, dell'ormai superato attacco postmoderno alla categoria medesima.

> Un conto è sostenere che noi scienziati (se così vogliamo chiamarci noi che ci occupiamo di scienze umane e sociali) dobbiamo assumere l'identità come strumento di analisi ovvero come un *explanans*, un altro conto è invece considerare l'identità non come un *explanans*, ma come un *explanandum*, non come uno strumento con cui si cerca di spiegare, ma come un oggetto che deve essere spiegato. L'identità non è uno strumento con cui attivamente spiegare qualcosa, ma è qualcosa che deve essere spiegato, analizzato, smontato. Analisi vuol dire in fondo proprio questo: cercare di aprire, disarticolare, smontare, decostruire (come si usa dire). (Remotti 2011: 9-10)

Ciò che si vuole lumeggiare qui è che, nell'Occidente, da vedersi quale contesto, sfondo, frame, ma non invece quale *explanandum* in cui situare le identità da decostruire e da problematizzare, le modalità di costruzione del proprio sé attraverso l'alterità avviene in forme non autenticamente pluralistiche (secondo la prima e la seconda accezione di alterità), perché tali modalità sono tuttora viziate dai retaggi e dalle rimozioni delle responsabilità (cognitive, epistemiche e simboliche ancor prima che politiche e economiche) derivanti dal passato coloniale, e riverberantisi subdolamente, perché latenti e inconfessate, in alcune aporie dei modelli delle politiche di integrazione ed inclusione. Per un verso, il paradigma scientifico occidentale è tuttora un sistema di pensiero, di linguaggio, di strumentario concettuale, ma soprattutto è stato per secoli lo *sguardo* sul mondo, "il" modello di costruzione delle realtà sociali, valido ovunque e per chiunque (Henry 2012). Per un altro, se esiste un potenziale erosivo e decostruttivo *dall'interno*, sicuramente lo si trova in queste medesime discipline politologiche, nelle scienze sociali e della cultura. L'indebolimento degli apparati concettuali e delle *policies*, nonché delle pratiche sociali che si considerino lesive o negative per sé o per altri/e, può avere maggiori possibilità di successo se, chi se lo prefigge, lavora entro e con i concetti che si intende elidere; infatti chi ricerca ne è del pari permeato, e quindi deve operare in parallelo sui propri stereotipi e pregiudizi per scalzare o depotenziare quelli collettivi; tutto ciò al fine di una più ampia diffusione sociale di criteri di pensiero non omologati, bensì critici. Non a caso, la decodificazione, il

trattamento critico-diagnostico riservato al nesso controverso fra identità e alterità, in termini di pragmatiche della coesistenza è a ragione *l'experimentum crucis* entro e fuori l'Occidente/i. Lo sguardo decostruttivo va rivolto espressamente alle identità sfrangiate, sfaccettate e pervase d'alterità endogena, talvolta refrattarie alla presa d'atto di tale contaminazione interna, per non accettare la circostanza condivisa, con i mondi altrui, dell'essere contaminate, in una specie di corto circuito autoimmunitario (Esposito 2002; Pulcini 2009). L'ormai accreditato lemma filosofico "Occidente" va ora tratteggiato quale dimensione sociale e istituzionale polimorfica e metamorfica, attraversata da profonde fratture, da discrasie, da scissioni, nonché da asimmetrie, come sopra definite. Tutte queste configurazioni, sia della nozione di asimmetria, sia della nozione di alterità, non sono sempre riconosciute riflessivamente, piuttosto sono rimosse e obliate perché dolorose o "imbarazzanti" per la buona coscienza dei/le cittadini delle nostre società.

2. *Emancipazione non omologante delle alterità e rilevazione delle asimmetrie "positive"*

Da quanto precede, è evidente che si possano qui soltanto abbozzare le descrizioni degli strumenti metodici impiegati, e delle tappe di avvicinamento agli obiettivi prefissati. L'obiettivo principale è di tracciare, andando per esclusione, una cartografia di un territorio invisibile ai più ma pur sempre latitudinario alle società occidentali. Siamo nell'ambito in cui si profilino le condizioni teoriche e metodiche per una *emancipazione non omologante delle alterità*, intendendo con esse le peculiarità specifiche di manifestazione sia delle *diversità* da garantire, sia dei *misconoscimenti* discriminanti da contrastare. Ciascuna eterogeneità rispetto a qualsivoglia standard prefissato è da trattarsi *iuxta propria principia*. In altre parole, ciò di cui si parla qui sono le alterità materialmente incarnate in individui e gruppi temporalmente e contestualmente individuabili, e secondo modalità ricognitive che esaltino le specificità e l'autonomia dei singoli casi. Trattasi di una cartografia volumetrica, quella a cui si mira, in cui, ancora con l'impiego (prudente e controllato) di metafore idrografia e orografia non siano comparti impenetrabili bensì interagenti, e disposti ad accettare, in prospettiva dinamica e aperta, perfino riassetti imprevedibili o inediti. Non la si vuole né ideologica né militante, bensì realistica, duttile e pragmatica, e non anche apocalittica o terrorizzante rispetto alle incognite della conflittualità e sociale latente o aperta[2] che le "indomite", forse irriducibili, componenti del territorio esprimono.

[2] "Nella cartografia antica i luoghi inesplorati, e pertanto ignoti quanto spaventevoli, erano spesso indicati con una indefinita locuzione, che solo avvertiva *hic sunt leones*, qui ci sono i leoni, a

Piuttosto, si pretende programmaticamente che la cartografia, materialmente e simbolicamente incarnata, sia recettiva e che "ascolti" il territorio - solo presuntivamente noto - in cui gli esploratori sono calati, secondo la strada indicata in particolare da Rosi Braidotti e dalla costellazione filosofica del femminismo post-strutturalista.[3] Accanto a tale percorso, gli studi di genere risultano un paradigma teorico insostituibile e di validità latitudinaria anche per un motivo ancor più fondamentale.

I *gender studies*, rivitalizzando per alcuni aspetti la lezione del pragmatismo, hanno infatti portato ad un innovativo riassetto, nella prospettiva di una teoria spessa e pluridimensionale, la discussione tanto su identità e alterità, quanto su individuo e cultura. Hanno sostituito

> ad una teoria monologica della definizione dell'identità un punto di vista intersoggettivo; alcune studiose tendono ad interpretare la relazione tra il Sé e l'Altro (Other) come uno scambio continuo, mettendo in luce non un movimento lineare che va dall'unione alla separatezza, ma un equilibrio sempre da ridefinire tra i due momenti della costruzione dell'identità e della percezione dell'alterità. Secondo Jessica Benjamin, ad esempio, che sta ottenendo un rinnovato riconoscimento fra gli scienziati/e sociali europei, l'ipotesi di uno sviluppo lineare dell'Io attraverso la separazione appare convincente solo in ragione del presupposto che la dipendenza dall'Altro minacci la propria autonomia e compromette il Sé. (Loretoni 2012, 2014)

Risulta piuttosto vero il contrario. L'assunto centrale è che il riconoscimento da parte dell'Altro non sopravvenga dall'esterno ed *ex post* rispetto alla costruzione del Sé, ma che sia addirittura imprescindibile per la stessa dimensione del *self*, "secondo un processo che tiene strettamente connesse pragmatiche dell'identità e pragmatiche dell'alterità".[4]

dire tutta la fierezza di quella terra non battuta da piede umano. I confini dello scibile […] scolorano per questo in un mondo primordiale e incolto, dove la natura non domata è soverchia rispetto a qualsiasi regola." Andrea Marmori (*incipit* del testo in catalogo della mostra *Hic sunt leones*, Studio Gennai, 26 febbraio -31 marzo 2011, Pisa). La mostra, corredata da un catalogo italiano e inglese con testi di Andrea Marmori, direttore del MAL Museo Civico Amedeo Lia della Spezia e di Eleonora Acerbi, CAMeC Centro Arte Moderna e Contemporanea della Spezia, vede la partecipazione di venti artisti, tra i quali Mirella Bentivoglio, Achille Bonito Oliva, Christo, Emilio Isgrò, Ugo La Pietra, Mauro Manfredi, Mario Nanni, Vladimir Novak e Wolf Vostel,

[3] Una cartografia, come la si intende qui, è l'immagine in trasformazione di un territorio che è a sua volta in cambiamento. Il riferimento è alla costellazione filosofica del post-strutturalismo femminista.

[4] Il concetto di *Othering* di cui parlano Fabian e Friese per qualificare la costruzione metodica dell'alterità nel lessico dell'antropologia, non si riferisce propriamente a questo significato di coappartenenza indistricabile e vitale fra i due lati, quanto piuttosto alla circostanza che l'altro non è mai semplicemente dato, non è mai trovato o incontrato, ma piuttosto è fabbricato (Friese 2012).

A questo punto, si tratta di entrare in ambiti di filosofia politica applicata alle metodologie sociali qualitative.

L'indicazione del modo di procedere, un "discorso del metodo" sincretistico e non ambizioso è il solo apporto di questo contributo. Appare essere tutt'uno con la messa in esercizio e mettere alla prova nei singoli contesti di ricerca, e adottando sempre uno sguardo orientato alle ricadute istituzionali delle prassi scientifiche; su questa linea si colloca il contributo più maturo delle teorie antropologiche di impostazione riflessiva e critica.

Il *posizionamento* rispetto alla snodo costituito dal sintagma *identità/alterità è un passo imprescindibile.* È tutt'uno col dichiarare che vi siano significati e modalità divergenti e incompatibili di costruzione dell'identità di aggregazioni collettiva. Il primo è detto normativo-ascrittivo, ed i sostenitori ne dispongono nel modo seguente: vien usato per indicare, prescrivere, o addirittura imporre dall'esterno, *ai veri o presunti* membri dell'identità sovraindividuale, caratteri e qualità comuni, continuità storica, stabilità e coerenza di atteggiamenti e costumi aventi valenza pratico-morale, ed in modo da legarli tutti/e, e una volta per tutte, in un unico destino. Si noti che i detrattori del modello sono anche i medesimi scienziati sociali che lo hanno coniato, eleggendolo anche ed erroneamente ad unica modalità adeguata a concepire l'identità sovraindividuale: Nierhammer e Remotti fra gli altri/e.

Il secondo modello, detto riflessivo-interpretativo, viene usato per descrivere le prassi e le auto - rappresentazioni, nonché le visioni del mondo, definite e comunicate dai soggetti concreti che si attribuiscono una certa identità, tanto in senso sincronico quanto diacronico. L'osservatore si dispone a considerare gli individui come attori e interlocutori nelle loro relazioni reciproche, e non da ultimo rispetto a sfide e crisi laceranti effettivamente verificatesi nel tempo. Ian Assman è uno dei più insigni propagatori di tale modello, nell'ambito delle *Kulturwissenschaften* (Straub 2002, 2012).

Questa impostazione tuttora "eccentrica", anche se teoricamente scaltrita e convincente, è stata scelta per evitare che il dibattito filosofico, politico e sociale sul riconoscimento e sui modelli di giustizia si isterilisca in un sorta di scolastica autoreferenziale, per giunta a due corsie parallele, incapaci perfino di intrecci e tangenze nei linguaggi specialistici di entrambi i paradigmi. Il dibattito sul concetto di riconoscimento si è allargato su vari versanti ed è giunto a contemplare varie nuove articolazioni. Si potrebbe pur timidamente azzardare l'ipotesi secondo la quale l'attuale livello di elaborazione, al quale la discussione sul tema è giunta, riveli il profilo di una discrasia sul piano dell'elaborazione complessiva. Rispetto all' affinamento del concetto, come pure al novero di autori che possono portare innovativi contributi alla sua più larga e comprensiva costruzione concettuale possiamo dire di aver imboccato una buona strada: a tale situazione, per converso, corrisponde una carenza sul piano della traduzione/trasposizione in concrete *politiche* di un tale *kit of tools*

teorico. Le *policies* auspicate dovrebbero incorporare il rinnovato bagaglio teorico che l'attuale dibattito interno alla filosofia politica e sociale ha messo a disposizione.

Ciò detto, intendiamo far nostro il contributo più recente, ed ancora incompiuto, delle riflessioni contemporanee sulle promesse non mantenute di entrambi i paradigmi della teoria del riconoscimento, riprendendo il percorso dalla diagnosi delle *patologie del sociale* (Honneth 1996, 2009) in un'epoca come la nostra. Come si legge in un recentissimo, poderoso quanto significativo, volume italiano di respiro internazionale, si tratta di dare, per un verso, un contributo alle intuizioni di filosofia politica sulla legittimità delle istituzioni democratiche, riflettendo sul ruolo fondamentale del concetto medesimo; per altro verso, è necessario stabilire se sia possibile oltre che auspicabile tradurre e traslare, con sensibilità ai contesti di vita, il linguaggio dei diritti nel lessico dei modelli istituzionali produttivi di buone norme e di buone pratiche. Entrambi i lessici possono dirsi adeguati alla rispettiva ragion d'essere se messi alla prova, ossia qualora si dimostrino portatori di indicazioni terapeutiche rispetto alle patologie sociali innescate dalle varie forme di misconoscimento che non rendano giustizia al variegato caleidoscopio delle alterità. I precetti e i segni di guarigione sono da intendersi non soltanto in senso normativo, quanto soprattutto in senso diagnostico, giacché le aporie individuate, se non sanate, sono capaci di pregiudicare le condizioni sane di riproduzione, non deviata né degenerata negli esiti istituzionali, delle democrazie occidentali.

Una attenta comprensione dei conflitti sociali contemporanei già in atto e della latenza di nuovi ci impone di impostare così una comprensione della giustizia sociale e della democrazia più profonda di quella finora espressa tanto dal comunitarismo quanto dal liberalismo procedurale (Carnevale e Strazzeri 2011; Ferrara 2008), da vedersi quale retaggio imprescindibile di tipo storico-ideale, ma non anche quale fonte di innovazione teorico-politica, in particolare rispetto alle pragmatiche di una coesistenza soddisfacente per tutte le parti coinvolte.

L'affinamento dello sguardo secondo il criterio selettivo mirante alla rilevazione degli scarti, delle non lineari condizioni di interscambio, tende all'eliminazione di quegli *effetti ottici*, indotti o auto-prodotti, che causano l'*invisibilità* e quindi l'inaccertabilità di minoritarie, marginali o semplicemente "inedite" forme di soggettività politica. Inoltre, ciò permetterebbe di inibire condotte e pratiche di *rispetto asimmetrico* tra soggettività reciprocamente "altre". Tale contributo rispetto alle facoltà cognitive e ricognitive sollecita lo sviluppo di criteri volti a rilevare e ad inibire l'adozione di *policies* "indebitamente" asimmetriche, ossia non rispecchianti le specificità bensì distorcenti le appropriate rappresentazioni del sé, riferibili a un determinato gruppo collocato all'interno della sfera pubblica di una compagine giuridicamente organizzata.

3. *Modello riflessivo-interpretativo e sue potenzialità politiche. Alcuni spunti minimalisti*

In questo ambito, entra con prepotenza in gioco il modello riflessivo-interpretativo in qualità di strumento metodico *in actu*, capace di esercitare una funzione correttiva rispetto alle discipline sociali *mainstream* (empirico-quantitative) e alle *policies* indebitamente omologanti. Talvolta le condizioni di equilibrio omeostatico, il "noi", l'identità, dei gruppi sono raggiunte a seguito di faticose negoziazioni, di lacerazioni nei percorsi biografici e di conflitti fra soggetti in posizioni strutturalmente (ma non anche stabilmente) asimmetriche, come gli studi di genere, più volte richiamati, ci insegnano (Song 2007, fra le altre). Ne consegue che vi siano moltissime gradazioni e passaggi rispetto alla predisposizione di escludere il diverso da sé,[5] cosa che spiega le diverse tipologie di identità, alcune più autocentrate e ossessionate dalla omogeneità interna, altre più aperte al confronto con esterno. Ciò avviene in quanto la semantica del concetto di "identità" non si esaurisce affatto nella dualità identico/non-identico; per dirla con le due precedenti metafore, non si riduce all'alternativa secca muro/specchio. Vi "sono" muri con finestre, varchi, feritoie, ponteggi, come pure vi sono specchi distorti e fuorvianti rispetto alle immagini di alcune delle componenti interne al gruppo identitario; quasi sempre, e per motivi strutturali di perpetuazione del dominio, si tratta di donne e di bambine. Lo specchio non è una immagine di significato costantemente positivo, perché in esso possiamo palesarci a noi stessi/e anche in forme mostruose, e foriere di sofferenza. Nella costruzione sociale del genere, come studi antropologici mostrano, la rappresentazione che imbruttisce l'immagine femminile in quanto tale è la regola imposta alle donne con automatismi mimetici irresistibili, fra cui non va dimenticato il fascino seduttivo sprigionantesi dall'assoggettamento "volontario", che si accetta in cambio di protezione, e di sicurezza. Il caso precedente, di induzione alla auto-rappresentazione distorta e lesiva a scapito di certi soggetti è la regola, non l'eccezione; eppure, non vengono mai meno le reti stratificate di alleanze, di affiliazioni, di strategie di resistenza, anche da parte delle figure subalterne,

[5] Rispetto all'identità personale, è illuminante la chiarificazione apportata da J. Straub al dibattito annoso sulla tipologia proposta da E.H. Erikson. Tale tipizzazione è il risultato più recente di una serie numerosa di approfonditi e accreditati lavori sul tema. Tale concetto va inserito, secondo una logica triadica, al centro di un *continuum*, ai cui estremi si trovano, rispettivamente, il concetto di "totalità", e quello di "frammentazione" (dissociazione, diffusione). Se vista nella sua giusta luce, la concezione di Erikson consente di eliminare le semplificazioni indebite e tendenziose dal dibattito contemporaneo sulla nozione di identità, in quanto "foriera" della diffusione sociale di un modello omogeneo, compatto, integrato in senso totalizzante di personalità individuale. Si rinvia a Straub (2012).

intese in senso ampio. Allargando il campo, talvolta si tratta di autoregolazione inibente, accettata talvolta in prospettiva allocativa, nei termini di possibili remunerazioni future. Si impara ad usare il pensiero strategico entro qualsiasi tipo di identità di gruppo. Nel contempo, il significato di *riflessività, se corretto con quello di asimmetria,* pertiene al vocabolario legato alla giustificazione delle forme di ripartizione di costi e benefici materiali e immateriali, tipico della sfera politica delle interazioni sociali. La finalità principale di un discorso sul lessico delle asimmetrie, intese prevalentemente alla luce della pragmatica dell'alterità, consiste in definitiva nel tracciare, procedendo per esclusione, una cartografia di un territorio invisibile ai più, ma la cui presenza è pur sempre in qualche forma avvertita come immanente alle società occidentali. Si tratta dell'ambito in cui si profilano le condizioni teoriche e metodiche per una *emancipazione non omologante delle alterità,* intendendo per queste ultime le peculiarità specifiche di manifestazione sia delle asimmetrie/*diversità/alterità* da garantire, sia dei *misconoscimenti* da contrastare. L'emancipazione del caleidoscopio delle alterità – in cui i frammenti producono combinazioni inedite e continuamente cangianti – significa, in primo luogo, rendere espliciti entrambi i versanti lungo i quali esso si articola (eterogeneità per un verso, discriminazioni, per l'altro), trovare i linguaggi, le ragioni e le motivazioni per valorizzare le diversità, come pure gli scarti eccedenti o trascendenti, ed invece bandire i misconoscimenti; perlomeno impegnarsi a farlo *all'interno* dei contesti democratici, per non tradire i princìpi su cui essi stessi si fondano e che molto più spesso, invece, vengono ipocritamente sbandierati come vessilli di superiorità rispetto all'esterno.

Si tratta di una cartografia volumetrica e dinamica quella a cui ci si è riferiti/e dall'inizio, nella quale non esistono punti fissi che siano anch'essi sottratti ad un processo di ridefinizione e riposizionamento. Tale rappresentazione del territorio culturale, politico e giuridico dell'Occidente/i non dovrà essere né apparire ideologica o militante, non apocalittica né terrorizzante, bensì realistica, duttile e pragmatica. Soprattutto, la rappresentazione che si intende offrire dovrà trovarsi pronta ad affrontare le incognite della conflittualità sociale (esplicita o latente) che numerose componenti di quel territorio creano in maniera endogena o "semplicemente" ospitano, avendole "ricevute o importate" dall'esterno, e non solo attraverso il dispositivo neutralizzante del distanziamento in vitro operato dalla concettualizzazione disciplinare, ma piuttosto nelle forme e negli stili di vita dei gruppi dei "variamente dissimili" che si affermano rivendicando i propri diritti al riconoscimento pubblico da parte delle istituzioni vigenti. Massimo auspicio per gli studi politologici e sociali, è che la cartografia ricognitiva, materialmente e simbolicamente incarnata, sia recettiva e che sappia "ascoltare" il territorio metamorfico – e pertanto *solo presuntivamente* noto – in cui gli esploratori sono calati, le proprie logiche e le (apparenti o reali) *logiche diametralmente opposte*,

che pur contro ogni tentativo di "riduzione" al solo medium linguistico-espressivo, possiedono il medesimo valore e la stessa efficacia che i musicofili sanno apprezzare nel cosiddetto "basso continuo". Continuando nella metafora: affinamento del senso e restituzione dei toni, ma non anche occultamento delle possibili dissonanze emergenti dal mutamento delle dinamiche della partitura.

4. *Cenni conclusivi*

L'*emancipazione non omologante delle alterità conduce a sondare per nuove vie il tema "classico" delle differenze*. In tal senso lo strumentario concettuale delle discipline filosofiche e sociali rivolte alla indagine dei presupposti del dialogo e della comunicazione interculturale merita una costante e simpatetica attenzione, che, tuttavia non deve divenire entusiasmo incondizionato o esaltazione fideistica. Non chiediamo al dialogo ciò che non può dare. Sovente, infatti, la medesima pratica dell'indagare e dello sperimentare tutte le vie disponibili e perfino i sentieri più nascosti dell'interscambio simbolico ci fa incontrare ostacoli che si pongono come insormontabili, pur se in forma storicamente e contestualmente connotata. Sovente dobbiamo parimenti riconoscere come momentaneamente insuperabili le situazioni asimmetriche nelle quali ci troviamo "consegnati/e", e segnare dignitosamente il passo, senza rinunciare alla critica aperta e alla denuncia civile, e instancabile; ma di risolverle con l'interazione libera da dominio, semplicemente, non ci è data la possibilità, almeno *rebus sic stantibus*. Pensiamo ad esempio alle asimmetrie inibenti e lesive, sia sociali sia economiche, anche rilevantissime, che le nostre società non smettono di produrre o di lasciare in vita, al loro interno come all'esterno. Rispetto a queste ultime, non basta certo un atto "eroico", attestante una nobile ma velleitaria decisione di condotta rivendicativa, in particolare se chi le nota è colui/colei che vive in prima persona tali relazioni – e dal loro "lato sbagliato", ovvero dal lato degli svantaggiati/e, i/le meno idonei, se singolarmente presi/e, a ribaltare le situazioni patologiche che infliggono dolore individuale e sociale su di loro e i loro cari. Le asimmetrie penalizzanti e lesive per chi le subisce attendono piuttosto dal livello innanzitutto istituzionale e macro-sociale i possibili barlumi di soluzione o di affievolimento, senza nulla togliere al valore testimoniale dell'impegno singolo; ancora una volta, tuttavia, e nel fatto stesso di riconoscere i limiti sia del dialogo benintenzionato sia della convinzione personale, la teoria politica e sociale non si chiama fuori da una loro tematizzazione; che sia meno ovvia, più impervia, mai data per scontata.

Bibliografia

AMSTERDAMSKI, S.
1992 *Between History and Method: Disputes about the Rationality of Science*, Springer, New York.

CARNEVALE, A. E STRAZZERI, I.
2011 *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia.

CERTOMÀ, C.
2012 *Laura Conti. Alle radici dell'ecologismo*, La Biblioteca del cigno, Legambiente, Cerasolo Ausa di Moriano (RN).

ESPOSITO, R.
2002 *Immunitas*, Einaudi, Torino.

FABIAN, J.
1983 *Time and the Other – How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York.

FERRARA, A.
2008 «La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento», *Quaderni di Teoria Sociale* 8, 45-67.

FRIESE, H.
2006 *Europe's Otherness. Cosmopolitism and the Construction of Cultural Unities*, in G. Delanty (ed.), *Europe and Asia beyond East and West: Towards a New Cosmopolitanism*, Routledge, London, 241-256.
2012 «"Vom Außen Denken", François Jullien und die Repräsentation des Anderen», in B. Henry e A. Pirni (hrsg.), *Der Asymmetrische Westen*, Transcript, Bielefeld, 161-185.

HENRY, B.
2012 «Asymmetrien in Spiegelbild», in B. Henry e A. Pirni (hrsg.), *Der Asymmetrische Westen*, Transcript, Bielefeld, 115-40.

HONNETH, A.
1996 «Patologie del sociale. Tradizione e attualità della Filosofia sociale», *Iride* 18, 295-328.
2009 *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

LEWONTIN, R.
1984 *Not In Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Random House, London.

PULCINI, E.
2009 *La cura del mondo*, Bollati-Boringhieri, Milano.

REMOTTI, F.
2011 «L'ossessione identitaria», *Rivista italiana di Gruppoanalisi* 1, 9-29.

SAID, E.
2000 *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Vintage, London-New York 1978.
2001 «Globalizing literary study», *Publications of the Modern Language Association of America*.

SHIMADA, S.
2000 «*Aspetti della traduzione culturale: il caso dell'"Asia*"», in B. Henry (a cura di), *Mondi globali*, ETS, Pisa, 137-159.

SONG, S.
2007 *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

STENGERS, I.
1997 *Power and Invention: Situating Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

STRAUB, J.
2002 «Personal and Collective Identity. A conceptual Analysis», in H. Friese (ed.), *Identities. Time, Differences and Boundaries*, Berghahn Book, London-Oxford, 56-76.
2012 «Personale Identität als Politikum. Notizen zur theoretischen und politischen Bedeutung eines psychologischen Grundbegriffs», in B. Henry e A. Pirni (hrsg.), *Der Asymmetrische Westen*, Transcript, Bielefeld, 41-78.

QUESTIONING STEPHEN STICH'S EPISTEMIC PRAGMATISM: WHAT IS WRONG WITH ITS CONSEQUENTIALIST APPROACH TO REASONING STRATEGY ASSESSMENT?

Paolo Labinaz
University of Trieste
plabinaz@units.it

Abstract: In this paper, I examine and then criticize the two main assumptions underlying Stephen Stich's Epistemic Pragmatism and the resulting consequentialist approach to reasoning strategy assessment, and namely (1) the rejection of truth as our main epistemic goal and (2) the relativity of any assessment of reasoning strategies. According to Epistemic Pragmatism, indeed, any evaluation of reasoning strategies is to be made in terms of their conduciveness to achieving what their users intrinsically value. As I will attempt to show, however, since neither Stich's argument supporting the dismissal of truth as our main epistemic goal, nor his relativistic view on reasoning strategy assessment are well supported, I will conclude that Epistemic Pragmatism alone cannot provide an adequate consequentialist framework for comparatively assessing people's reasoning strategies and their epistemic merits.

Key Words: Stephen Stich, Epistemic Pragmatism, reasoning strategy assessment, consequentialism, relativism.

1. *Introduction*

Over the last twenty years, various forms of epistemic consequentialism have emerged as rivals to the standard analytic way of doing epistemology. According to the latter, knowledge is conceived as a special kind of true belief, namely justified true belief. Since belief and truth are not, strictly speaking, epistemological concepts (but rather psychological and semantic concepts, respectively) the standard analytic way of doing epistemology has focused on justification, which is conceived as the property that distinguishes knowledge from mere true belief. According to standard analytic epistemologists, epistemology should aim to provide an appropriate analysis of the concept of justification and work out the conditions that beliefs must satisfy in order to count as justified true beliefs, that is, knowledge.[1] In contrast to this position, some epistemic consequentialists have argued that epistemology should have a more practical concern. According to them, the main aim of an epistemological

This paper draws on some of the arguments put forward in the fourth chapter of my PhD dissertation, which I defended at the University of Trieste in May 2010.

[1] For a recent survey of the most relevant approaches to the analysis of knowledge in epistemology, see Ichikawa and Steup 2014.

enquiry is to determine how to properly assess and improve the reasoning strategies for belief formation and revision by attending to their consequences (see, e.g., Stich 1990; Goldman 1999; Kornblith 2002; Bishop and Trout 2005). Insofar as these consequentialist approaches to epistemology aim to develop ways to evaluate people's reasoning strategies for belief formation and revision, justification, which is standardly taken to be a property of belief tokens, plays a marginal role (if any at all) in their analysis.[2] In their view, epistemology should shift to how people reason, rather than focus on the conditions for knowledge. However, insofar as they claim that people's reasoning strategies have to be evaluated by attending to their consequences, these consequentialists theories have first to determine the epistemic goal(s) of the reasoning strategies under consideration. More generally, any epistemic consequentialist needs to address the following questions: what (if any) is the primary epistemic goal? Is it truth? What else might replace truth in that role?

This paper focuses on a well-known pragmatist answer to these questions provided by Stephen Stich (1990), and based on his so-called "Epistemic Pragmatism". My aim is to show that Stich's Epistemic Pragmatism cannot alone provide an adequate consequentialist framework for evaluating people's reasoning strategies. More specifically, I will argue that the two main assumptions underlying it, which are (1) the rejection of truth as our main epistemic goal and (2) the relativity of any reasoning strategy assessment, either do not hold or are not well-supported. I will conclude by proposing that Stich's Epistemic Pragmatism does not appear fit for purpose, that is to say, for making a comparative assessment of people's reasoning strategies and their epistemic merits.

2. *Epistemic consequentialism and naturalism*

According to the standard analytic way of doing epistemology, which involves focusing on the conditions under which a belief counts as knowledge, the epistemic subject is taken to be irrelevant in the process of knowledge acquisition. However, some recent consequentialist theories have placed great emphasis on the role of psychological and social conditions in epistemological theorizing, since their target is to assess and improve the reasoning strategies thanks to which people can form and revise their beliefs appropriately. Indeed, epistemic consequentialist theories, particularly those developed by Stich

[2] Even while keeping their distance from the standard analytic approach to epistemology, other consequentialist theories are still interested in the concept of justification, holding that the justifiedness of one's beliefs is to be spelled out in terms of the reliability of their generating processes (see, e.g., Goldman 1986; Henderson *et al.* 2007; Leplin 2007; Comesaña 2010; Graham 2012).

(1990), Goldman (1999), Kornblith (2002) and Bishop and Trout (2005), are interested in investigating what reasoning strategies should be adopted by actual – and not ideal – subjects, meaning subjects who possess a cognitive system and live in a social world, regardless of how we conceive them. Because of their interest in the psychological and social aspects involved in the process of belief formation and revision, these approaches to epistemology are usually classified as naturalistic (see Bishop and Trout 2005: 22-23, 112-118).[3] There has been lively debate in the last few decades about the appropriateness of naturalistic approaches in epistemological theorizing (see, for example, Kitcher 1992; Bonjour 1994; Kornblith 1999; Knowles 2002; Pacherie 2002). Unlike the so-called replacement thesis (Kornblith 1994: 4), namely that epistemology should be set aside in favour of psychology, the consequentialist theories to which I am referring take a moderate stance towards the naturalization of epistemology, and do not aim to replace epistemology with psychology (Quine 1969), because according to these theories, epistemology has more to do with concerns about epistemic norms than with describing epistemic performances. More specifically, the aim of these theories is to build a normative framework for the comparative assessment of the epistemic quality of reasoning strategies in terms of their conduciveness to achieving certain goals. Accordingly, there is place for a more substantive concept of epistemic goodness, taking into account, among other things, the nature and value of the goals pursued by the epistemic subjects. As Stich (1993: 5) has pointed out, that involves determining "[…] which goal or goals are of interest for the assessment at hand": a step which, according to Stich himself, is "fundamentally normative". Indeed, an empirical inquiry cannot explain what people's goals should be.

3. *Epistemic goals: truth and beyond*

According to consequentialist approaches, epistemologists have to determine what the epistemic goals of reasoning strategies ought to be, and which reasoning strategies will best lead to those goals, given the cognitive and environmental constraints of the epistemic subjects. However, whatever goal an epistemologist opts for, she has to explain why it matters from the epistemic point of view.

Looking at the epistemological literature, we see that most naturalistic theories have maintained that truth is the most fundamental goal of our epistemic practices (see, e.g., Nozick 1981; Goldman 1986; Papineau 1993; Plantinga 1993). Leaving aside his former claim that epistemology should become part of psychology, for example, Quine (1986: 664-665) stated that

[3] The term "naturalistic approach" is used here in a loose sense, without referring to a specific way of conceiving naturalism in epistemology.

> naturalization of epistemology does not jettison the normative and settle for the indiscriminate description of ongoing procedures. For me normative epistemology is a branch of engineering. It is the technology of truth-seeking, or, in a more cautiously epistemological term, prediction […]. There is no question here of ultimate value, as in morals; it is a matter of efficacy for an ulterior end, truth or prediction. The normative here, as elsewhere in engineering, becomes descriptive when the terminal parameter is expressed.

A well-known form of this sort of epistemic consequentialism is Goldman's Reliabilism (Goldman 1986; 1999). According to him, good reasoning strategies should be aimed at producing true beliefs, and their outcomes can be taken to be justified if they come from reliable cognitive processes, that is, cognitive processes that generally lead to true beliefs. Accordingly, reasoning strategies are to be assessed by their success in leading to true beliefs. But, as Hilary Kornblith (2002: 123) observes

> how is it that truth acquires this status as our goal and thereby confers normative force on the recommendations to pursue certain reasoning strategies of belief acquisition and retention, namely, those which are conducive to achieving it?

In other words, why does truth matter? Two answers to this question may be proposed. The first is that truth has an intrinsic value, which means that holding true beliefs is intrinsically valuable. The second is that, even though an epistemic subject aims at having true beliefs, she does so because having true beliefs may be useful in order to attain other more valuable goals: truth as an epistemic goal has a merely instrumental value. According to the latter view, having true beliefs is valuable because true beliefs help us to attain our goals.[4] In place of these two truth-centered answers, a pragmatist may replace truth as the main epistemic goal with more practical objectives. In particular, according to Stephen Stich's Epistemic Pragmatism, truth should be set aside in favour of things such as the totality of goals people value. In Stich's view, an epistemologist should consider the consequences of using this or that reasoning strategy with respect to their conduciveness to achieving such or such personal goal.

[4] It is implicitly assumed that true beliefs are more conducive to valuable practical consequences than false beliefs are.

4. *Stich's Epistemic Pragmatism*

The first formulation of Stich's Epistemic Pragmatism can be found in his influential book *The Fragmentation of Reason* (1990), while some of its more recent applications and developments are presented in a series of papers co-authored with Michael Bishop, Luc Faucher and Richard Samuels (Samuels *et al.* 2002; Samuels *et al.* 2004). As I will try to show, Epistemic Pragmatism is grounded on two main assumptions, that is, (1) the rejection of truth as our main epistemic goal and (2) the relativity of any assessment of reasoning strategies. This section focuses on (1) by working through the reasoning Stich provides in its support in *The Fragmentation of Reason* (Section 4), while the following section deals with (2) by showing how reasoning strategy assessment is performed according to Epistemic Pragmatism (Section 5).

4.1 *Descriptive and normative cognitive pluralism*

In *The Fragmentation of Reason* (1990), Stich argues for what he calls "cognitive pluralism". In his view, cognitive pluralism is divided into two theses, which are called descriptive cognitive pluralism and descriptive cognitive monism, respectively. In descriptive cognitive pluralism, people differ significantly in their ways of reasoning, and of forming and revising beliefs. A supporter of descriptive cognitive monism, on the other hand, would hold that if there are differences in how people reason, these will be not significant, and she would therefore conclude that all people reason in fundamentally the same way (Stich 1990: 13). While descriptive cognitive pluralism and descriptive cognitive monism are based on empirical considerations – they do not have any normative import –, normative cognitive pluralism is about the reasoning strategies people ought to use. In particular, this thesis holds that while people use a variety of reasoning strategies that significantly differ from each other, they may all be normatively appropriate. In opposition to that, a supporter of normative cognitive monism would hold that there is only one normatively appropriate way of reasoning, regardless of whether different people use different and sometimes competing reasoning strategies. According to the normative monist, you can always find universal criteria that distinguish between correct and faulty ways of reasoning. So, returning to the general idea underlying cognitive pluralism, Stich maintains not only that (i) people reason in different ways but also that (ii) there is no single, universal normative standard for assessing which way of reasoning is better than another.

Starting with (i), what is the evidence for descriptive cognitive pluralism? When Stich wrote *The Fragmentation of Reason*, he held that the main empirical evidence for descriptive cognitive pluralism came from studies of human reasoning made by cognitive psychologists such as Peter Wason, Daniel Kahneman and Amos Tversky (for a survey of these empirical studies see, e.g.,

Gilcovich, Griffin and Kahneman 2002). According to Stich (1990: 7-9), this experimental research shows that people belonging to the same culture or society employ different reasoning strategies, particularly heuristics, and go on even when it is explained to them that their reasoning strategies are normatively inappropriate for the given task. This is a controversial claim, however. Nenad Miščević, for example, has noted that

> there is no variety of wrong answers given at the selection or conjunction tasks, and this uniformity is a testimony to the importance of the experimental paradigm itself. The tests have been performed on people of very different degrees of sophistication and age, but the biases seem to be uniform; they do not, at least *prima facie*, support any kind of descriptive pluralism. (Miščević 1996: 28)

According to Miščević, the results of classical studies on human reasoning can be interpreted as indicating that almost all people possess and use the same heuristics in order to solve reasoning problems and he thereby concludes that, contrary to Stich's claim, such data might actually support descriptive cognitive monism. However, in these classical studies most, if not all, of the experimental subjects were Westerners. At that time, no systematic research was done on human reasoning involving people from different cultures which could really support descriptive cognitive pluralism.

Since the late nineties, cognitive psychologists have produced new evidence that seems to support Stich's claim. In particular, the social psychologist Richard Nisbett and his collaborators have conducted several psychological experiments to test whether "Western" and "East Asian" people think and reason differently when faced with the same cognitive task (see, e.g., Nisbett *et al.* 2001; Norenzayan 2002; Nisbett 2003). Their results show significant differences among the cognitive (including reasoning) strategies used by Westerners and East Asians. According to their proponents, these studies question the idea that all people share a basic core of cognitive strategies regardless of their own culture and education.

In particular, Nisbett and his collaborators characterize the cognitive strategies used by Westerners as being more analytic. Such a way of reasoning involves

> […] detachment of the object from its context, a tendency to focus on attributes of the object to assign it to categories, and a preference for using rules about the categories to explain and predict the object's behaviour. Inferences rest in part on the practice of decontextualizing structure from content, the use of formal logic, and avoidance of contradiction. (Nisbett *et al.* 2001: 293)

Instead, cognitive strategies employed by East Asians are characterized as being more holistic. Their ways of reasoning involve

> […] an orientation to the context or field as a whole, including attention to relationships between a focal object and the field, and a preference for explaining and predicting events on the basis of such relationships. Holistic approaches rely on experience-based knowledge rather than on abstract logic and are dialectical, meaning that there is an emphasis on change, a recognition of contradiction and of the need for multiple perspectives, and a search for the "Middle Way" between opposing propositions. (Nisbett *et al.* 2001: 293)

Moreover, according to Nisbett and his colleagues, such differences between ways of thinking can be used as evidence that people not only use very different cognitive strategies, but they also differ in their beliefs about how the world is. Insofar as the results of these experimental studies can be taken for granted, Stich's descriptive cognitive pluralism might be said to be vindicated.[5] As stated above, however, descriptive cognitive pluralism is a descriptive thesis which as it stands, does not necessarily lead to normative relativism about epistemic evaluation. The fact that people from different cultures use different reasoning strategies when dealing with the same reasoning problem does not mean that their reasoning strategies are all equally good.

4.2 *Normative cognitive pluralism: beyond truth as our main epistemic goal*

Why should epistemologists be interested in descriptive cognitive pluralism? According to Stich (1990: 74), the existence of significant differences among people's cognitive strategies means that a consequentialist framework needs to be constructed with which to make a comparative assessment of those cognitive strategies and their respective epistemic merits. This project begins with a fundamental question: how can epistemologists assess the different ways people reason? As the studies of Nisbett and his collaborators have shown, other similar questions can be raised: what can we say about the normative status of different systems of reasoning strategies such as those demonstrated by Nisbett and his colleagues? Is one of them objectively right and the rest of them objectively wrong? In supporting his normative cognitive pluralism, Stich wants to show that there is epistemic incommensurability between different ways people reason, and thus that there is no such thing as a universal criterion for distinguishing between good and faulty ways of reasoning. In consequentialist

[5] For the sake of the argument, although some philosophers and psychologists have raised objections to the works of Nisbett and his colleagues, I take for granted here both Nisbett and his colleagues' experimental results and their interpretations (for some of these criticisms, see for example Huss 2004; Engel 2007; Mun Chan and K.T. Yan 2007).

terms, this means that there is no common goal that might enable us to compare reasoning strategies across situations as to their effectiveness. Of course, in order to rebut Stich's relativist conclusion, a monist consequentialist could appeal to some common epistemic goal as a universal criterion of evaluation, and that might be the goal of having true beliefs. While accepting that people of different cultures and societies reason in significantly different ways, the monist consequentialist would hold that all of their reasoning strategies aim at truth, and therefore truth would emerge as the best candidate as regards the epistemic goal with which to comparatively assess different reasoning strategies (see Section 3). These considerations are based on the idea that truth is the fundamental goal (either intrinsically or extrinsically or both) for all epistemic subjects. Against such a monistic epistemological position, Stich has put forward two arguments aimed at showing that having true beliefs may not really be valuable either intrinsically or instrumentally (Stich 1990: 101-127).

His first argument purports to demonstrate that the notion of truth (and its related interpretation function), being idiosyncratic and culturally bound, is useless as a universal standard for evaluation. According to this view, people should not care whether their beliefs are true rather than TRUE*, TRUE** or TRUE*** etc. (where TRUE*, TRUE** or TRUE*** etc. represent plausible or counter-intuitive options alternative to "true"). The core of Stich's argument rests on "the existence of a function that maps certain brain-state tokens (including beliefs and perhaps some others) onto entities that are more naturally thought of in semantic terms, entities like propositions, or content sentences, or specifications of truth-conditions" (Stich 1990: 104). In other words, what Stich also calls "interpretation function" maps certain brain-state tokens onto entities which, according to him, can be true or false. For example, this interpretation function maps a brain-state token, such as a belief, onto the proposition "The cat is on the mat". The interpretation function attributes a content to the belief, that is, that the cat is on the mat. According to Stich's argument, the belief will be true if and only if the proposition "The cat is on the mat" (to which it is mapped) is true. However, as Stich (1990: 114) points out, "a function is just a mapping, and if the items in one set can be mapped to the items in another set in one way, they can be mapped in many ways". This means that there might always be an indefinite number of possible interpretation functions, according to which we can map brain-state tokens, such as beliefs, onto propositions. To return to the previous example, we could map the belief that the cat is on the mat onto many different propositions, such as "The cat is on the table" or "The cat is on the table in the kitchen". But which interpretation function is the right one among them? What makes it so? In Stich's opinion, by characterizing the "right" interpretation function, analytic philosophers, such as epistemologists and philosophers of language, aim at examining "the judgments of the man or woman in the street about what content sentences or truth conditions get paired

with the ordinary beliefs of ordinary folk" (Stich 1990: 105). In the standard analytic approach to epistemology, the people epistemologists refer to belong to a very definite culture and society and so, according to Stich, the interpretation function sanctioned by their judgments will be very idiosyncratic, and probably differ from that sanctioned by the considered judgments of people belonging to other cultures and societies.[6] In his view, there is not only one but many competing interpretation functions and "the fact that we have inherited this idiosyncratic interpretation function rather than some other one is largely a matter of cultural and historical accident" (Stich 1991: 138). Consequently, Stich holds that there is nothing intrinsically valuable in having beliefs that are mapped on true propositions sanctioned by the idiosyncratic interpretation function because

> those who find intrinsic value in holding true beliefs (rather than TRUE* ones, or TRUE** ones, ...) are accepting unreflectively the interpretation function that our culture (or our biology) has bequeathed to us and letting that function determine their basic epistemic value. In so doing, they are making a profoundly conservative choice; they are letting tradition determine their cognitive values without any attempt at critical evaluation of that tradition. (Stich 1990: 120)

Stich holds that, while supporters of the standard analytic approach who like to be conservative in epistemic matters may feel their claims are reinforced by that argument, once most people become aware of what is involved in intrinsically valuing true belief, they realize that they do not usually do so.

His second argument against truth as the main epistemic goal is that not only is holding true beliefs not intrinsically valuable, but there is also no good reason to assume that holding true beliefs has an instrumental value (Stich 1990: 121-124). According to him, the fact that true beliefs are good at achieving one's goals does not mean that they are more intrinsically valuable than their competitors, such as TRUE* beliefs, TRUE** beliefs or even false beliefs. Stich argues that we should not focus, therefore, upon whether true beliefs which are in certain cases instrumentally valuable are good at achieving one's goals, but rather whether true beliefs which are sanctioned by our idiosyncratic interpretation function are more valuable, intrinsically, than those assumed to be true by other competing interpretation functions. If these alternative options give rise to different advice about what to do in a given situation and so lead us to take different courses of action, they might prove to be more valuable, instrumentally, than our idiosyncratic notion of truth. By way of example, Stich

[6] For empirical data supporting the claim that considered judgments about philosophical questions, such as the Gettier problem and the problem of the reference of proper names, differ among people belonging to different cultures or societies, see respectively Weinberg *et al.* 2001; Nichols *et al.* 2003.

describes a hypothetical survival situation in which having true beliefs turns out to be less useful than having false beliefs (Stich 1990: 122). Suppose a man called Harry rightly believes (he has a true belief) that his plane is scheduled to take off at 7:45 a.m. He arrives at the airport just in time, picks up his boarding-card at check-in, and boards the plane, but the plane crashes after take-off and Harry is killed. In such a case, Stich argues, having a not true belief, for example, that the plane was scheduled to take off at 8:15 a.m., would have saved Harry's life; in other words, having a not true belief would have helped him achieve a basic goal, namely his survival. According to Stich, this example shows that having false beliefs sometimes help us to achieve our (fundamental) goals more than having true beliefs. He then concludes from this example that "[…] the instrumental value of true beliefs is far from obvious, and those who think that true beliefs are instrumentally valuable owe us an argument that is not going to be easy to provide" because "it is surely not the case that having true beliefs is always the best doxastic stance in pursuing goals" (Stich 1990: 124).

5. *Stich's consequentialist approach to reasoning strategy assessment*

If truth is not the common epistemic goal of people's epistemic practices, and so cannot be used as the fundamental criterion to evaluate their reasoning strategies, what can? If the systems of reasoning of different cultures are epistemically impossible to compare, how can we judge which is the best? Stich proposes replacing truth, understood as an absolute cognitive value, with an indefinite multiplicity of values which are relative to people's preferences and to those of the societies to which they belong, and which may even be in competition with one another:

> if the argument about the value of truth could be sustained, the natural upshot for the normative theory of cognition would be a thoroughgoing pragmatism which holds that all cognitive value is instrumental or pragmatic – that there are no intrinsic, cognitive values. (Stich 1990: 21)

In his pragmatist view, it is appropriate to give one's preference to the reasoning strategy "that would be most likely to achieve those things that are intrinsically valued by the person whose interests are relevant to the purposes of the evaluation" (Stich 1990: 131). In other words, good reasoning strategies for a reasoner to employ are the ones more conducive to the state of affairs she considers intrinsically valuable, which according to Stich (1990: 25) are states of affairs that help people to control nature or improve their living conditions. In his view, reasoning strategies should be deemed to be cognitive tools and evaluated consequentially, that is, in terms of their effectiveness in attaining

things which people who use them endow with intrinsic value, regardless of whether they produce true beliefs.

Within this pragmatist framework, it is easier to understand Stich's "cognitive pluralism" (see Section 4.1). According to him, neither the goals nor the means of achieving those goals will be the same for all reasoners. People aim at different and competing goals depending on their interests and desires, and interests and desires usually vary among persons and cultures. Since it seems impossible to find one single criterion of evaluation for assessing people's reasoning strategies, the only method left to discover which of the various reasoning strategies people adopt is the best one (if Nisbett and his collaborators' claims are correct) is to use situational or personal standards of evaluation. In particular, according to Stich's Epistemic Pragmatism, reasoning strategies can only be assessed consequentially by examining how efficiently they are likely to satisfy one's desires and personal goals, or in other words, by looking at their consequences.

As highlighted in a paper by Richard Samuels, Stephen Stich and Luc Faucher (2004: 166), a pragmatist approach to reasoning strategy assessment such as that just presented is of great value since it provides a justification of rationality: indeed, it explains why people should be trying to reason in a normatively appropriate way: that is, it justifies our attributing normative force to the recommendation to rely on certain reasoning strategies rather than others. The justification is clear and simple: good reasoning is desirable because it helps us to achieve what we intrinsically value. In other words, we try to reason well because it is a necessary condition for attaining things that we intrinsically value. It is not, as many epistemologists claim, aiming at truth in itself that explains why reasoning in a normatively correct way matters (see Section 3); it is instead the desire to attain our goals which gives normative force to the adoption of certain reasoning strategies.

Let us now consider how Epistemic Pragmatism can be applied to reasoning strategy assessment. Stich observes that

> when we ask whether subjects are reasoning well, perhaps what we really want to know is whether their cognitive system is at least as good as any feasible alternative, where an alternative is feasible if it can be used by people operating with some appropriate set of constraints. (Stich 1990: 154)

First of all, when assessing reasoning strategies, we are comparing one reasoning strategy with certain competitors. In this sense, no reasoning strategy is normatively appropriate or inappropriate in any absolute sense. In evaluating a given reasoning strategy, we should compare it to alternatives that are feasible (in contrast with any other logically possible alternative reasoning strategies). According to this view, before making any negative evaluation about a reasoning strategy, one must be sure there is an alternative that "is both

pragmatically superior and feasible" (Stich 1990: 156). Thus various cognitive and situational constraints have to be taken into account when deciding which criteria of evaluation to employ. But which constraints should be counted as appropriate? Stich states that

> in deciding which constraints are relevant, or which alternative cognitive systems we will count as feasible, we must look to our purposes in asking the question. Or, as William James might put it, we must ask what the "cash value" of the question is – what actions might we take as the result of one answer or another. (Stich 1990: 155)

What reasoning strategies a reasoner should adopt depends upon her desires, goals, and preferences in various ways and whether one reasoning strategy is appropriate in order to successfully solve a reasoning task will always depend in part on what questions she wants to answer. Here is the core of the consequentialist framework for assessing reasoning strategies which emerges from Stich's Epistemic Pragmatism:

> the pragmatic assessment of a cognitive system will be sensitive to both the value and the circumstances of the people using it. Thus it may well turn out that one cognitive system is pragmatically better than a second for me, while the second is pragmatically better than the first for someone else. (Stich 1990: 25)

Any assessment of a reasoning strategy should be sensitive to people's values and the circumstances in which it is used (Samuels *et al.* 2004: 167). Starting from these considerations, two fundamental types of constraints can be identified: (a) good reasoning is characterized by its conduciveness to achieving one's desires and goals; (b) reasoning strategy evaluations should be relativized to specific ranges of context. As to (a), we need first to identify the goals which people value. Once these are identified, we need to determine what reasoning strategies best serve these goals. With regard to (b), we need to specify the kind of cognitive and situational constraints relative to which reasoning strategy assessments should be made.

6. *Against Stich's Epistemic Pragmatism*

In this section, I will try to show that the two main assumptions underlying Stich's Epistemic Pragmatism – (1) the rejection of truth as our main epistemic goal and (2) the relativity of any assessment of reasoning strategies – do not hold, or at least can be said to be not well-supported. If I am right, and the two assumptions are indeed flawed, then Stich's Epistemic Pragmatism itself can be

questioned and so too can the consequentialist framework for assessing reasoning strategies which derives from it.

6.1 *The value of truth*

Stich rejects truth as our main epistemic goal on the grounds that, once we understand what truth is and compare it to some of its competitors, we should accept that truth is not as valuable as we had previously thought. Here I consider whether Stich's argument in support of the claim that truth is not our main epistemic goal has an actual impact on our way of assessing the epistemic quality of reasoning strategies, or whether its conclusion merely states a possibility.

As we have seen in Section 4.2, Stich holds that there might be situations in which having beliefs that are not true (whether we call that false, TRUE*, TRUE**, TRUE*** etc.) is more conducive to the things which we intrinsically value than having true beliefs but gives only one example about such kind of situations. However, let us assume that these situations may occur and that beliefs may exist which are not true (they may be false, TRUE*, TRUE**, TRUE*** etc.), through which we can achieve the things we intrinsically value more than relying on true beliefs. Following Stich's argument, we are led to assume that people who have those beliefs, sanctioned by the appropriate interpretation function, will have a better life in the long run (and perhaps even in the short term). Is this really the case? It seems to me that Stich needs to explain just what these alternatives to the classical notion of truth are and how they can be characterized, so that we can compare them with truth and thereby conclude which ones are better at achieving our goals. On perusing his theory, however, we find no further details regarding TRUTH*, TRUTH** and TRUTH***. If it is only logically possible that having not true beliefs is more useful than having true beliefs in order to best achieve our goals, this is still insufficient to make us change our minds and induce us to aim instead at having not true beliefs (true* beliefs, true** beliefs, false beliefs etc.). It is one thing to say that these beliefs exist and are (arguably) identifiable; it is quite another to say that people can find reliable and feasible strategies with which to arrive at those types of belief. Just how can we distinguish between these different types of beliefs? The conditional statement proposed by Stich, according to which if we had these types of belief, they would lead us to reliably achieve our goals (even if we do not know we have them), is not enough to make us change our reasoning strategies by replacing our notion of truth and its related interpretation function with an alternative one. Before we change our ways of reasoning, we need to know something more about what kind of beliefs we should aim at and more importantly, whether our cognitive abilities are up to figuring out what these beliefs are and if necessary, achieving them. Stich, then, must be the one

to show us what exactly these alternatives to truth amount to: the burden of proof is on him and the supporters of his claims.

Let us think back to the example of Harry, who did not achieve a basic goal (his survival) because he had the true belief that the plane was scheduled to take off at 7:45 a.m. According to Stich, if Harry had had a false belief about his flight's departure time, it would have saved his life. However, Harry would only have saved his life by having a false belief by accident. Harry's case is not enough to lead us to conclude that having false beliefs systematically results in us achieving what we intrinsically value – its conduciveness to this is closely related to specific conditions being present. More generally, if we want to evaluate which one among true beliefs, true* beliefs, true** beliefs, and so on, it is better to have in order to achieve goals we intrinsically value, we have to first figure out what true* beliefs, true** beliefs etc. consist of. But as we have already seen, Stich does not provide us with any examples of what true* beliefs, true** beliefs etc. amount to. Consequently, we are unable to make any systematic connection between having true* beliefs, true** beliefs etc. and achieving goals we intrinsically value, and therefore are unable to weigh up whether one of them is better than true beliefs at achieving such goals.

It is therefore possible to conclude that we have no reason to dismiss truth as our main epistemic goal and it may thus be considered to be a relevant criterion by which to assess the epistemic quality of a given reasoning strategy for belief formation and revision. However, we can accept one point of Stich's argument: it is true that not everyone agrees on how truth should be characterized and it is also true that sometimes, depending on the context in which we find ourselves, we may have different intuitions about the truth-value of a sentence (see Austin 1962: 142-145; Carston 2002; Recanati 2010).

6.2 *Relativism and the invariant pragmatist criterion*

The other objection that comes up quite naturally with regard to Stich's Epistemic Pragmatism is that it leads to a radical form of relativism. According to Edward Stein (1996: 242), such an approach, which presupposes what he calls the *relativist picture of rationality*, assumes that "what counts as rational is indexed to each human being, so what counts as rational is (at least potentially) different for each human being". Characterized in these terms, Stich's position leads directly to nihilism, foregoing any attempt to distinguish between good and bad reasoning strategies, so that "anything goes". Having once accepted that there is no external and independent standard against which to assess people's reasoning, we find ourselves in a situation where epistemic anarchy rules. This seems to be rather too extreme a characterization of Stich's proposal, however, because as outlined above, he holds that the consequentialist approach provides criteria of evaluation, but that these are relativized to cognitive and situational constraints. That is what he means when he refers to reasoning strategies "used

by people operating within some appropriate set of constraints". Even though Stein has missed the point, however, I think that an even stronger objection can be levelled against the consequentialist approach to reasoning strategy assessment set by Stich's Epistemic Pragmatism. One may indeed wonder whether this approach is really applicable in every situation. As Michael Bishop has argued (2009: 120),

> Stich is a pluralist about a great many things, but when it comes to normative, evaluative matters, he is a methodological monist. Regardless of the item one is evaluating, the evaluative considerations that arise are the same: what is most likely to bring about those things one intrinsically values?

The very fact that this question is always relevant may be held to provide a general and universal criterion for evaluating different reasoning strategies. As suggested by Baghramian (2004: 176), in spite of its alleged relativism, Stich's consequentialist approach may therefore be held not to be radically relativistic. Its invariant pragmatist criterion might be characterized as follows: inasmuch as a reasoning strategy helps people to achieve goals they intrinsically value, it counts as epistemically valuable. Clearly, although this principle seems to be universally applicable, it does not specify what its content is, and in particular, how to distinguish between goals that are valuable and goals that are not, and what it actually means for a reasoning strategy to be epistemically valuable, apart from its conduciveness to achieving valuable goals. This under-specification can be conceived of as the relativistic side of Stich's invariant pragmatist criterion. But, insofar as there is no general criterion to be applied for comparatively assessing the epistemic value of two or more reasoning strategies, it is unclear how we are supposed to decide which one of them is better at achieving certain specific goals. Furthermore, while Stich does give some simple examples of what people intrinsically value, such as controlling nature and having a fulfilling life, it is not very easy to work out the exact connection between achieving these things and using specific reasoning strategies. For example, if two or more people in a given situation are tackling the same problem but take different goals to be valuable in attempting to solve it, how can we decide which of the reasoning strategies available is the most epistemically valuable in that situation? It seems to me that if we were to apply Stich's invariant pragmatist criterion and accept that the epistemic value of a reasoning strategy is to be relativized to the achievement of what its user intrinsically values, then the consequentialist approach set forth by his Epistemic Pragmatism begins to look rather unstable. Indeed, there is some conflict between Stich's wish to support a relativistic view on reasoning strategy assessment and the need to attain results which are stable enough in each situation. But, if the consequentialist approach advocated by Stich cannot

resolve this problem, then it would appear to be unfit for comparatively evaluating people's reasoning strategies: while the scope of his pragmatist invariant criterion is general, this criterion is not universally applicable, after all.

7. *Concluding remarks*

In opposition to the standard way of doing epistemology, some consequentialist theories have proposed giving epistemological inquiry a more practical aim, holding that its main task should be to assess and improve the reasoning strategies of belief formation and revision by attending to their consequences. As a particular case of a consequentialist theory, this article focused on Stich's Epistemic Pragmatism, according to which any evaluation of reasoning strategies is to be made in terms of the reasoning strategy's conduciveness to achieving what its users intrinsically value. In particular, I first examined and then criticized the theoretical background upon which this consequentialist framework for the evaluation of reasoning strategies is grounded. I tried to show that the two main assumptions underlying Epistemic Pragmatism, and namely (1) the rejection of truth as our main epistemic goal and (2) the relativity of any reasoning strategy assessment, are not well-supported. On the one hand, Stich's argument in support of the claim that truth is not our main epistemic goal leads to the conclusion that having beliefs that are not true can be more conducive to what we intrinsically value than having true beliefs, but as I tried to show, this conclusion seems to have no impact on our actual way of assessing people's reasoning strategies. At the same time, since Stich claims that there is no other criterion upon which to base a comparative assessment of the epistemic value of two or more reasoning strategies except their conduciveness to achieving goals their users intrinsically value, his relativistic view on reasoning strategies' assessments cannot satisfy the need for a stable conclusion as to whether one reasoning strategy is epistemically better than another in a given situation. Accordingly, since neither Stich's argument in support of dismissing truth as our main epistemic goal nor his relativistic view on reasoning strategy assessments are well supported, the consequentialist approach propounded by Epistemic Pragmatism does not appear to be fit for purpose.

References

AUSTIN, J.L
1962 *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford. 2nd ed. rev. 1975.

BAGHRAMIAN, M.
2004 *Relativism*, Routledge, New York.

BISHOP, M.A.
2009 «Reflections on cognitive and epistemic diversity: Can a Stich in time save Quine?», in D. Murphy and M. Bishop (eds.), *Stich and his Critics*, Wiley-Blackwell, Chichester, 113-136.

BISHOP, M. AND TROUT, J.
2005 *Epistemology and the Psychology of Human Judgment*, Oxford University Press, New York.

BONJOUR, L.
1994 «Against naturalized epistemology», *Midwest Studies in Philosophy* 19, 283-300.

CARSTON, R.
2002 *Thoughts and utterances*, Blackwell, Oxford.

COMESAÑA, J.
2010 «Evidentialist reliabilism», *Noûs* 94, 571–601

ENGEL, P.
2007 «Is there a geography of thought?», *Cognitio* 8, 197-222.

GILCOVICH, T., GRIFFIN, D., AND KAHNEMAN, D. (EDS.)
2002 *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge University Press, New York.

GOLDMAN, A.
1986 *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
1999 *Knowledge in a Social World*, Clarendon, Oxford.

GRAHAM, P.J.
2012 «Epistemic entitlement», *Noûs* 46, 449–483.

ICHIKAWA, J. AND STEUP, M.
2014 «The analysis of knowledge», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/knowledge-analysis/>.

HENDERSON, D., HORGAN, T. AND POTRČ, M.
2007 «Transglobal evidentialism-reliabilism», *Acta Analytica* 22, 281-300.

HUSS, B.
2004 «Cultural differences and the law of noncontradiction: Some criteria for further research», *Philosophical Psychology* 17, 375-389.

KITCHER, P.
1992 «The naturalists return», *Philosophical Review* 101, 53–114.

KNOWLES, J.
2002 «Naturalised epistemology without norms», *Croatian Journal of Philosophy* 2, 281-296.

KORNBLITH, H.
1993 *Inductive Inference and Its Natural Ground*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
1994 «Introduction: What is naturalistic epistemology?», in H. Kornblith (ed.), *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1-14.
1999 «In defense of a naturalized epistemology», J. Greco and E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, Malden (Mass.), 158-169.
2002 *Knowledge and Its Place in Nature*, Oxford University Press, New York.

LEPLIN, J.
2007 «In defense of reliabilism», *Philosophical Studies* 134, 31–42.

MIŠČEVIĆ, N.
1996 «Should reason be fragmented?», *International Studies in the Philosophy of Science* 6, 23-36.

MUN CHAN, H. AND K.T. YAN, H.
2007 «Is there a geography of thought for East-West differences? Why or why not?», *Educational Philosophy and Theory* 39, 383-403.

NETA, R.
2008 «Naturalizing epistemology», in V. Hendrick and D. Pritchard (eds.), *New Waves in Epistemology*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 324-353.

NICHOLS, S., STICH, S. AND WEINBERG, J.M.
2003 «Meta-skepticism: Meditations in ethno-epistemology», in S. Luper (ed.), *The Skeptics*, Ashgate Publishing, Aldershot (UK), 227-247.

NISBETT, R.E.
2003 *The Geography of Thought: Why We Think the Way We Do*, The Free Press, New York.

NISBETT, R.E., PENG, K., CHOI, I. AND NORENZAYAN, A.
2001 «Culture and systems of thought: holistic vs. analytic cognition», *Psychological Review* 108, 291-310.

NORENZAYAN, A., SMITH, E.E., KIM, B.J. AND NISBETT, R.E.
2002 «Cultural preferences for formal versus intuitive reasoning», *Cognitive Science* 26, 653–84.

NOZICK, R.
1981 *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

PACHERIE, E.
2002 «Naturalistic epistemologies and normativity», *Croatian Journal of Philosophy* 6, 299-317.

PAPINEAU, D.
1993 *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford.

PLANTINGA, A.
1993 *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York.

QUINE, W.V.O.
1969 «Epistemology naturalized», in W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 69-90.
1986 «Reply to Morton White», in L.E. Hahn and P.A. Schilpp (eds.), *The philosophy of W. V. Quine*, Open Court, La Salle, 663-665.

RECANATI F.
2010 *Truth-Conditional Pragmatics*, Oxford University Press, Oxford.

SAMUELS, R., STICH, S., AND BISHOP, M.
2002 «Ending the rationality wars: How to make disputes about human rationality disappear», in R. Elio (ed.), *Common Sense, Reasoning and Rationality*, Oxford University Press, New York, 236-268.

SAMUELS, R., STICH, S., AND FAUCHER, L.
2004 «Reason and rationality», in I. Niiniluoto, M. Sintonen, and J. Wolenski (eds.), *Handbook of Epistemology*, Kluwer, Dordrecht, 131-179.

STICH, S.
1990 *The Fragmentation of Reason*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
1993 «Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospect for Pragmatism», in C. Hookway and D. Peterson (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1-17.

WEINBERG, J., NICHOLS, S., AND STICH, S.
2001 «Normativity and epistemic intuitions», *Philosophical Topics* 29, 429-460.

KANT SUL «PRAGMATICO» E LE ORIGINI DEL PRAGMATISMO IN CH.S. PEIRCE

Riccardo Martinelli
Università di Trieste
martinel@units.it

Abstract: Peirce's intellectual debt to Kant's transcendentalism has been long recognized. In this essay I investigate Kant's thoughts on "what is pragmatic" (das Pragmatische) as a source of inspiration for him. Peirce was well acquainted with this often neglected facet of Kant's philosophy, that influenced both the core idea and the lexical coinage of his pragmatism. Both thinkers drew attention to the consequences of cognition for human actions. Pointing at the definition of the meaning of a defined notion, however, Peirce narrows remarkably the domain of Kant's "pragmatic horizon". Accordingly, Kant cannot be truly considered a forerunner of Peirce's pragmatism.

Key Words: Kant, Peirce, Pragmatism, Pragmaticism, William James.

Kant (whom I *more* than admire), is nothing but a
somewhat confused pragmatist. (Ch.S. Peirce, 1905)

1. *Da pragmatico a pragmatista*

Nel ricostruire l'origine del termine *pragmatismo*, Charles Sanders Peirce notava tra l'altro:

> [...] per chi come l'autore aveva appreso la filosofia da Kant [...] e ancora pensava senza difficoltà in termini kantiani, *praktisch* e *pragmatisch* erano concetti tra loro distanti come i due poli, appartenendo il primo a un ambito di pensiero all'interno del quale nessuna mente di tipo sperimentalista potrebbe mai ritenere di camminare su un terreno stabile e denotando il secondo la relazione a un determinato fine umano. (Peirce 1905: 25)

L'adozione del temine *pragmatismo* era dunque basata su una chiara distinzione della differenza tra i due ambiti del *pratico* e del *pragmatico* che si instaura nel pensiero di Kant. Dato il suo studio intensivo della *Critica della ragion pura*, probabilmente Peirce aveva in mente anzitutto un passaggio del Canone della ragion pura: quando le regole dell'azione sono *empiriche* – scrive Kant – la ragione può darci solo delle *leggi pragmatiche* dell'agire in vista di un fine; mentre le "leggi pratiche pure" il cui fine è stabilito a priori appartengono

all'"uso pratico" della ragione pura e permettono di stabilire un canone (Kant 1787: 1127).[1]

Peirce sembra dunque promuovere consapevolmente un distacco dalla prospettiva pratica kantiana e mostra invece simpatia verso il "pragmatico": ambito relativo, come scrive, "a un determinato fine umano". Tutto ciò è molto noto, ma non mi sembra che ne siano state tratte adeguatamente le conseguenze. E non sorprende che sia così: mentre l'uso pratico della ragione è abbastanza familiare a chiunque si occupi di filosofia kantiana, sul ruolo e il senso del "pragmatico" in Kant regna molta maggiore incertezza, persino in seno alla *Kantforschung*. Di conseguenza, anche se il rapporto tra il pragmatismo e Kant è stato molto studiato – soprattutto avvicinando il pragmatismo alla prospettiva trascendentale –, il rapporto tra il *pragmatismo* e gli aspetti specificamente *pragmatici* della filosofia kantiana appare, un po' paradossalmente, alquanto trascurato.[2]

Non deve sfuggire, anzitutto, che il riferimento di Kant al pragmatico è spesso meramente *negativo* e vale a mostrare la strada empirica che va evitata, a migliore illustrazione di quella propria dell'etica. Questo valga in prima istanza per l'esempio sopra citato dalla *Critica della ragion pura*, dove tale riferimento ha proprio la funzione di mostrare cosa non deve essere il Canone della ragion pura. Un'analisi ravvicinata mostra tuttavia che questa contrapposizione e l'uso negativo sopra introdotto non sono esclusivi. Pur mantenendo ferma la netta distinzione sopra indicata, in ambiti particolari Kant sviluppa la prospettiva pragmatica anche *in positivo*, assegnandole una certa importanza. Accanto al Kant teorico dell'uso pratico della ragione basato su leggi pure – terreno dove la "mente di tipo sperimentale" di Peirce si trova a mal partito – vi è dunque un Kant per il quale la prospettiva empirico-pragmatica ha notevole importanza: essa integra quella pratica senza sovrapporvisi.

Con ciò non voglio suggerire che Peirce (o chiunque altro) abbia tratto le idee fondamentali del pragmatismo direttamente da questi sviluppi in positivo del "pragmatico" da parte di Kant. Ma è pur vero che nel coniare il termine pragmatismo Peirce si mostrava sensibile al valore positivo del pragmatico: aspetto questo presente nel pensiero kantiano, solamente accennato nella *Critica della ragion pura* ma sviluppato altrove.

Peirce si dimostra dunque lettore molto attento di Kant, pronto a concentrarsi su aspetti del suo pensiero che spesso nel dibattito del tempo restavano lettera morta, ma che anche oggi sono troppo spesso trascurati. A dispetto del ben noto primato assegnato da Kant alla ragion pratica (nonché del rapporto subalterno

[1] *KrV*, B828.

[2] Kaag nota come il diffuso riconoscimento dell'influenza di Kant su Peirce sia spesso una "mera mossa propedeutica all'illustrazione di come Peirce superi e abbandoni il progetto Kantiano della prima *Critica* (Kaag 2005: 516). La strategia di Kaag è invece quella di sottolineare con forza il ruolo della Critica del Giudizio in questo contesto.

del pragmatico rispetto al pratico, su cui si tornerà in seguito), Peirce si allontana infatti dal Kant trascendentale per valorizzare quel Kant "pragmatico" che svolge così un ruolo di antesignano del pragmatismo per via del riferimento finalistico immanente all'atto conoscitivo, in un senso e secondo modalità che si dovranno esplorare nel corso del lavoro.

Nell'approfondimento di questo tema procederò al modo seguente: nel par. 2 analizzo e raggruppo i principali usi kantiani del termine *pragmatico*. Nel par. 3 discuto i passi rilevanti in cui Peirce fa riferimento a Kant, per procedere infine (par. 4) a trarre le conclusioni della ricerca.

2. *Modi del pragmatico*

Nel corpus degli scritti di Kant il termine "pragmatico" è attestato numerose volte, e utilizzato in modo tutt'altro che univoco. Oltre a connotare, come è palese fin dal titolo, la sua nozione dell'Antropologia, Kant applica l'aggettivo *pragmatico* per lo più a sostantivi come legge, fede, imperativo, conoscenza, disposizione (umana); inoltre parla in senso sostantivale de "il pragmatico" (*das Pragmatische*, "ciò che è pragmatico").[3] In generale, pragmatico è tutto ciò che rimanda all'applicazione di un mezzo a un determinato fine (Kant 1787: 1159).[4] Il fine cui più spesso si applica tale definizione, ad ogni modo, è quello della felicità. Come si è detto, il "pragmatico" è contrapposto al "pratico" in quanto contiene sempre un riferimento empirico; ma a differenza di quanto è "tecnico", ossia esclusivamente strumentale, il pragmatico implica una maggiore consapevolezza del fine da raggiungere. Applicato alla conoscenza in genere, il pragmatico implica la considerazione del valore della conoscenza per la moralità. Applicato nello specifico alla conoscenza empirica dell'uomo (antropologia), il pragmatico implica un aspetto "cosmico" contrapposto a quello scolastico, nel senso che gli scopi non sono individuali e arbitrari, ma comuni a tutta l'umanità.[5] Al tempo stesso, Kant definisce la disposizione pragmatica dell'uomo come la capacità di avvalersi di altri uomini ai propri fini. Lo spettro semantico del termine va dunque dall'universalismo della *kosmische Betrachtung*, in cui è in gioco "ciò che interessa necessariamente chiunque" (Kant 1787: 1179),[6] fino all'egoismo dimostrato dall'asservimento di altri uomini ai propri scopi. Una rassegna di tutti i passi kantiani in cui il termine è

[3] Per un'introduzione al concetto cfr. Bacin 2015: 1830, che illustra anche le fonti questo concetto, assai diffuso nell'*Aufklärung*, soffermandosi sullo specifico utilizzo da parte di Kant. Ancor valido anche il vecchio Eisler, specie nell'edizione francese riveduta: Eisler 1994: 828-829.

[4] *KrV* B852.

[5] Per una discussione e una classificazione degli usi in parte divergente da quella qui adottata cfr. ad es. Louden 2000: 69 sg.; Frierson 2003: 50 sg.; Wood 2003: 40-42. Altra discussione approfondita in Sturm 2000, 492.

[6] *KrV* B868.

adoperato sarebbe tanto lunga quanto inutile agli scopi presenti. Piuttosto, in questa sede possiamo raggruppare gli usi kantiani del vocabolo in tre famiglie principali.

(1) Un primo modo di guardare al problema consiste nel considerare i termini antinomici rispetto a "pragmatico". Con le opportune semplificazioni, ciò dà luogo a due gruppi di significati. 1.1) Pragmatico *versus* "fisiologico". Questa contrapposizione è resa canonica dall'antropologia kantiana, la quale è detta per l'appunto pragmatica in quanto considera ciò che l'uomo in quanto essere libero "fa, o può e deve fare di se stesso"; viceversa, l'antropologia è detta da Kant fisiologica (da *physis* nel senso di natura o causa di qualcosa) quando considera ciò che la natura fa dell'uomo (Kant 1798: 3). Con questa specificazione, Kant si contrappone esplicitamente all'antropologia medica e alla prospettiva riduzionista che mira alle cause cerebrali dell'agire morale. 1.2) Pragmatico versus "speculativo" o "scolastico" (Kant 1802: 157). Le conoscenze "pragmatiche" non sono circoscritte alla scuola, ma sono per il "mondo"; si tratta di conoscenze comprensibili a tutti, di interesse generale e di uso comune.[7] L'Antropologia pragmatica è più che un mero osservare teoreticamente il mondo: quale forma primaria di conoscenza del mondo (*Weltkenntnis*), essa comporta un prendere parte al mondo. Per questo motivo Kant definisce pragmatica la conoscenza dell'uomo come "cittadino del mondo" (Kant 1798: 4).

(2) Tuttavia, lavorare per coppie antinomiche non esaurisce il discorso sul pragmatico in Kant. Occorre infatti considerare che il concetto non è sempre contrapposto a un termine unico, ma appare altresì quale membro intermedio all'interno di una triade. Kant utilizza questa configurazione concettuale nel classificare gli imperativi in tecnici, pragmatici e morali, secondo quanto si legge in un celebre passaggio della Fondazione della metafisica dei costumi (Kant 1785: 74). A questi imperativi corrispondono le virtù dell'abilità, della prudenza e della saggezza.

Nell'Antropologia si fa invece riferimento in particolare alla tripartizione delle "disposizioni" umane: anch'esse classificate come *tecniche*, *pragmatiche*, e *morali*. La funzione di ponte tra i due estremi del pragmatico sembra qui messa in crisi dall'affermazione che della disposizione pragmatica dell'uomo fa parte la capacità di "servirsi degli altri uomini per i propri fini" (Kant 1798: 217), il che pare contraddire una delle più celebri esplicitazioni (formule) dell'imperativo categorico. Esiste la possibilità di riconnettere assieme queste diverse facce del pragmatico, ma sviluppare questo aspetto porterebbe troppo

[7] Per un'introduzione e contestualizzazione cfr. Martinelli 2004: 76.

lontano.[8] In ogni caso, qui il pragmatico non compare più quale membro di una dicotomia, ma occupa una posizione *intermedia* tra due elementi ulteriori. Esso si distingue per un verso dalla tecnica, intesa come capacità di sfruttare la natura a proprio vantaggio; per altro verso dalla moralità. Considerando solo i due membri superiori di questa tripartizione si ottiene la distinzione tra *pragmatico* e *pratico*, considerati nel modo citato in apertura, secondo le indicazioni di Peirce.

(3) Oltre a quelli fin qui citati, si può distinguere un terzo importante significato del pragmatico kantiano, esemplificato alla luce delle pagine della *Logica* dove Kant pone il problema dell'estensione del sapere. Egli ricorre allora all'immagine dell'«orizzonte» delle conoscenze, che può essere determinato logicamente (in base alle forze mentali), esteticamente (in base agli interessi e al gusto) o praticamente, vale a dire "in base all'utilità in relazione all'interesse della volontà". A questo proposito Kant osserva:

> L'orizzonte pratico, in quanto viene determinato in rapporto all'influenza che una conoscenza ha sulla nostra moralità, è pragmatico ed è della più grande importanza. (Kant 1800: 34-35)

Nel presente contesto non è di particolare urgenza insistere sul fatto che questa definizione smussa il dissidio tra pratico e pragmatico. Conviene rilevare, invece, che il pragmatico rimanda qui al valore delle conoscenze in quanto influiscono sulla moralità. Questo problema era stato sollevato da Kant, tra l'altro, nell'Architettonica della ragion pura, dove ci si interessa alla questione di indirizzare la conoscenza, e persino la stessa "conoscenza empirica dell'uomo" (Kant 1787: 1193),[9] ossia l'antropologia, a fini non arbitrari bensì necessari ed essenziali.

Sulla scorta delle distinzioni fin qui delineate, è possibile tornare al problema della distinzione tra pratico e pragmatico, dalla quale siamo partiti. Consideriamo in prima istanza l'antropologia kantiana, quale disciplina pragmatica che come fa ampio riferimento a una base empirica di nozioni e dati relativi alle conoscenze sull'uomo. È importante rilevare che essa non può aggirare o contraddire i risultati della critica della ragione la quale, per così dire, fissa limiti precisi all'antropologia. Non si tratta di mere questioni di principio. Il concetto di anima, per andare subito al punto decisivo, non potrà mai essere usato sistematicamente, perché questo contravverrebbe ai risultati raggiunti nella Dialettica trascendentale. E difatti Kant nell'*Antropologia pragmatica* non lo utilizza affatto: anzi, si può dire che proprio il mancato utilizzo di questa nozione-chiave segna il passaggio tra la psicologia empirica, disciplina

[8] Cfr. Martinelli 2010.
[9] *KrV*, B878.

scolastica sui cui materiali Kant ancora si basa per le sue lezioni di antropologia, e l'antropologia pragmatica. Non solo: la condizione definitoria dell'antropologia pragmatica è che l'uomo "in quanto essere libero" possa fare di se stesso qualcosa di diverso, a seconda dei casi e delle scelte. Ciò rimanda al carattere e alle condizioni empiriche, certo: ma la precondizione di tutto ciò è che l'uomo sia un essere libero, cosa tutt'altro che scontata e desumibile invece alla luce dei risultati dalla Critica della ragion pratica. A titolo di confronto, si pensi a quale e quanta libertà sia assegnata all'uomo, ad esempio, nella prospettiva antropologica del *De homine* di Hobbes. Ma anche Hume insiste fortemente sulle regolarità del comportamento umano, che consentono ad esempio di prevedere con una certezza pari a quella raggiungibile nelle scienze esatte la rapida scomparsa di una borsa piena d'oro lasciata a mezzogiorno sul marciapiedi di Charing Cross, nel centro di Londra (Hume 1758: 117).

Posto che le scienze empiriche dell'uomo non possono venire trattate in chiave metafisica, come nella psicologia empirica e razionale Wolffiane, si pone per Kant la questione di quale fondamento epistemologico convenga dar loro. Consapevole della portata rivoluzionaria della critica della ragione, Kant si applica cioè a trarne le conseguenze per il campo delle scienze dell'uomo. Abbandonata la prospettiva scolastica ma anche quella della *science de l'homme* settecentesca, Kant ha la pressante necessità di trovare un modo adeguato per impostare la conoscenza dell'uomo. Per queste ragioni essa si configura in Kant come "pragmatica". Per Kant la disciplina ha un compito preciso: raccogliere e orientare le ricerche empiriche sull'uomo, impedendo che abbiano a coagularsi attorno a uno scientismo – quello dell'antropologia "fisiologica" – che mettendo l'accento sulle cause materiali anziché sulle finalità e le conseguenze del comportamento finirebbe fatalmente per supportare il determinismo morale, negando la libertà umana. Entro i limiti fissati dal "pratico", il "pragmatico" che pure è subordinato può allora dispiegare un valore euristico che apre la strada a importanti considerazioni.

3. *Peirce su Kant*

La storia del debutto ufficiale del termine pragmatismo è alquanto nota. Fu William James a parlare per la prima volta pubblicamente di pragmatismo, attribuendone la paternità a Peirce, in una conferenza tenuta nel 1898 a Berkeley, il cui testo fu stampato allora e poi (parzialmente) pubblicato col titolo di *The Pragmatic Method* (James 1904). Fin dalle battute introduttive della conferenza,[10] James faceva risalire i primi utilizzi del termine "pragmatismo" da parte di Peirce alle discussioni tenute a Cambridge nei primi anni Settanta nel celebre circolo battezzato Metaphysical Club, di cui Peirce e

[10] James 1898: 66. Questa parte iniziale non fu poi inclusa nella versione James 1904.

James erano tra i principali animatori. Subito dopo, egli riconosceva (James 1898: 66; 1904: 123) che il principio fondamentale (ma, come sappiamo, non il termine "pragmatismo") era stato formulato pubblicamente da Peirce nel saggio *How to make our Ideas clear* (Peirce 1878). In esso Peirce esponeva infatti il principio in discussione nei seguenti termini:

> consideriamo quali effetti che potrebbero concepibilmente avere conseguenze pratiche noi concepiamo che gli oggetti della nostra concezione abbiano. Allora, la nostra concezione di quegli effetti è la totalità della nostra concezione dell'oggetto. (Peirce 1878: 384)

Nello stesso anno della conferenza sopra citata tenuta a Berkeley, il 1898, James indirizza a Peirce una lettera in cui gli segnala di aver "brandito la bandiera del tuo principio del Pragmatismo" (James in Peirce-James 2011: 97). Due anni più tardi, Peirce scrive a James nei seguenti termini: "Chi ha inventato il termine pragmatismo, tu o io? Quando è apparso per la prima volta in stampa? Cosa intendi con esso?" (Peirce in Peirce-James 2011: 99); domande alle quali James replica: "tu hai inventato pragmatismo per il quale io ti ho dato pieno credito in una conferenza intitolata *Concezioni filosofiche e risultati pratici* e della quale ti ho spedito 2 copie (senza avviso di ricezione) qualche anno fa" (James in Peirce-James 2011: 101). Dopo questo scambio epistolare, Peirce e James torneranno ancora sulla questione. Questo si renderà necessario soprattutto per Peirce, il quale sentirà chiaramente la necessità di prendere le distanze dalle applicazioni jamesiane (e non solo) del pragmatismo. Ancora una volta, il carteggio reca chiara traccia di questa evoluzione. Peirce scrive a James nel 1904: "il *Pragmaticismo* è semplicemente il pragmatismo così come io l'ho originalmente definito, visto che la parola 'pragmatismo' è diventata troppo generalizzata nell'uso" (Peirce in Peirce-James 2011: 149). Già in precedenza Peirce aveva scritto all'amico: "Tu e Schiller portate il pragmatismo troppo avanti per i miei gusti" (Peirce in Peirce-James 2011: 149).

Senza voler qui ricostruire questa vicenda nella sua interezza, ché troppi altri sarebbero i nessi da mettere in luce, possiamo finalmente concentrarci sul contesto entro il quale si inseriscono i riferimenti di Peirce a Kant, che ricorrono nel saggio *What Pragmatism is*, uscito su The Monist nel 1905. Peirce inizia tratteggiando la figura dello scienziato sperimentale e insiste sulla forza dell'influsso che la sperimentazione esercita sulla mentalità di chi la pratica. Peirce allude anzitutto, autobiograficamente, a se stesso, e dichiara di esporre nel saggio il punto di vista e di rappresentare il "tipo" dello sperimentatore. Ciò non gli ha impedito tuttavia di interessarsi ai metodi del pensiero e alla metafisica, una buona parte della quale – come è facile immaginare – gli è parsa "loosely reasoned"; tuttavia, aggiunge Peirce, negli scritti di alcuni filosofi quali

"Kant, Berkeley e Spinoza" gli è capitato di imbattersi in ragionamenti vicini al tipo di lavoro, e di mentalità, dello sperimentatore.[11] Nel cercare di formulare ciò che egli approvava in questi autori, Peirce "formulò la teoria che un *concetto*, cioè il senso razionale di una parola o di un'altra espressione, consiste esclusivamente nella sua concepibile influenza sulla condotta di vita" (Peirce 1905: 24). Pertanto, se si potessero definire "tutti i concepibili fenomeni sperimentali implicati nell'affermazione o nella negazione di un concetto" se ne avrebbe una definizione completa, non essendovi in esso null'altro.

È proprio a questo punto che Peirce introduce il riferimento a Kant già citato in apertura, ma che conviene riprendere per esteso e analizzare anche qui. Scrive Peirce:

> Alcuni dei suoi amici avrebbero desiderato che egli la chiamasse *praticismo* o *praticalismo* (forse in base alla supposizione che in greco *praktikòs* è più appropriato di *pragmatikòs*).[12] Ma per chi come l'autore aveva appreso la filosofia da Kant – così com'è accaduto a diciannove sperimentalisti su venti che si sono rivolti alla filosofia – e ancora pensava senza difficoltà in termini kantiani, *praktisch* e *pragmatisch* erano concetti tra loro distanti come i due poli, appartenendo il primo a un ambito di pensiero all'interno del quale nessuna mente di tipo sperimentalista potrebbe mai ritenere di camminare su un terreno stabile e denotando il secondo la relazione a un determinato fine umano. Il tratto più rilevante della nuova teoria sta nel riconoscimento di un legame inscindibile tra conoscenza razionale e fine razionale; e questa considerazione ha determinato la preferenza per il termine pragmatismo. (Peirce 1905: 25)[13]

Considerata l'accezione nella quale il termine pragmatismo ricorre nella letteratura del tempo, Peirce prende congedo da esso per preferirvi, d'ora in avanti, il termine pragmaticismo, "sufficientemente brutto da poter mettersi al riparo dai rapitori di bambini" (Peirce 1905: 27).[14]

In sintesi, Peirce aggancia la sua nozione "sperimentalista" della massima pragmatista (poi "pragmaticista") soprattutto a Kant, la cui filosofia viene

[11] In una lettera (poi mai spedita) a Calderoni, Peirce scriveva: "Tra coloro che hanno usato questo modo di pensare l'esempio più chiaro è Berkeley, benché Locke (specialmente nel quarto libro del suo *Saggio*), Spinoza e Kant si possano dichiarare suoi aderenti" (Peirce 1905a: 1261).

[12] In merito alle precisazioni lessicali di Peirce, si noti che James utilizzava talora "practicalism" come sinonimo di pragmatism, ad es. in James 1898: 65.

[13] Su questa distinzione in Peirce e la differente posizione di James cfr. Pihlström 2004: 41.

[14] Christensen (1994, 91) insiste sull'importanza di questa svolta di Peirce, che gli sembra imporre una strategia interpretativa mirante a legare Peirce a Kant più che a James e agli altri pragmatisti storici. Alla radice di questa strategia vi è, dichiaratamente, la tesi di Karl-Otto Apel di una trasformazione del trascendentale kantiano da parte di Peirce. Benché non vi sia lo spazio per un confronto con le tesi di Apel, va detto che la linea qui adottata è quella di mettere in risalto il ruolo della componente "cosmica" e pragmatica, per certi versi distante da quella trascendentale, che è pure presente in Kant.

associata alla mentalità della maggioranza degli scienziati sperimentali. Più specificamente, però, come mostra l'ultima citazione, il "pratico" (al quale Kant assegnava il primato) vale da paradigma di quanto è sommamente *lontano* dalla mentalità dello sperimentalista; mentre il "rapporto con un definito fine umano" realizzato dal "pragmatico" kantiano è quanto spinge Peirce ad adottare il termine in oggetto, dato l'inseparabile legame tra conoscenza e fine razionale che la dottrina peirceana difende. Nella voce enciclopedica di due anni precedente *Pragmatic and Pragmatism* apparsa nel Dictionary of Philosophy and Psychology, curato da J.M. Baldwin (1902), Peirce si era spinto ancora più in là. Il saggio si apre in maniera esplicita con un riferimento a Kant: "L'antropologia pragmatica, per Kant, è etica pratica"; e prosegue con un rinvio palese alle citate considerazioni della *Logica* kantiana: "L'orizzonte pragmatico è l'adattamento della nostra conoscenza generale ad influenzare la nostra morale" (Peirce 1902: 1).[15]

A conclusione di questa rassegna occorre considerare alcune affermazioni di Peirce in merito al tema del carattere architettonico della filosofia. In *The Architectonic Character of Philosophy*, del 1891, Peirce si riallaccia al terzo capitolo della kantiana Dottrina del metodo. Lo interessa in particolare l'idea che se la conoscenza non raggiunge un grado di unità sistematica non può essere considerata una scienza. Nel brano di apertura si legge:

> Il parallelo che Kant delinea tra una dottrina filosofica e un'opera di architettura, universalmente e giustamente lodato, ha dei vantaggi che il filosofo principiante potrebbe facilmente trascurare, non ultimo il riconoscimento del carattere cosmico della filosofia. Uso la parola 'cosmico' [*cosmic*, R.M.] perché la scelta di Kant è *cosmicus*; ma credo che *secolare* o *pubblico* sarebbe andato più vicino ad esprimere il suo significato. Peirce 1896: 75)[16]

La metafora architettonica è sostenuta da Peirce in contrasto con la tendenza tipicamente anglosassone di partire da un'idea singola sviluppandola in lungo e in largo. Quest'attitudine corrisponde, restando con Peirce in metafora, a quella di chi si fosse convinto che la carta sia un ottimo materiale da costruzione e costruisse una casa fatta interamente di varie specie di carta: egli offrirebbe ai costruttori ottimi spunti singoli, ma la sua casa sarebbe probabilmente inabitabile (Peirce 1891: 337). In questo senso, pur attestato, la metafora architettonica potrebbe addirittura essere fuorviante se suggerisse che Peirce caldeggia una concezione (letteralmente) *tecnica* della filosofia, argomento che

[15] Un paragrafo di questa voce enciclopedica (non utilizzato nel presente saggio) si deve a William James. Per il riferimento kantiano cfr. Kant 1800: 34-35 e *supra*.

[16] Secondo Carpenter, "secolare" nel senso di cosmico è forse "la parola-chiave negli scritti di Peirce" (Carpenter 1941: 45).

però manca di cogliere il punto decisivo.[17] È infatti il carattere di utilità pubblica dell'architettura quello che attrae maggiormente Peirce:

> Un quadro rappresenta sempre un frammento di un insieme più grande. Esso è separato dai suoi bordi. È destinato a essere chiuso in una stanza e ammirato da pochi. In un lavoro di questo genere, l'individualità del pensiero e del sentimento è un elemento di bellezza. Ma un grande edificio, che può derivare solo dalle profondità dell'anima dell'architetto, è pensato per tutto il popolo, e viene eretto con gli sforzi di una rappresentanza di tutto il popolo. È il messaggio del quale un'era è gravida, e che essa consegna alla posterità. (Peirce 1896: 75)

L'Architettonica della ragion pura è senza dubbio il luogo della prima Critica dove il tema dell'orizzonte del sapere emerge con maggiore chiarezza, e si avanzano tesi direttamente collegabili alla concezione del pragmatico[18]. In quanto membro intermedio nella scala tra ciò che è tecnico e ciò che è morale, ha una funzione positiva nel condurre verso la moralità. Non resta ora che considerare in che misura questi temi possano essere ricondotti a una matrice unitaria entro il pensiero di Peirce e, in relazione a ciò, quale sia il reale impatto di Kant sulle origini del pragmatismo.

4. *Conclusione*

Purtroppo, come si è visto, Peirce non spiega in dettaglio *quali* singoli passaggi, o aspetti e temi dell'opera di Kant gli abbiano suggerito la massima pragmatista. Sintetizzando quanto visto sopra, il filosofo americano

1) nota che il modo di pensare dello sperimentalista, conforme alla massima pragmatista, è anticipato da vari autori, tra i quali cita Kant;
2) precisa che la formulazione della massima pragmatista gli è stata suggerita dalla lettura della *Critica della ragion pura*;
3) afferma che il riferimento a un determinato fine umano è il nucleo del pragmatico, contrapposto al pratico, giustificando in tal modo la propria scelta lessicale per pragmatismo, e poi pragmaticismo;
4) cita il riferimento della *Logica* kantiana all'orizzonte pragmatico di Kant, ossia l'influenza della conoscenza sulla morale;
5) sposa la concezione architettonica kantiana della filosofia, col riferimento a una comunità e al valore pubblico della disciplina.

[17] È la tesi sostenuta da Feibleman 1945; per una critica cfr. Fathi 2006: 69.

[18] Peirce (1905b) asserisce che il pragmatismo si conforma al modello architettonico kantiano della filosofia. Sul concetto kantiano di orizzonte pragmatico e la lettura di Peirce cfr. Long 1982: 301-304.

In vista di un'interpretazione complessiva resta da chiarire una questione centrale: Peirce incappa in un fortunato equivoco esegetico, oppure trova *davvero* in Kant elementi significativi per l'originaria formulazione della massima pragmatista? Il dubbio è giustificato. Chi potrebbe, infatti, citare un passo della *Critica della ragion pura* in cui l'idea della massima pragmatista sia in qualsiasi modo anticipata? Chiaramente, questo scetticismo non obbliga a mettere in dubbio le dichiarazioni del filosofo americano, il quale ha certamente tratto dai suoi approfonditi studi kantiani stimoli a ragionamenti e teorie autonomi.[19] Pur essendo fuori questione la buona fede di Peirce, rimane tuttavia ancora da chiarire se vi sia o meno un'effettiva ascendenza kantiana nella formulazione della massima pragmatica peirceana.

La mia tesi al riguardo è la seguente: il "pragmatico" kantiano, se accolto a partire dai significati sopra discussi (par. 2), indica effettivamente una direzione di pensiero che può collocarsi in modo legittimo all'origine del pragmatismo di Peirce. Tuttavia, è degno di nota che questi aspetti del pensiero kantiano sono appena adombrati della *Critica della ragion pura*, la massima parte dei cui lettori difficilmente li indica quali aspetti caratterizzanti dell'opera.[20]

Essi emergono in particolare nella Dottrina del metodo e nell'Architettonica della ragion pura. Nell'architettonica, la relazione tra la conoscenza e quelli che Kant chiamava i "fini umani" ha a che vedere con l'organizzazione della conoscenza dal punto di vista "cosmico". Il compito della ragione, come apprendiamo dalla Dialettica trascendentale, è quello di mettere in relazione le conoscenze. Sotto il profilo logico-formale che fa da filo conduttore al testo, questo avviene nella forma sillogistica, o meglio, della *ratiocinatio polysyllogistica*, la quale conduce a diverse patologie specifiche. Costruendo sillogismi su sillogismi, la ragione finisce (dal punto di vista trascendentale) con l'oltrepassare i propri limiti operando sulle totalità rappresentate dalle idee trascendentali e incorrendo così nelle note parvenze dialettiche, delle quali non può tuttavia liberarsi (Kant 1787: 579).[21] Questo aspetto disciplinare della Dialettica non abroga tuttavia quello architettonico: le conoscenze possono e debbono essere aggregate in unità meno ambiziose ma tuttavia significative. Tale processo può avvenire in due modi, a seconda che si miri alla sola "perfezione logica" e dunque a fini arbitrari, oppure al tempo stesso ai "fini necessari ed essenziali dell'umanità". A questo corrisponde la distinzione kantiana tra il senso scolastico e il senso cosmico della filosofia, che si è visto

[19] Giustamente Feibleman rimarca la funzione di stimolo degli studi kantiani di Peirce, il quale nondimeno "non giunge mai alle stesse conclusioni di Kant" (Feibleman 1945: 365) su un determinato tema.

[20] Non condivido tuttavia, per ragioni che verranno presto illustrate nel testo, l'enfasi eccessiva di Axinn 2006 sul ruolo di Kant quale "primo pragmatista occidentale".

[21] *KrV* B391.

interpretato da Peirce con riferimento alla dimensione pubblica della filosofia. La conoscenza, per Kant, non è dunque ancora moralità e tuttavia non le è nemica (come sosteneva il Rousseau del primo Discorso). La relazione tra conoscenza e moralità si iscrive invece nell'orizzonte pragmatico, la dimensione dove si dispiega il significato pratico di ciascuna conoscenza nel momento della sua aggregazione in un sistema dotato di senso. Precisamente per questa ragione la disciplina si configura in Kant come antropologia pragmatica.

Vi sono dunque momenti oggettivamente presenti nel pensiero kantiano, ai quali Peirce è stato insolitamente sensibile, che giustificano i suoi riferimenti sopra indicati al filosofo tedesco. Sia chiaro che questo non equivale a sostenere un'anticipazione del pragmatismo da parte di Kant. Rimane infatti una distinzione fondamentale, che impedisce di portare troppo in là l'assonanza indicata. In breve, Peirce padroneggia perfettamente la differenza tra pratico e pragmatico in Kant e opta per il termine pragmatismo a ragion veduta. In tal modo egli sottolinea il fatto che una determinata conoscenza ha valore per l'azione e nell'azione, in un senso generale conforme a quello che Kant assegnava al termine pragmatico. Tuttavia, Peirce sviluppa questo pensiero definendo non l'orizzonte di senso entro cui una determinata *conoscenza* si iscrive (ivi incluso il suo significato pratico, ossia la sua influenza sulla morale), ma piuttosto il significato di un *concetto* – cosa che in Kant si configura in una maniera totalmente diversa e a partire da presupposti e contesti assolutamente inconfrontabili. Va chiarito infatti che Kant è quanto mai distante dall'adottare una dottrina del significato anche solo paragonabile a quella di Peirce. Non sono gli "effetti" concepibili di un certo oggetto sulla condotta pratica a definire "la totalità della nostra concezione dell'oggetto". Momenti empirici e a priori co-determinano piuttosto, per Kant, la costituzione trascendentale dell'oggettività.

In vista di un'ulteriore analisi si dovrebbe riflettere, credo, sulla presenza nel pragmatismo di anime diverse, meno inclini ad aderire alla formula pragmatica di Peirce e più vicine all'orizzonte pragmatico di Kant nel riferirsi al valore pragmatico della conoscenza. Il riferimento è ovvio: per alcuni aspetti, James si avvicina maggiormente a *questo* Kant pragmatico – purché interpretato al modo di Peirce. Ma mentre quest'ultimo aveva la sensibilità critica, forgiata da letture approfondite, di cogliere e apprezzare anche gli aspetti pragmatici del pensare kantiano, James era attestato su una visione molto più tradizionale, sulla scorta della quale si rifiutava decisamente (e dal suo punto di vista, non senza ragione) di concedere a Kant particolare credito, ritenendo che la linea del progresso della filosofia procedesse evitandolo e girandogli attorno, fino ad arrivare al punto raggiunto con il pragmatismo (James 1904: 139). Forse, però, per la via indiretta delle idee di Peirce, anche James doveva al pragmatico kantiano più di quanto queste celebri parole suggeriscono.

Bibliografia

AXINN, S.
2006 «The First Western Pragmatist, Immanuel Kant», *Journal of Chinese Philosophy* 33, 83-94.

BACIN, S.
2015 «Pragmatisch», in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr e S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, vol. 2, de Gruyter, Berlin-New York, 1830-1832.

CARPENTER, F.I.
1941 «Charles Sanders Peirce Pragmatic Transcendentalist», *The New England Quarterly* 14, 34-48.

CHRISTENSEN, C.B.
1994 «Peirce's Transformation of Kant», *The Review of Metaphysics* 48, 91-120.

EISLER, R.
1994 *Kant-Lexikon* [ed. etablie et augmentée par A.D. Balmes et P. Osmo], Gallimard, Paris.

FATHI, S.
2006 *The pragmatic point. Kant, Peirce and new pragmatism*, PhD Thesis, Università di Trieste.

FRIERSON, P.
2003 *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).

HUME, D.
1758 *Enquiry concerning Human Understanding*; trad. in *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari 1980.

JAMES, W.
1898 «Philosophical Conceptions and Practical Results», in *The Works of William James*, vol. 4: Pragmatism, Harvard University Press, Cambridge 1978, 255–272; trad. «Concetti filosofici e risultati pratici», in Ch.S. Peirce, W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, Jaca Book, Milano 2000, 65-85.
1904 «The Pragmatic Method», *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method* 1, 673-687; poi in *The Works of William James*, vol. 5: *Essays in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1978, 123-139.

KANT, I.
1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, vol. IV; trad. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, Utet, Torino 1995.
1787 *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, vol. III; trad. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.
1898 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, vol. VII; trad. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 2006.
1800 *Logik*, Akademie-Ausgabe, vol. IX; trad. *Logica*, Laterza, Bari 2004.
1802 *Physische Geographie*, Akademie-Ausgabe, vol. IX.

LONG, D.A.
1982 «Kant's Pragmatic Horizon», *American Philosophical Quarterly* 19, 299-313.

LOUDEN, R.B.
2000 *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*, Oxford University Press, New York.

MARTINELLI, R.
2004 *Uomo natura mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna.
2010 «Antropologia», in S. Besoli, C. La Rocca e R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata, 13-52.

PEIRCE, C.S.
1878 «How to make our ideas clear», *Popular Science Monthly* 12; poi in *Collected Papers*, vol. 5/6 [5.388-410], Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965; trad. «Come rendere chiare le nostre idee», in *Opere*, Bompiani, Milano 2003, 373-389.
1891 «The Architecture of Theories», *The Monist* 1, 161-176; poi in *Collected Papers*, vol. 6/7 [6.7-34]; trad. «L'architettura delle teorie», in *Opere*, Bompiani, Milano 2003, 337-349.
1896 «Proem: The Architectonic Character of Philosophy», in *The Principles of Philosophy, or, Logic, Physics, and Psychics, considered as a Unity, in the Light of the Nineteenth Century*, *Collected Papers*, vol. I [176-179], 75-77.
1902 «Pragmatics and Pragmatism», in *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 2, ed. by J.M. Baldwin, Macmillan, New York, 321-322; poi intitolato «Preface: A Definition of Pragmatics and Pragmatism», in *Collected Papers*, vol. 5/6 [5.1-4], Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965.
1905 «What pragmatism is», *The Monist* 15; poi in *Collected Papers*, vol. 5/6 [5.411-437], Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965; trad. «Che cos'è il pragmatismo», in Ch.S. Peirce, W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, Jaca Book, Milano 2000, 23-42.
1905a «Letter of Charles S. Peirce to Mario Calderoni on Pragmaticism», in *Collected Papers*, vol. 8 [8.205-213] [riproduzione parziale del manoscritto], Harvard University Press, Cambridge (Mass.); trad. «Al signor Calderoni, sul Pragmaticismo», in *Opere*, Bompiani, Milano 2003, 373-389.
1905b «The Architectonic Construction of Pragmatism», in *Collected Papers*, vol. 5/6 [5.5-10], Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965, 3-6.

PEIRCE, C.S. - JAMES, W.
2011 *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra Ch.S. Peirce e W. James*, Aragno, Torino.

PIHLSTRÖM, S.
2004 «Peirce's Place in the Pragmatist Tradition», in C. Misak (eds.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 27-57.

STURM, T.
2000 *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Mentis, Paderborn.

WOOD, A.W.
2003 «Kant and the Problem of Human Nature», in B. Jacobs e P. Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 38-59.

RELATIVISMO ALETICO, ASSERZIONE E RITRATTAZIONE

Sebastiano Moruzzi
Università di Bologna – COGITO
sebastiano.moruzzi@unibo.it

Abstract: In this paper I argue against John MacFarlane's (2014) radical relativist semantics. By developing an argument of Ross & Schroeder (2013) I claim that belief in this relativist theory is incompatible with being a rational agent that acts in accordance with the norms of assertion and retraction. My conclusion is therefore that MacFarlane's semantics is committed to postulating that competent speakers are ignorant of the very theory that provides a – putative – correct account of their linguistic behaviour.

Key Words: truth, relativism, assertion, retraction, rationality.

1. *Introduzione*

Il relativismo aletico è qui inteso come la tesi secondo cui un enunciato può esprimere una proposizione il cui valore di verità può variare relativamente a circostanze che non includono solo il mondo e il tempo. Questa nozione di verità relativa è stata recentemente proposta, nel quadro di una semantica vero-condizionale, come alternativa all'invariantismo semantico assolutista[1] e al contestualismo semantico indicale[2] per fornire un'analisi semantica di proferimenti appartenenti a aree del discorso come l'etica, il gusto, l'estetica, le attribuzioni di conoscenza e le modalità epistemiche.

Etica, gusto, estetica, conoscenza e modalità epistemiche costituiscono ambiti del discorso che sembrano ammettere casi di disaccordo o di cambiamento di opinione in cui i giudizi espressi, pur sembrando contraddirsi fra loro, non sono imputabili di errore – questi casi sono noti in letteratura come, rispettivamente, casi di "disaccordo senza errore" (*faultless disagreement*) e casi di "ritrattazione" (*retraction*). Una caratteristica importante di questa nuova forma di relativismo è l'ammettere che una stessa proposizione possa essere vera se valutata da una certa prospettiva e falsa se valutata da un'altra prospettiva. Questa relatività della verità a prospettive declinata nei

[1] L'*invariantismo semantico* è la tesi secondo cui un enunciato privo di indicali espliciti esprime sempre lo stesso contenuto e ha condizioni di verità relative solo al mondo (si veda Cappelen e Lepore 2003; Borg 2004).

[2] Il *contestualismo semantico indicale* è la tesi secondo cui un enunciato anche se privo di indicali espliciti può esprimere in contesti diversi contenuti diversi con condizioni di verità relative solo al mondo.

termini di una teoria del significato vero-condizionale sembra poter fornire tutti i mezzi per rendere conto pienamente dei casi di disaccordo senza errore e di ritrattazione: se Giovanni dice "Il Kerner è un ottimo vino" e Giulia ribatte "Il Kerner non è un ottimo vino", il relativista può dire che entrambi hanno ragione pur esprimendo proposizioni contraddittorie.

Un problema centrale per questa nuova forma di relativismo è elaborare e stabilizzare un resoconto dell'asserzione capace di integrare la nozione di verità proposizionale relativa. Se infatti concepiamo la norma che regola l'asserzione come una norma secondo cui un parlante possa fare un'asserzione solo se la proposizione espressa è vera, come dobbiamo riformulare la norma una volta che la verità proposizionale è stata relativizzata?

In una serie di influenti contributi culminati recentemente in una monografia (MacFarlane 2014), John MacFarlane ha avanzato un resoconto dell'asserzione basato sul concetto di impegno (*committment*) mutuato dal lavoro di Robert Brandom (Brandom 1994). La teoria dell'asserzione di MacFarlane intende incorporare la nozione di verità relativa mostrando come essa possa avere un ruolo nello spiegare le norme che regolano questa pratica linguistica.

Ogni impiego di una nozione relativa di verità per rendere conto della norma dell'asserzione è esposto a un argomento di Gareth Evans, che, in un famoso saggio sulla logica temporale (Evans 1985), sollevò un'obiezione contro l'intellegibilità dell'idea che possiamo asserire proposizioni il cui valore di verità possa cambiare nel tempo. Nonostante l'argomento di Evans non fosse stato elaborato contro la forma di relativismo *à la* MacFarlane, simili argomenti sono stati recentemente riproposti. Io stesso ho sollevato dubbi sul resoconto dell'asserzione relativistico in Moruzzi (2008) e, più recentemente, Marques (2013) ha cercato di formulare l'argomento di Evans contro MacFarlane; Coliva e Moruzzi (2014a; 2014b) hanno sollevato problemi relativi alla difficoltà di rendere intellegibile l'espressione assertorica di un disaccordo in una cornice relativista. Infine Ross e Schroeder (2013) hanno elaborato un'altra sfida contro il relativismo sostenendo che il resoconto di MacFarlane mette a repentaglio la razionalità del parlante (il loro argomento è limitato al caso delle modalità epistemiche).

In questo lavoro cercherò di elaborare un argomento originale contro il relativismo aletico formulato da MacFarlane (2014); se questo argomento è corretto, ne segue che credere nella teoria relativista di MacFarlane, insieme al credere alcune proposizioni ordinarie, è incompatibile con l'essere dei parlanti razionali e sinceri nei casi di disaccordo senza errore.

2. *La motivazione per il relativismo*

Vi sono aree del discorso dove la dimensione soggettiva o, più in generale, la

dimensione prospettica di un soggetto o di un gruppo di soggetti, appare costitutiva dei giudizi il cui contenuto concerne queste aree. I giudizi sulla moralità di un'azione sembrano essere veri in relazione a un certo insieme di principii morali (l'idea di fatti morali assoluti è *prima facie* implausibile), allo stesso modo un giudizio sulla bellezza di un'opera d'arte sembra essere vero solo in relazione a un certo canone estetico (l'idea di oggetti che sono belli in sé ci colpisce come qualcosa di bizzarro). Ancora più forte è l'intuizione che i nostri giudizi di gusto (se è un cibo è buono o se un vino è gradevole) sono legati alla prospettiva del soggetto (sembra quasi incredibile che vi siano fatti oggettivi e assoluti riguardo la bontà di un cibo o la gradevolezza di un vino). Infine vi sono giudizi su ciò che potrebbe essere in base al quello che sappiamo (modalità epistemiche) come quando diciamo "Quella potrebbe essere una la cima della montagna" cercando di indovinare durante una scalata se siamo arrivati vicino alla sommità della montagna. In tutti questi casi il valore di verità di un giudizio sembra quindi dipendere da qualche dimensione prospettica. Nel resto del saggio mi concentrerò sul caso del gusto, anche se ritengo che gli argomenti avanzati possano generalizzarsi alle altre aree del discorso summenzionate.

2.1 *Questioni di gusto*

Consideriamo il caso ipotetico di due esperti di enologia – Giulia e Giovanni – che discutono di un vino

(Kerner)
Giulia: Il Kerner è fra i migliori vini bianchi italiani.
Giovanni: No, non è vero.

Se l'analisi dei giudizi di gusto vuole evitare di postulare fatti oggettivi sulla bontà del Kerner e rendere conto dell'elemento prospettico che sembra rendere entrambi i giudizi corretti anche se in conflitto tra loro, si dovrà fornire un'analisi delle condizioni di verità di questo dialogo che giustifichi l'apparenza di quello che nella letteratura è noto come *faultless disagreement* (Koelbel 2003).

3. *Contestualismo*

Un modo semplice di rendere conto dell'elemento prospettico è analizzare il contenuto delle asserzioni relative al dialogo (Kerner) come contenente un riferimento alla prospettiva. Nel caso del gusto questo elemento prospettico può essere identificato come lo standard di gusto del soggetto. Il dialogo sarebbe

quindi reso come:

(Kerner-Cont)
Giulia: Il Kerner è fra i migliori vini bianchi italiani per i miei standard di gusto.
Giovanni: No, non è vero per i miei standard di gusto.

Assumendo che gli standard di gusto di Giulia e Giovanni siano diversi e che ciascuno giudichi in armonia con i propri standard di gusto, entrambe le asserzioni esprimono proposizioni vere. Notoriamente, il problema di questa analisi è che è difficile rendere conto dell'intuizione di disaccordo: se Giulia sta esprimendo un giudizio sul Kerner in relazione ai propri standard mentre Giovanni sta esprimendo una giudizio in relazione ai propri standard (diversi da quelli Giulia), non si capisce – assumendo l'indipendenza tra i due standard - come i due giudizi possano essere in disaccordo tra di loro (MacFarlane 2007).

4. *Relatività come sensitività alla aggiudicazione*

Per ovviare a questo problema[3] è recentemente stata offerta un'analisi alternativa al contestualismo che relativizza la verità proposizionale a parametri non-standard, ovvero diversi dai parametri del mondo e il tempo del contesto impiegati nella lavoro fondazionale di Kaplan (1989). Nella semantica vero-condizionale kaplaniana standard un'asserzione è rappresentata come una coppia <enunciato, contesto> il cui valore di verità viene determinato in relazione alle circostanze di valutazione determinate dal contesto. La semantica kaplaniana standard attribuisce quindi solo al tempo e al mondo del contesto il ruolo di parametri per le circostanze di valutazione (ovvero le circostanze rilevanti per determinare il valore di verità della proposizione espressa dall'asserzione), mentre il resto dei parametri che possono essere determinati dal contesto giocano al più un ruolo nella determinazione del contenuto espresso.[4]

Le proposte di relativizzazione non-standard della verità di una proposizione in ambito del gusto posso essere articolate in almeno due modi: o connettendola a condizioni di asseribilità assolute (relativismo moderato: Recanati 2007,

[3] Non trattiamo qui delle opzioni contestualiste che cercano di rendere conto del disaccordo introducendo degli elementi ulteriori alla loro teoria contestualista (si veda ad esempio Lopez De Sa 2008 e Sundell 2011). Il motivo di questa esclusione è che, dal momento che lo scopo di questo lavoro è formulare un argomento contro il relativismo aletico, ho introdotto il contestualismo solo per evidenziare la dialettica che motiva l'opzione relativista in relazione al problema del disaccordo.

[4] Ad esempio, nell'analisi standard è il soggetto che proferisce l'enunciato a cui viene identificato il contenuto dell'espressione subenunciativa "io" (ma si veda in alternativa Lewis 1979); mentre è il luogo di proferimento dell'enunciato che viene identificato con contenuto dell'espressione subenunciativa "qui".

Kolbel 2009) o a condizioni di asseribilità relative (relativismo radicale: Lasershon 2005, MacFarlane 2014). Se <KERNER> nomina la proposizione che il Kerner è fra i migliori vini bianchi italiani, possiamo esprimere le condizioni di verità di queste due opzioni nel modo seguente:

(Gusto relativo moderato)
<KERNER> è vera relativamente al contesto di uso c1 e al contesto di aggiudicazione c2 se e solo se <KERNER> è vera relativamente al mondo, il tempo e allo standard del gusto di c1.

(Gusto relativo radicale)
<KERNER> è vera relativamente al contesto di uso c1 e al contesto di aggiudicazione c2 se e solo se <KERNER> è vera relativamente al mondo e il tempo di c1 e dello standard del gusto di c2.

Come si può notare, il contesto di aggiudicazione non ha nessun ruolo in (Gusto relativo moderato), mentre determina quale standard di gusto faccia parte delle circostanze di valutazione in (Gusto relativo radicale). Per il relativismo moderato un'asserzione sul gusto risulta corretta se la proposizione espressa è vera relativamente al mondo, tempo e standard di gusto di colui che asserisce, mentre per il relativismo radicale invece l'asserzione è corretta se è vera relativamente al mondo e nel tempo di colui che proferisce l'asserzione e, crucialmente, non relativamente allo standard di gusto di chi fa l'asserzione, bensì relativamente allo standard di gusto di chi sta *aggiudicando* l'asserzione.[5]

Le conseguenze di queste due opzioni sono diverse rispetto a (Kerner): anche se per entrambe le opzioni la proposizione espressa da Giulia è falsa relativamente allo standard di gusto di Giovanni, secondo il relativismo moderato è sbagliato per Giovanni aggiudicare l'asserzione di Giulia come scorretta, mentre secondo il relativismo radicale è giusto che Giovanni aggiudichi l'asserzione di Giulia come scorretta. Sembra quindi, se interpretiamo l'espressione "No" di Giovanni in (Kerner) come un'espressione di rifiuto dell'atto di asserzione di Giulia, che il relativismo radicale sia l'opzione migliore per rendere conto dell'intuizione di disaccordo che emerge da questo dialogo.

[5] Ovviamente il contesto di aggiudicazione può coincidere con quello dell'asserzione, in questi casi lo standard di gusto del contesto di proferimento coincide con lo standard di gusto del contesto di aggiudicazione. Il punto è però che possono esserci altri contesti che sono di aggiudicazione senza essere di proferimento.

4. *La nozione di verità relativa è intellegibile?*

Nonostante le teorie semantiche relativiste abbiano acquistato un'ampia credibilità negli ultimi anni, in questo lavoro voglio considerare alcune obiezioni di carattere fondazionale a queste proposte, ovvero obiezioni che non mettono in discussione l'adeguatezza empirica di queste teorie per rendere conto delle condizioni di verità di una certa classe di proferimenti, ma che si interrogano sull'intelligibilità stessa della nozione verità relativa.

In letteratura possiamo individuare almeno due grandi categorie di obiezioni fondazionali: 1) obiezioni sulla coerenza della teoria relativista e 2) obiezioni sul ruolo della verità relativa per la pratica assertoria. Per quanto riguarda le obiezioni sulla coerenza, l'argomento di autconfutazione di Platone è sicuramente il più noto argomento riguardo la coerenza del relativismo aletico, questa obiezione si applica però a al relativismo globale (la teoria secondo cui ogni proposizione è relativa), una posizione molto più estrema del tipo di relativismo che stiamo considerando.[6] Per quanto riguarda il secondo tipo di obiezioni, ovvero le obiezioni sul ruolo della verità relativa per la pratica assertoria, esse si concentrano su quanto sia adeguata la nozione di verità di relativa per rendere conto della pratica dell'asserzione. In questo lavoro prenderemo in considerazione alcune obiezioni di questa seconda categoria.

5. *Verità e asserzione*

In uno storico saggio sulla verità Micheal Dummett (1959) propone un'analogia per spiegare il ruolo della verità nella pratica linguistica: come in un gioco il punto di ogni mossa è quello di vincere la partita, in modo analogo il punto di un'asserzione è quello di mirare alla verità. Se accettiamo questo suggerimento, ogni teoria semantica vero-condizionale deve connettere la nozione di verità in un contesto alle proprietà normative dell'asserzione. Secondo Dummett (1959) un parlante dovrebbe asserire una proposizione solo se esprime una proposizione vera. Connettendo questo suggerimento alla nozione di verità in un contesto, possiamo articolare questa idea con la seguente norma:

(Regola della verità)
In un contesto c, a un agente è permesso asserire che p solo se "p" è vera in c.[7]

[6] Si veda Moruzzi (2007) per un approfondimento di questa obiezione e Koelbel (2011) per un *survey* sul problema.

[7] Stiamo assumendo qui, per semplicità, che "p" esprima, in maniera omofonica, la proposizione che p (quindi ignoriamo la presenza di elementi indicali). Questa assunzione non comporta alcuna petizione di principio nella mia argomentazione dal momento che mi propongo di formulare un

Se, nel solco della proposta di Dummett, vogliamo quindi chiederci come una semantica relativista formuli la norma dell'asserzione, abbiamo almeno tre opzioni (MacFarlane 2005; MacFarlane 2014, cap. 5).

La prima opzione introduce una relativizzazione della norma dell'asserzione:

(Regola verità relativizzata)
Relativamente al contesto c2, a un agente è permesso di asserire che p in c1 solo se "p" è vero usato a c1 e aggiudicato in c2.

Un primo problema di questa proposta è che non fornisce un modo di rendere intellegibile la nozione relativa di verità dal momento che la regola presuppone che si capisca già cosa sia una verità relativa all'aggiudicazione.

Ancora più importante è il problema sollevato in un celebre articolo da Gareth Evans:

> Such a conception of assertion is not coherent. In the first place, I do not understand the use of the 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... If a theory of sense permits a subject to deduce that a particular utterance will now be 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 others to be aiming at? Maximum correctness? But of course, if he knew the answer to this question, it would necessarily generate a once-and-for-all. (Evans 1985: 349-350)

Il punto della sfida di Evans è che se quando facciamo asserzioni sincere miriamo alla verità e se la verità è relativa (nel nostro caso relativa alle aggiudicazioni, anche se questa forma di relativismo non era stata formulata al tempo di Evans), non c'è una risposta finale riguardo correttezza o meno della nostra asserzione; ma se non c'è una risposta finale riguardo la correttezza o meno della nostra asserzione, non riusciamo a mirare alla verità e quindi non stiamo effettuando un'asserzione genuina e sincera. La possibilità lasciata aperta dalla (Regola di verità relativizzata) che un'asserzione possa risultare scorretta a un certo tempo futuro, perché collocati in un contesto di aggiudicazione diverso, apre quindi una falla per una teoria semantica in un cui la verità è relativa ai contesti di aggiudicazione. Come nota Teresa Marques:

argomento contro una versione del relativismo in cui la presenza di elementi di indicalità non ha alcun ruolo centrale nell'analisi di scambi linguistici come (Kerner).

> When we make sincere assertions, we aim at speaking truly. If truth is assessment sensitive, there is no final answer as to whether our assertion was correct when we made it assessment of utterances, according to whether or not they meet whatever condition the answer gave. (Marques 2014: 365)

In altri termini, c'è un numero indefinito di possibili contesti di aggiudicazione in cui la mia asserzione potrebbe essere valutata, e io, in quanto autore dell'asserzione, potrei occupare nel futuro, per ragioni del tutto accidentali, uno di questi contesti. Come hanno evidenziato Moruzzi (2007) e Marques (2014) questo aspetto rende problematica la razionalità della pratica assertoria da un punto di vista relativista: se asserire una proposizione può essere corretto a un tempo a diventare scorretto successivamente, con quale diritto posso compiere un'asserzione? Ero quindi irrazionale nel fare l'asserzione?

La seconda proposta di relativizzazione della norma di asserzione introduce una quantificazione per esplicare la norma di asserzione:

> (Regola verità quantificata)
> A un agente è permesso asserire che p nel contesto c1 solo se "p" è vero come è usato in c1 e aggiudicato da alcuni/tutti/più dei contesti.

Per chiarire questa proposta bisogna quindi scegliere tra le tre opzioni di quantificazione: i) se scegliamo "alcuni contesti", la regola è troppo permissiva dal momento che risulterebbe sempre troppo facile fare un'asserzione corretta (c'è sempre un contesto di aggiudicazione capace di rendere una proposizione vera); ii) se scegliamo "tutti i contesti", risulta impossibile asserire proposizioni che hanno almeno due contesti di aggiudicazione che forniscono verdetti diversi (tutte le proposizioni che hanno un elemento prospettico non sarebbero quindi asseribili); se scegliamo "più contesti" la proposta è irrimediabilmente poco chiara: quanti (e/o quali) contesti dovremmo considerare?

Per uscire da questa impasse, MacFarlane (2014:103) impiega la nozione di verità relativa nella formulazione della norma senza rendere la norma sensibile ai contesti di aggiudicazione diversi dal contesto di proferimento:

> (Regola verità riflessiva)
> A un agente è permesso di asserire che p in un contesto c1 solo se "p" è vero come è usato e aggiudicato da c1.

In questa norma la nozione verità relativa al contesto di aggiudicazione non gioca quindi nessun ruolo decisivo, ciò rende potenzialmente problematica ogni semantica che usi questa nozione perché la verità relativa ai contesti di aggiudicazione non avrebbe alcun ruolo sulla pratica assertoria. Per questo motivo MacFarlane affianca alla norma dell'asserzione una norma di

ritrattazione relativizzata.

5. *Ritrattazione*

Per ritrovare un ruolo alla verità relativa ai contesti di aggiudicazione, MacFarlane (2014: 108) formula una norma per un secondo tipo atto linguistico, diverso dall'asserzione, in cui il contesto di aggiudicazione gioca un ruolo cruciale introducendo la seguente norma di ritrattazione (*retraction*):

> (Regola di ritrattazione relativa)
> Un agente in un contesto c2 è obbligato a ritrattare un'asserzione p fatta in c1 se "p" non è vero per come è usato in c1 e aggiudicato in c2.

In questo modo una semantica relativista utilizza due norme: una regola di verità riflessiva insieme a una regola di ritrattazione relativa. La regola verità riflessiva vieta di asserire a certe condizioni (se "p" non è vera nel contesto dell'autore dell'asserzione, non è permessa la sua asserzione), mentre la regola ritrattazione relativa obbliga a ritrattare a certe condizioni (ovvero se "p" non è vera relativamente al contesto di aggiudicazione).

Le conseguenze di questo "pacchetto normativo" relativista relativamente a (Kerner) sono che Giulia e Giovanni fanno entrambi asserzioni corrette su <KERNER> e che se Giulia cambia gusto deve ritrattare <KERNER>.

6. *Un problema per la regola di ritrattazione relativa*

Nonostante l'argomento di Evans non sia efficace contro la regola di asserzione riflessiva, è possibile fornire un argomento, ispirato a quello di Evans, capace di mettere in discussione la regola di ritrattazione relativa. Il cuore di questo nuovo argomento risiede nell'idea che vi è qualcosa di potenzialmente destabilizzante nel lasciare dipendere la correttezza di un'asserzione a contesti futuri. MacFarlane (2014) usa la regola riflessiva dell'asserzione per evitare di imputare un'asserzione impegni che non siano presenti nel contesto di uso[8], è però possibile rielaborare il punto di Evans tramite una generalizzazione di un argomento presente in Ross e Schroeder (2013). Nel resto di questo lavoro mi occuperò quindi di costruire questo nuovo argomento. Se l'argomento risulterà corretto, come credo, il relativismo aletico di MacFarlane (2014) rimane comunque aperto a una versione dell'argomento di Evans in relazione alla

[8] In una versione precedente della teoria di MacFarlane un'asserzione era invece aperta a impegni diversi da quelli del contesto d'uso precedenti. Per un'obiezione a questa versione della teoria si veda Moruzzi (2007).

regola di ritrattazione relativa.

6.1 *L'argomento Schroeder-Ross à la Evans*

Per formulare l'argomento abbiamo bisogno di creare un certo contesto, ovvero di fare alcune assunzioni contingenti sull'autore dell'asserzione. Consideriamo la seguente storia fittizia:

(Storiella)
Maria sta per migrare per lavoro dall'Italia alla Cina. Sulla base della testimonianza di suoi amici che si sono spostati in Cina, Maria crede che i cinesi abbiano gusti profondamenti diversi dai suoi. Maria crede anche che dopo un po' che si sarà stabilita in Cina si abituerà ai gusti locali. In particolare Maria adora il Kerner e crede che questo vino sia profondamente estraneo ai gusti dei cinesi.

Ora, secondo il relativismo radicale le tre seguenti proposizioni valgono:

(Relativismo radicale)
1) <KERNER> è una proposizione sensibile ai contesti di aggiudicazione;
2) la regola riflessiva è la norma dell'asserzione;
3) la regola di ritrattazione relativa è la norma della ritrattazione.

Infine consideriamo il seguente principio sulla razionalità di un agente:

(Razionalità)
Un agente non può intendere razionalmente di fare qualcosa asserendo che p credendo che sarà obbligato a ritrattare p.

Prima di formulare l'argomento, introduciamo la convenzione di nominare con <STORIELLA> la proposizione che esprime l'antefatto narrato da (Storiella) e di nominare con <RELATIVISMO-R> il relativismo radicale espresso da (Relativismo radicale). Ricordiamo infine che <KERNER> denota la proposizione espressa da

(KERNER) Il Kerner è fra i migliori vini bianchi italiani

Ora abbiamo tutte le basi per riformulare l'argomento di Ross e Schroeder (2013) in stile Evans.[9]

[9] L'argomento è formulato in maniera semi-formale nell'appendice.

Assumiamo che <RAZIONALITÀ> e <STORIELLA> siano veri. Immaginiamo ora che Maria asserisca sinceramente KERNER nel contesto c_{Italia}. Per via della verità di <STORIELLA> Maria crede che cambierà i suoi standard di gusto e che le sarà permesso di asserire <NON-KERNER>[10] in c_{Cina}. Ora supponiamo infine che Maria sia anche una convinta relativista radicale e che quindi creda in <RELATIVISMO>. Per via della sua fede relativista radicale, nell'asserire KERNER in c_{Italia}, Maria crede che sarà obbligata a ritrattare l'asserzione fatta in c_{Italia} quando occuperà un contesto di aggiudicazione in cui <KERNER> risulti non vero. In più, per via della verità di <STORIELLA>, Maria crede che <KERNER> asserito in c_{Italia} non sia vero se aggiudicato in c_{Cina}. Ne segue che Maria crede che <KERNER> asserito in c_{Italia} debba essere ritrattato se occuperà il contesto c_{Cina}. Quindi, quando Maria asserisce <KERNER> in c_{Italia} dovrebbe riconoscere che sarà obbligata a ritrattare la sua asserzione quando occuperà il contesto c_{Cina}. Eppure Maria, per via del principio (Razionalità), non può intendere razionalmente di asserire <KERNER> credendo che sarà obbligata a ritrattarlo. Quindi in c_{Italia} Maria non può razionalmente intendere di asserire <KERNER> in c_{Italia} di fronte alla conoscenza dell'obbligo di ritrattarlo in c_{Cina}. Perciò Maria non può razionalmente e sinceramente asserire <KERNER> in c_{Italia}. Ne segue che, se <STORIELLA> è vera e se Maria è una convinta relativista radicale, la sua asserzione di <KERNER> non può che essere irrazionale se vale il principio (Razionalità).

Questo argomento ha come conclusione che la verità di <STORIELLA>, insieme alla credenza nella teoria relativista radicale, implica che un agente razionale e sincero non possa fare asserzioni KERNER il cui valore di verità è sensibile ai contesti di aggiudicazione se il comportamento razionale dell'agente è vincolato dal principio (Razionalità).

Generalizzando la conclusione, la struttura dell'argomento sostiene la conclusione che un agente che creda nel relativismo radicale e che creda che cambierà opinione su una proposizione vera relativamente al suo contesto di aggiudicazione non può razionalmente e sinceramente fare asserzioni con proposizioni relative.

7. *Conclusioni*

Il relativismo radicale di MacFarlane (2014) richiede delle norme che regolino la pratica linguistica che siano in armonia con la nozione di verità relativizzata a contesti di aggiudicazione. Evans (1985) ha sollevato un'obiezione contro la relativizzazione della norma dell'asserzione che però non si applica direttamente

[10] <NON-KERNER> è la negazione della proposizione <KERNER>.

alla norma di asserzione formulata in MacFarlane (2014) che impiega infatti una norma per l'asserzione non relativa ai contesti di aggiudicazione; oltre a questa norma viene però impiegata anche una norma di ritrattazione relativa ai contesti di aggiudicazione che è soggetta a una versione dell'argomento di Evans adattata in relazione una versione modificata di un argomento (indipendente) di Ross e Schroder (2013). La conclusione di questo argomento è quindi che la conoscenza di una teoria relativista radicale insieme alla credenza in proposizioni accidentali relativamente al cambiamento di credenza in proposizioni relative rende irrazionale la pratica assertoria con queste proposizioni.

Se l'argomento è corretto sembra quindi che il relativismo radicale di MacFarlane (2014) possa configurarsi come una buona descrizione della pratica assertoria solo postulando l'ignoranza della propria teoria da parte di soggetti razionali e linguisticamente competenti immersi in una pratica linguistica che contempli le norme di asserzione e ritrattazione.

Appendice

Questa appendice contiene la fomulazione tramite la deduzione naturale dell'argomento presentanto *supra* in §6.1.

0	(0) <RAZIONALITÀ> è vero (Assunzione).
1	(1) <STORIELLA> è vero (Assunzione).
2	(2) Maria asserisce sinceramente <KERNER> in c_{Italia} (Assunzione)
1	(3) Maria crede che cambierà i suoi standard di gusto e che le sarà permesso di asserire <NON-KERNER> in c_{Cina} (da 1)
4	(4) Maria crede <RELATIVISMO> (Assunzione)
4	(5) Nell'asserire <KERNER> in c_{Italia}, Maria crede sarà obbligata a ritrattare l'asserzione fatta in c_{Italia} quando occuperà un contesto di aggiudicazione in cui <KERNER> risulta non vero (da 4)
1,4	(6) Maria crede che <KERNER> asserito in c_{Italia} non sia vero se aggiudicato da c_{Cina} (da 1 e 4)
1,4	(7) Maria crede che <KERNER> asserito in c_{Italia} debba essere ritrattato se occuperà il contesto c_{Cina} (da 5 e 6)
1,4	(8) Quando Maria asserisce <KERNER> in c_{Italia} dovrebbe riconoscere che sarà obbligata a ritrattare la sua asserzione quando occuperà il contesto c_{Cina} (da 5,6 e 7)

0 (9) Maria non può intender razionalmente di asserire <KERNER> credendo che sarà obbligata a ritrattarlo (da 0)

1,4,0 (10) In c_{Italia} Maria non può razionalmente intendere di asserire <KERNER> di fronte alla conoscenza dell'obbligo di ritrattarlo in c_{Cina} (da 8 e 9)

1,4,0 (11) Quindi Maria non può razionalmente e sinceramente asserire <KERNER> in c_{Italia} (da 10)

1,4,0,2 (12) Maria asserisce sinceramente ma irrazionalmente <KERNER> in c_{Italia} (da 2 e 11)

Bibliografia

BORG, E.
2004 *Minimal Semantics*, Oxford University Press, Oxford.

BRANDOM, R.
1994 *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

COLIVA, A. E MORUZZI S.
2014a «Basic disagreement, basic contextualism and basic relativism», *Iride* 73, 537-554.
2014b «Faultless disagreement and the equal validity paradox», in F. Bacchini, S. Caputo e M. Dell'Utri (eds.), *New Frontiers in Truth*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge, 38-62.

DUMMETT, M.
1959 «Truth», *Proceedings of the Aristotelian Society* 59 (1), 141-62.

EVANS, G.
1985 «Does tense logic rest on a mistake? », in G. Evans, *Collected papers*, edited by A. Phillips, Clarendon Press, Oxford, 341-363.

KAPLAN, D.
1989 «Demonstratives», in J. Almog, J. Perry e H. Wettstein (eds.), *Themes From Kaplan*, Oxford University Press, Oxford, 481-563.

KOELBEL, M.
2004 «Faultless Disagreement», *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (1), 53-73.
2009 «The evidence for relativism», *Synthese* 166 (2), 375-395.
2011 «Global Relativism and Self-Refutation», in S.D. Hales (ed.), *The Blackwell Companion to Relativism*, Blackwell, Oxford, 11-30.

LASERSOHN, P.
2005 «Context dependence, disagreement and predicates of personal taste», *Linguistics and Philosophy* 28(06), 643-686.

LEPORE, E. AND CAPPELEN, H.
2005 *Insensitive Semantics: A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*, Blackwell, Oxford.

LEWIS, D.
1979 «Attitudes De Dicto and De se», *The Philosophical Review* 88(4), 513-543.

LOPEZ DE SA, D.
2008 «Presuppositions of Commonality», in M. García-Carpintero e M. Kölbel (eds.), *Relative Truth*, Oxford University Press, Oxford, 297-310.

MACFARLANE, J.
2005 «Making Sense of Relative Truth», *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 321-39.
2007 «Relativism and Disagreement», *Philosophical Studies* 132, 17-31.
2014 *Assessment Sensitivity: Relative Truth and its Applications*, Oxford University Press, Oxford.

MARQUES, T.
2014 «Relative Correctness», *Philosophical Studies* 167 (2), 361-373.

MORUZZI, S.
2008 «Assertion, Belief and Disagreement: A Problem for Truth-Relativism», in M. García-Carpintero e M. Kölbel (eds.) *Relative Truth*, Oxford University Press, Oxford, 207-224.

RÉCANATI, F.
2007 *Perspectival Thought: A Plea for (Moderate) Relativism*, Oxford University Press, Oxford.

ROSS, J. E SCHROEDER, M.
2013 «Reversibility or Disagreement», *Mind* 122 (485), 43-84.

SUNDELL, T.
2011 «Disagreements About Taste», *Philosophical Studies* 155 (2), 267-288.

C'È DEL PRAGMATISMO IN J.L. AUSTIN? UNA RILETTURA DELLE PROPOSTE AUSTINIANE SUL TEMA DELLA VERITÀ

Marina Sbisà
University of Trieste
sbisama@units.it

Abstract: On the one hand, Austin appreciates truth as the aim not only of science, but also of philosophy. On the other hand, truth in his works is demythized, contextualized, or even relativized. I analyze this ambivalence by considering some aspects of Austin's thought which may appear close to pragmatism: his claims that the bearer of truth is assertion as a speech act, that speech acts are to be assessed as felicitous and infelicitous before being assessed (if pertinent) as true or false, and that the truth/falsity judgment is concerned with assertions in their contexts, including the participants' goals and knowledge. These claims are, however, argued for in full coherence with a corrispondentist conception of truth. At a closer examination, Austin's conception of truth appears to be an independent, "heretic" development of that of Frege. In taking distance from Frege, albeit on a Fregean basis, Austin went some length in the direction in which pragmatists too had gone, without actually sharing any properly pragmatist assumption.

Key Words: truth, J.L. Austin, pragmatism, assertion, context.

1. *Premessa*

L'atteggiamento di J.L. Austin nei confronti della verità appare in vari modi ambivalente. Da un lato egli afferma la contiguità della filosofia nei confronti della scienza: la filosofia dovrebbe anch'essa mirare a fare scoperte, e comunque alla scienza è contigua in quanto la trattazione filosofica di un problema può evolvere verso una scienza particolare. Inoltre, afferma la centralità della verità, ovvia per la scienza, meno ovvia per la filosofia: affermando che l'importanza non è importante, mentre lo è la verità (1961: 271).[1] Austin prende distanza dalle filosofie che parlano di temi "importanti", dalle metafisiche passate e contemporanee che affrontano i grandi problemi, l'esistenza di Dio, la natura dell'uomo, il libero arbitrio, e anche dall'atteggiamento che dà "importanza" all'attività filosofica sia pure antimetafisica, tipico ad esempio dei wittgensteiniani suoi contemporanei. Sembra che Stanley Cavell si meravigliasse di questo atteggiamento di Austin, che gli doveva apparire come una sorta di timidezza nei confronti della

[1] I numeri di pagina riportati nei riferimenti a Austin (1961) sono quelli della terza edizione inglese (1979).

radicalità stessa della propria filosofia (si veda ad es. la sua dichiarazione nell'intervista contenuta in Borradori 1991: 129). Ma quel che fa Austin è, piuttosto, richiamare il filosofo all'umiltà, a guardare alle cose piccole, a ragionare sui dettagli, nella speranza che a quel livello – evitate cioè le ipergeneralizzazioni – sia possibile, anche al filosofo, dire qualcosa di "vero". Chi si pronuncia su temi importanti ma senza poter dare garanzie di verità non fa poi questa buona opera, sembra pensare Austin, mentre chi si esercita a dire cose vere dà comunque alla comunità a cui si rivolge un contributo positivo.

Dall'altro lato, nel pensiero di Austin la nozione di verità viene in vario modo ridimensionata, contestualizzata, forse relativizzata. Anzitutto, non è l'unica dimensione di giudizio dei nostri enunciati: la dimensione della felicità/infelicità la affianca, anzi viene posta come prioritaria. Dal punto di vista epistemologico Austin sembra aderire a un fallibilismo che non ritiene possibile proclamare verità definitive; inoltre, come vedremo, la verità per lui pertiene ad affermazioni che vengono fatte in contesto e come tali vanno giudicate. Ma allora Austin da che parte sta? Quale "verità" ritiene importante ricercare? E se la verità è qualcosa di così contestuale e flessibile, perché è tanto importante? Non sarà che lo è perché è utile, efficace?

In queste pagine cercherò di sciogliere queste ambivalenze seguendo il filo conduttore dell'analisi e valutazione degli aspetti per i quali il discorso austiniano si avvicina al pragmatismo. Esaminerò brevemente le tesi che Austin sostiene e cercherò di valutare, per quelle che presentano similarità o assonanze con tesi pragmatiste, quanto a fondo queste vadano. Discuterò poi il ruolo che nel discorso austinano ha l'affermazione del corrispondentismo, che non è compatibile con una prospettiva pragmatista (ma contrasta anche con importanti voci della tradizione analitica, da partire da Frege). In conclusione, la concezione austiniana della verità apparirà come una proposta indipendente basata su una evoluzione eterodossa del pensiero di Frege, e gli aspetti per cui si avvicina al pragmatismo come esigenze in qualche modo convergenti rispetto ad alcune esigenze manifestate in quest'ultimo, piuttosto che assunti teorici condivisi.

2. *Aspetti pragmatisti nelle testi austiniane sulla verità*

È noto che Austin ha sostenuto una concezione della verità di tipo corrispondentista, che ha avuto molta difficoltà a difendere dagli attacchi dei critici e in particolare di Peter F. Strawson (1950a; per il dibattito successivo si veda Pitcher (ed.) 1964). La possiamo riassumere nell'affermazione:

(1) La verità è corrispondenza ai fatti.

Ora, certamente una teoria della verità come corrispondenza è molto lontana da ogni prospettiva pragmatista. Sia Peirce che James, pur spingendosi in alcune occasioni a parlare di verità come "conformità" (di un *representamen* al suo oggetto, Peirce 1932: 5.554; di un'esperienza alla realtà, James 1978b: 225) declinano questo concetto piuttosto in direzione del coerentismo che non del corrispondentismo, del quale peraltro sono anche esplicitamente critici (Peirce 1932: 3.432, 5.553; James 1978a: 96-97). Il neo-pragmatismo di Rorty (1979) poi è stato particolarmente polemico con la metafora del "rispecchiamento" del mondo nel linguaggio spesso associata alla nozione di verità come corrispondenza oltre che all'abitudine di privilegiare le affermazioni di fatto come caso centrale di uso del linguaggio.

Ma oltre a questa tesi Austin ne ha sostenuto anche altre, in particolare le seguenti:

(2) Il portatore della verità (ciò che ha la proprietà di essere vero/falso) è l'affermazione.

(3) Gli atti linguistici possono essere giudicati sia nella dimensione della felicità/infelicità che in quella della verità/falsità, e possono essere giudicati nella seconda dimensione solo se superano il giudizio nella prima.

(4) Il giudizio di verità/falsità prende in considerazione l'affermazione nel suo contesto inclusi gli scopi della conversazione e la conoscenza disponibile ai partecipanti.

(5) Il giudizio di verità/falsità può avere gradi.

Di queste tesi almeno (2), (3) e (4) hanno aspetti anti-intellettualistici che le avvicinano a un pragmatismo in senso lato, inteso come prospettiva sul linguaggio e sulla conoscenza caratterizzata dall'attenzione per l'azione come risposta comportamentale attiva e per gli abiti o disposizioni all'azione la cui formazione si sostituisce o sovrappone, nell'elucidazione del significato, ai più tradizionali fattori di tipo puramente cognitivo. Queste tesi austiniane sono collegate a quello che è in genere riconosciuto come il maggior contributo teorico di Austin, la sua teoria degli atti linguistici che propone di considerare il linguaggio nella prospettiva dell'azione, e la tensione che appare instaurarsi fra esse e l'affermazione di principio del corrispondentismo, apparentemente molto tradizionale e associata a una visione del significato come rappresentazione, potrebbe suggerire di privilegiarle come espressive del nucleo portante della concezione austiniana, al di là dell'"errore" di aver voluto anche rendere conto di un vecchio stereotipo.

L'affermazione, che secondo Austin è ciò che noi diciamo essere vero o falso, è un atto linguistico (illocutorio) e quindi un'azione. La verità è dunque proprietà di azioni? Se così fosse, l'idea ampiamente diffusa che noi possiamo avere del mondo rappresentazioni fedeli, che non sono sua manipolazione né

sua formazione o costruzione da parte nostra, potrebbe risultare una semplice illusione (come è reso esplicito da Rorty 1979). In secondo luogo, per Austin è proprio in quanto azione convenzionale (ovvero in quanto atto illocutorio) che l'affermazione deve rispettare condizioni di felicità o appropriatezza, la cui violazione può renderla non idonea a essere valutata vera o falsa (1962: 50-51, 137).[2] Infatti se l'affermazione è (gravemente) infelice, se ha difetti tali da renderla nulla come atto illocutorio (ciò accade per Austin, ad esempio, se una presupposizione dell'affermazione è falsa), non c'è niente la cui verità o falsità mettere davvero in questione. Infine l'affermazione, in quanto azione, ha degli scopi che si inseriscono in quelli dell'attività comunicativa nel corso della quale essa viene fatta e che devono essere tenuti in considerazione quando se ne valuta la verità o falsità. Far dipendere il risultato del giudizio di verità/falsità da questi scopi, come vien fatto senza mezzi termini nella Lezione XI di *Come fare cose con le parole* (1962: 145), potrebbe comportare un ridimensionamento del valore teoretico dell'atto assertivo, se non addirittura una concessione a una qualche forma di pragmatismo relativista in cui è vero ciò che serve (qui ed ora, a un determinato individuo o gruppo). L'impressione poi non può che rafforzarsi se si tiene conto che Austin include, fra i fattori contestuali che devono essere tenuti in considerazione nel giudizio secondo verità/ falsità, anche la conoscenza disponibile ai partecipanti, criterio che consente di considerare vere affermazioni conformi allo stato delle conoscenze scientifiche al momento del proferimento, ma che pure potremmo ora sapere essere già state smentite (1962: 142, 144).

3. *Alcuni tesi austiniane in dettaglio*

Passo ora a considerare più in dettaglio le tre tesi austiniane sopra enunciate (2), (3) e (4), al fine di poter valutare quanto a fondo vadano in esse le similarità o assonanze con il pragmatismo che abbiamo notato. Riprenderò strada facendo anche la questione di quale senso abbia, nel contesto dell'intero discorso austiniano sulla verità, l'affermazione del corrispondentismo e riprenderò in una sezione separata la tesi (5), che solo apparentemente ha un ruolo marginale.

3.1 *La verità come proprietà delle affermazioni*

L'idea che la verità appartiene alle affermazioni (e non per esempio agli enunciati, alle credenze, alle proposizioni) è sostenuta in modo sufficientemente esplicito nel saggio austiniano sulla verità (1961: 119-120) e poi ripresa quasi altrettanto esplicitamente in *Come fare cose con le parole*. Ha però degli aspetti oscuri, che hanno dato adito a critiche e sui quali vale la pena di riflettere.

[2] I numeri di pagina riportati nei riferimenti a Austin (1962) sono quelli della seconda edizione riveduta inglese (1975).

Una critica che è stata rivolta a questa presa di posizione di Austin è che si tratterebbe del frutto di una confusione fra affermazione-atto e affermazione-oggetto: l'una atto di affermare qualcosa, l'altra corrispondente a ciò che viene affermato, quindi in sostanza al contenuto dell'affermazione (Searle 1968: 158). È quest'ultimo, secondo l'opinione generale in filosofia analitica e non solo, che ha la proprietà di essere vero o falso. Se non è chiaro perché Austin sostenga che il portatore della verità o falsità è l'affermazione, dire che lo fa perché si è sbagliato, trascurando l'importante distinzione atto-oggetto, è una soluzione comoda, non però difficile da smentire dal punto di vista storico e interpretativo; ed è (ancor peggio) una soluzione che non risponde alla domanda veramente interessante, se cioè ci siano argomenti a favore della scelta fatta da Austin e quali. Che Austin fosse pienamente consapevole dell'ambiguità atto-oggetto e del suo applicarsi anche agli atti linguistici, si può vedere da una nota a *Come fare cose con le parole* in cui definisce il proprio uso del termine *utterance* (1962: 92). Egli distingue *utterance* come *utter*-atio, l'atto di enunciare, da *utterance* come *utter*-atum, dove la morfologia del participio passato è del tutto congruente con quella che rintracciamo nella parola italiana *enunciato* e suggerisce, analogamente, il riferimento all'esito di un'azione o processo. In effetti, spiegare la posizione di Austin come causata da un errore evita a Searle di interrogarsi sulle sue ragioni. Pure in modo polemico, rende forse maggior giustizia a Austin Peter F. Strawson (1973), che ipotizza in Austin la volontà trasgressiva di attribuire la verità a delle azioni (si veda su questo anche Sbisà 2006). Anche Strawson però non si interroga veramente sulle ragioni della posizione austiniana, ricorrendo a sua volta al semplice stigmatizzarla come un errore.

Tornando al modo in cui Austin vede la distinzione fra atto e oggetto, è da notare che, nella nota sopra citata a *Come fare cose con le parole*, egli dichiara di usare *utterance* come equivalente a *utter*-atum, cioè riferendosi al risultato dell'atto di enunciare. Si può perciò ipotizzare che anche quando, di nuovo in *Come fare cose con le parole*, discute del giudizio secondo corrispondenza ai fatti chiamandolo *assessment of the accomplished utterance*, si riferisca al risultato dell'aver eseguito un atto linguistico piuttosto che al processo della sua esecuzione. Se è così, però, forse la contrapposizione atto-oggetto di cui parlano i critici di Austin non corrisponde a quella da lui stesso intesa. Infatti per affermazione-oggetto Searle o Strawson intendono il contenuto dell'affermazione, quindi in sostanza una proposizione, mentre Austin sembra piuttosto pensare al fatto che qualche cosa è stato affermato (il che coinvolge sì il "contenuto" dell'affermazione, ma eventualmente anche altri aspetti del risultato dell'atto di affermare). Il risultato di un atto illocutorio e il suo contenuto proposizionale non sono la stessa cosa, anche se è difficile o forse impossibile specificare l'uno senza riferimento esplicito o implicito all'altro. Inoltre, nella visione della distinzione atto e oggetto che può essere attribuita a Austin, l'affermazione come

risultato dell'atto illocutorio di affermare rimane in qualche modo connessa a ciò che l'ha posta in essere, che è appunto l'atto di affermare. In questo modo appare giustificato inserire un elemento come gli scopi della conversazione all'interno dei fattori da considerare ai fini del giudizio di verità/falsità inteso come valutazione dell'*accomplished utterance*. L'identificazione del contenuto proposizionale e il calcolo delle sue condizioni di verità fanno invece necessariamente astrazione dall'esecuzione dell'atto illocutorio.

Possiamo concludere che non è legittimo "correggere" la tesi austiniana per cui il portatore della verità/falsità è l'affermazione riconducendola al discorso tradizionale che vede in questo ruolo la proposizione. Tuttavia la radicalità di Austin nel proporre la centralità dell'azione anche nel discorso sulla verità, anziché puntare come James e come Peirce verso una generalizzazione del ruolo dell'efficacia oppure una considerazione dell'evoluzione epistemica del soggetto, si appoggia all'altro concetto tradizionale che egli mostra invece di ritenere indispensabile: la corrispondenza ai fatti, a cui egli associa il dovere di rispondere a uno standard esterno rispetto al proprio parlare ed agire.

L'esigenza di una "corrispondenza ai fatti" è per Austin di carattere generale e non limitata alle affermazioni. Infatti, Austin si pone anche il problema della generalizzabilità del giudizio secondo corrispondenza ai fatti, che per l'affermazione e per alcuni atti illocutori verdettivi è un giudizio di verità/falsità, a atti linguistici di forza diversa anche non assertiva né verdettiva. Questa generalizzabilità per lui non comporta parlare di verità/falsità in relazione a qualsiasi tipo di atto illocutorio, e neppure può risolversi con il parlare di "soddisfazione" (associata ad opportuno cambiamento della "direzione di adattamento" nel senso di Searle 1975). Nella prospettiva di Austin e al di là di quanto scritto in *Come fare cose con le parole*, si tratta piuttosto di riflettere su quali sono gli standard oggettivi con cui si misurano valutazioni, avvertimenti, consigli, e forse anche atti illocutori ancora più lontani di questi dalle affermazioni. Con l'analogia fra questa valutazione e quella delle affermazioni secondo verità/falsità, Austin si pone in un difficile punto di equilibrio fra il tentativo di imporre criteri oggettivi anche dove si ha a che fare con valori, e l'assimilazione del giudizio di verità/falsità alle valutazioni di azioni. Ma l'analogia da lui delineata, per essere visibile, richiede anzitutto che si accetti l'idea che la verità è proprietà delle affermazioni (e non degli enunciati o delle proposizioni): la nostra tesi (2), che proprio in questa connessione acquista il suo pieno significato.

3.2 *Il binomio felicità-verità*

L'introduzione del giudizio secondo felicità/infelicità accanto o addirittura in posizione prioritaria rispetto al giudizio secondo verità/falsità è un'altra tesi austiniana che ha fatto pensare a un netto discostarsi di Austin dalla tradizione del rappresentazionalismo. Si tratta di una tesi controversa sia dal punto di vista

interpretativo che da quello del merito. Tenterò ora di chiarirne i vari aspetti e implicazioni.

Austin introduce la nozione di infelicità nel contesto della discussione sulla distinzione fra enunciati performativi e enunciati constativi (o affermazioni) (1962: 7-8). Infelicità sono i difetti di cui gli enunciati performativi possono soffrire e che in alcuni casi impediscono la realizzazione dei loro risultati, rendendo nullo e non avvenuto l'atto che l'enunciato era finalizzato a compiere. La felicità è quindi anzitutto il metro di giudizio degli enunciati performativi, e appare contrapposta alla verità, metro di giudizio degli enunciati constativi, tanto più che degli enunciati performativi Austin afferma che non sono nè veri né falsi. L'estensione della performatività a coprire qualunque enunciato abbia una forza illocutoria (e con ciò ogni enunciato *tout court*) può portare a pensare che il giudizio secondo felicità/infelicità si debba anch'esso estendere a un numero sempre maggiore di enunciati in sostituzione del giudizio secondo verità/falsità che rimarrebbe riservato a pochi casi irriducibili. È sullo sfondo di questa lettura del rapporto fra felicità e verità che i filosofi del linguaggio ordinario hanno a volte usato l'accusa di inappropriatezza o infelicità come argomento contro tesi filosofiche (la "manovra" ben sintetizzata e criticata da Grice nel primo capitolo di *Logica e conversazione*, 1989: 3-21), con la motivazione che trattandosi di affermazioni infelici o inappropriate, non poteva esserne sostenuta la verità, ovvero che trattandosi di enunciati che eseguono azioni (e sono quindi felici/infelici) la questione della loro verità non si pone.

Austin, tuttavia, già nella sua prima discussione delle somiglianze e differenze fra enunciati performativi e constativi dà chiara indicazione di voler estendere il giudizio secondo felicità/infelicità a tutti i tipi di atto linguistico, compresi quelli che possono essere valutati secondo verità/falsità. I due tipi di giudizio cioè, perlomeno in alcuni casi, possono essere compresenti: che un enunciato possa essere valutato come felice/infelice realizzazione di un atto, non toglie che in certi casi possa anche essere valutato vero/falso, e viceversa. Austin sembra perciò voler suggerire una trasformazione della nozione di verità: cercando la verità noi non cerchiamo qualche cosa di neutro, che astrae da punti di vista soggettivi, impegni, intenzioni, valori, ma ciò che cerchiamo presuppone e forse addirittura incorpora la felicità, che è conformità a regole sociali, appropriatezza, sincerità, efficacia. In base a questo tipo di lettura Crary (2002) ha parlato di "Happy Truth", attribuendo alla concezione austiniana un valore liberatorio quasi rivoluzionario.

Non mancano, naturalmente, motivi di perplessità riguardanti l'applicazione del giudizio secondo felicità/infelicità alle asserzioni. È un dato intuitivo che noi possiamo benissimo considerare vere o false delle affermazioni inappropriate e persino gravemente infelici (anche se non è sempre chiaro se sia giusto fare così). Sul tema, le opinioni dei filosofi divergono. Secondo una tesi di Frege, ripresa e sostenuta da Strawson (1950b), le affermazioni il cui soggetto

grammaticale è una descrizione vuota ("L'attuale re di Francia è saggio") non possono essere giudicare vere, né false, in quanto "il problema non si pone". Austin considerava tali enunciati come asserzioni fallite. Ma a questa tesi si contrappone la tesi russelliana, conforme alla bivalenza della logica e da molti considerata maggiormente conforme anche alle intuizioni ordinarie, per cui si tratta semplicemente di affermazioni false. D'altra parte, altre affermazioni inappropriate citate negli scritti di Austin, ad esempio "Beethoven era un ubriacone" (Austin 1961: 130), al di là della loro inappropriatezza in certi contesti (ad esempio come risposta alla domanda "Chi era Beethoven?"), possono chiaramente essere ritenute vere. Analogamente, Paul Grice ha sostenuto che "Questo mi sembra rosso" detto davanti a un oggetto tipicamente rosso in buone condizioni di luce e di visibilità deve essere considerato dal filosofo che discute di percezione un enunciato vero, anche se nella conversazione ordinaria può apparire inappropriato e fuorviante (Grice 1989: 6, 223-247). Da questo punto di vista si ritiene fondamentale riconoscere alla dimensione della verità/falsità, e al significato vero-condizionale, un'autonomia che Austin sembra aver voluto negare.

Ma è poi vero che Austin fa un uso rivoluzionario del binomio felicità-verità? In che cosa consisterebbe la "rivoluzione"? Ed è poi vero che esagera nel ruolo che assegna alla felicità/infelicità anche nei confronti delle asserzioni, togliendo autonomia al giudizio secondo verità/falsità? In realtà la posizione di Austin, a dire il vero solo abbozzata in pochi passi di *Come fare cose con le parole* a cui abbiamo già fatto riferimento (a cui abbiamo già fatto riferimento: Austin 1962: 140-145) e con ciò da considerare con cautela, rappresenta un difficile equilibrio fra opposte esigenze. Non è detto che si tratti di un equilibrio ideale, tuttavia è da considerare attentamente come possibile contributo proprio alle problematiche che abbiamo sopra illustrato.

Di fronte a uno scenario in cui a partire dalla contrapposizione di enunciato performativo e enunciato constativo si nega che qualsiasi enunciato felice/infelice possa essere anche vero/falso, Austin afferma la distinzione fra significato (locutorio) e forza (illocutoria) che supera la contrapposizione iniziale e consente di sovrapporre, anziché semplicemente alternare, i due tipi i giudizio. La felicità/infelicità è dimensione di giudizio rivolta all'illocuzione, mentre la verità/falsità presuppone un significato locutorio che specifica un tipo di situazione e fa riferimento a una situazione nel mondo: ciascuno dei due giudizi valuta un altro aspetto dell'atto linguistico. I due aspetti valutati tuttavia non sono indipendenti l'uno dall'altro, perché l'illocuzione richiede un atto di dire (e quindi un significato) nella cui produzione essere eseguita, e il significato locutorio non può evitare di essere veicolo di un atto illocutorio. Contro alla posizione degli scettici, Austin sostiene l'inevitabilità o forse indispensabilità della forza illocutoria. Contro la posizione degli entusiasti, rifiuta di riassorbire la verità nella felicità, le condizioni di verità nella condizioni di felicità, il

significato nella forza, e anzi ha parole di critica abbastanza esplicite per quei filosofi che, definendo il significato in modo non meglio qualificato come "uso", avvallano di fatto tale confusione (Austin 1962: 100-101). Le nozioni di significato e di forza o di felicità e di verità, per Austin, sia pure strettamente connesse, non si fondono mai.

Tuttavia, su questo Crary ha ragione, in Austin la verità non può essere tale se non è anche felice. A guardar bene, la separazione operata da Austin riguarda soprattutto il significato e la forza: il primo è indipendente dalla seconda. Ma il giudizio secondo verità/falsità non è l'applicazione automatica di "condizioni di verità" coincidenti con il significato locutorio. Si tratta invece, per Austin, di una complessa operazione che perlomeno indirettamente deve tener conto della forza dell'atto linguistico, assumendo che esso abbia la forza di un'asserzione o affermazione (o altro atto illocutorio comprendente un giudizio su fatti) e che l'atto illocutorio in questione sia sufficientemente ben riuscito. L'infelicità dell'atto illocutorio e in particolare quelle infelicità che impediscono l'entrare in vigore dei suoi effetti (fra le quali Austin include certi fallimenti referenziali e la mancata legittimazione del parlante: 1962: 137-138) impediscono anche all'affermazione di essere veramente tale e con ciò di accedere in quanto affermazione al giudizio secondo verità/falsità.

3.3 *La dipendenza contestuale della verità/falsità*

Nel discutere l'asserzione, Austin delinea un abbozzo di teoria della dipendenza contestuale della verità/falsità. Non solo il giudizio di verità/falsità si applica alle affermazioni, o asserzioni, in quanto atti linguistici completi di significato e di forza, ma la sua applicazione non è semplicemente questione della soddisfazione o meno delle condizioni di verità dell'enunciato proferito. Tale giudizio deve prendere in considerazione (come abbiamo visto sopra) l'affermazione, e considerarla nel suo contesto, inclusi gli scopi della conversazione, i propositi per cui la si fa, e le conoscenze disponibili ai partecipanti (Austin 1962: 143-145). Ad esempio, Austin osserva che una affermazione come "La Francia è esagonale" può essere considerata vera in relazione a certi propositi, per esempio se fatta da un generale (immaginiamo: allo scopo di delineare possibili strategie di assalto), mentre per i propositi di un geografo (immaginiamo: ai fini di una descrizione topograficamente precisa) è falsa. Oppure suggerisce che mentre l'affermazione "Tutti i cigni sono bianchi" se fatta oggi deve essere giudicata falsa (essendo noto che esistono i cigni neri australiani), poteva legittimamente essere giudicata vera se fatta prima della scoperta dell'Australia, in quanto riferentesi solo ai cigni allora noti. Queste e altre sue osservazioni sono confluite nell'ampio dibattito sul contestualismo (si vedano ad es. Carston (2002), Recanati (2004), e per una posizione anti-contestualista Cappelen e Lepore 2005). A conclusione delle sue considerazioni Austin osserva che la verità o falsità di un'affermazione dipende non solo dal

significato delle parole ma da quale atto si stava eseguendo in quali circostanze (Austin 1962: 145).

Le potenziali affinità pragmatiste del proprio discorso non sfuggono allo stesso Austin che si affretta a negarle e in particolare a dissipare l'impressione di una propria compromissione con l'idea che il vero è ciò che è efficace ("what works, etc.", 145; il riferimento implicito è abbastanza chiaramente a James, ad es. 1978: 34). Meno chiaro è se Austin fosse disposto ad avvallare, e in quale misura, una identificazione della verità con la giustificazione epistemica, per cui è vero ciò che è giustificato sullo sfondo della conoscenza disponibile, altra tesi anch'essa e in altro modo vicina al pragmatismo (si veda ad es. James 1978a: 96) a cui Austin si avvicina, ad esempio, quando discute la verità/falsità di enunciati quantificati universalmente "Tutti i cigni sono bianchi" e ipotizza la sua variabilità in corrispondenza alla conoscenza disponibile al tempo della loro emissione (Austin 1962: 144).

Il contestualismo, tuttavia, non è di per sé pragmatismo. Il contestualismo recente è ancora più lontano dal pragmatismo di quanto lo fosse quello iniziale di Austin, in quanto l'attenzione dei filosofi contestualisti si concentra sui modi in cui si ricostruisce contestualmente la proposizione effettivamente espressa dall'affermazione: la dipendenza contestuale del giudizio di verità/falsità viene accettata solo come risultato della dipendenza contestuale dell'espressione di una proposizione ma, una volta fissata la proposizione espressa dall'atto linguistico, è questa ad avere un valore di verità in senso sostanzialmente tradizionale (si veda su questo Sbisà 2009). In Austin invece l'argine alle potenziali derive pragmatiste non è posto mediante la reificazione della proposizione – sappiamo infatti che per lui il portatore della verità/falsità non è la proposizione o il pensiero espresso dall'enunciato, ma l'asserzione fatta proferendolo – bensì mediante l'esplicitazione di ciò che "vero" significa (Austin 1961: 117, 122) in una definizione non esplicitamente richiamata da *Come fare cose con le parole*, ma che si intuisce non essere stata abbandonata. Per Austin dire che un'affermazione è vera equivale a dire che c'è una certa corrispondenza fra il tipo di situazione delineato dall'enunciato emesso e la situazione a cui l'affermazione fatta fa riferimento. L'idea che siano le affermazioni (come atti linguistici) a fare riferimento a situazioni è in linea con gli aspetti dinamici sopra sottolineati della sua nozione di verità, in particolare il già notato coinvolgimento della dimensione dell'azione nel giudizio di verità/falsità. Ma l'idea che gli enunciati (come strutture linguistiche o *sentences*) possano delineare "tipi di situazione", secondo convenzioni descrittive proprie della lingua, è un'idea rappresentazionalista che sembra andare in controtendenza, presupponendo una semantica lessicale antecedente a ogni uso, e che nulla ha di affine al pragmatismo.

Curiosamente, si tratta di un'idea difficile da adattare anche al contesto della filosofia del linguaggio di tradizione analitica che assume la verocondizionalità

del significato: il "tipo di situazione", come significato (locutorio) di un enunciato (ossia del proferimento di una frase sintatticamente completa o *sentence*), non è immediatamente la stessa cosa che un insieme di "condizioni di verità", e neppure che una "proposizione". D'altra parte, in questo gioco di somiglianze e differenze incrociate, lo stesso fatto che "è vero" abbia per Austin un significato differenzia la sua posizione tanto dal pragmatismo (poiché tale significato ha a che fare con la corrispondenza ai fatti), quanto dal ridondantismo o deflazionismo prevalenti in filosofia analitica (e non del tutto estranei neppure al pragmatismo, in particolare peirciano: si veda Misak 2007).

4. *Austin come fregeano eretico*

Dall'analisi finora delineata delle tesi (2), (3) e (4) sostenute da Austin, risulta abbastanza evidente che non è possibile assimilare il discorso austiniano sulla verità a posizioni pragmatiste (o differenziarlo da esse) senza riflettere anche sulla sua complessa relazione con la tradizione analitica. Ci si spiega infatti meglio come Austin possa sembrare pragmatista o quasi, ma non esserlo, se si riescono a vedere la sua continuità e conflittualità nei confronti, in particolare, di Frege. Propongo a questo proposito una caratterizzazione della concezione austiniana della verità come eresia fregeana: essa infatti, pur contraddicendo quasi sistematicamente quanto sostenuto da Frege, è estremamente vicina al suo pensiero per i presupposti che condizionano la sua struttura.

Che Austin sia stato lettore e ammiratore di Frege è cosa nota (sua la prima traduzione inglese di *Grundlagen der Arithmetik*). Che sia stato riletto come allineato con Frege (ad esempio da John Searle, fregeano più ortodosso di lui, e più recentemente da Charles Travis; si vedano Searle 1969, Travis 2008) è anche questa cosa nota. Ma la possibilità di assimilare Austin a Frege incontra dei limiti, anche se a volte un po' sfuggenti. Il sintomo che ci permette di vedere come e quanto Austin sia fregeano, benché eretico, ci è fornito dall'ultima delle sue tesi sulla verità che abbiamo elencato nella sezione 2:

(5) Il giudizio di verità/falsità può avere gradi.

Ora, Frege (1918) ha sostenuto che la verità non può essere corrispondenza, perché se così fosse dovrebbe manifestarsi per gradi. Il suo esempio è quello di un modello in scala che può assomigliare più o meno all'originale: ma del modello non diciamo che è vero o che è falso. Austin, sostenendo che la verità è (una sorta di) corrispondenza fra affermazioni e situazioni nel mondo, coerentemente all'argomentazione fregeana sostiene invece anche che essa si manifesta per gradi (1961: 130).

Anche su altri aspetti della verità sui quali Austin e Frege si pronunciano entrambi, ritroviamo un analogo parallelismo alterato in punti cruciali da scelte di rottura.

In primo luogo, Frege (1918) sostiene che la forza assertoria dell'affermazione che *p* equivale al riconoscimento di *p* come vero e che perciò "È vero che *p*" non afferma nient'altro che "*p*". "Vero" è perciò semanticamente superfluo, o ridondante. Questa idea è stata accolta e sviluppata nella tradizione analitica, fra l'altro anche dal filosofo del linguaggio ordinario Peter F. Strawson. Per Austin, invece, la forza illocutoria dell'affermazione che *p* consiste nel fatto che il proferimento di *p* fa parte di una procedura che ha condizioni di felicità e un effetto convenzionale, e "È vero che *p*" è anch'essa una affermazione, diversa da "*p*" anche se sempre vera quando è vera "*p*". In questo caso il parallelo è fra l'uso della nozione di "forza" in Frege per rendere conto della differenza fra asserzione e altri usi possibili di un enunciato dichiarativo, e la ripresa del termine fregeano da parte di Austin in relazione alla dimensione illocutoria dell'atto linguistico; la rottura sta nell'ampia articolazione sociale e convenzionale che Austin dà alla sua nozione di forza illocutoria, conferendole un raggio di applicazioni che comprende l'asserzione come caso particolare fra gli altri. Inoltre in Austin il conferimento di forza cessa di coincidere con il riconoscimento del valore di verità: riprenderemo questa osservazione più sotto.

In secondo luogo, Frege (1892) ha sostenuto che c'è una distinzione fra *Sinn* (senso) e *Bedeutung* (significato, da intendersi come denotazione o riferimento) e che la denotazione di un enunciato dichiarativo (indipendente, e con ciò usato per fare un'affermazione) è il suo valore di verità. Ciò rende la verità qualcosa che viene assegnato agli enunciati dichiarativi indipendenti mediante l'applicazione di regole composizionali. Austin sostiene invece che c'è una distinzione fra regole riguardanti il senso o "convenzioni descrittive" e regole riguardanti il riferimento o "convenzioni dimostrative". Le convenzioni dimostrative connettono le affermazioni a situazioni "storiche", cioè a situazioni che effettivamente si danno o si sono date nel mondo. La *Bedeutung* dell'affermazione (se così vogliamo esprimerci: non la denotazione, qui piuttosto il riferimento) è, così, non il valore di verità ma la situazione storica (spunto, questo, che sarà ripreso dalla "semantica situazionale", a partire da Barwise e Perry 1983). Si apre così lo spazio per l'instaurarsi di una relazione fra il senso dell'affermazione e la situazione storica a cui essa si riferisce, relazione che a sua volta può essere oggetto di valutazione, dando luogo a un giudizio di verità o falsità. In questo caso il parallelo con Frege sta nell'accettare la dualità fra *Sinn* e *Bedeutung*, mentre la rottura è duplice: sta nell'identificare il riferimento dell'affermazione come "situazione storica", e anche, forse in modo più basilare, nel rifiutare che la *Bedeutung* sia determinata dal *Sinn*. Si noti che anche in altri casi Austin tratta senso e riferimento come due aspetti

separabili dell'atto locutorio, ovvero come connessi a due diversi tipi di espressioni linguistiche (1961: 134-138; 1962: 97). Il precedente di questo aspetto dell'eresia fregeana di Austin (che potrebbe anche esserne stato la fonte!) è inaspettatamente il *Tractatus* di Wittgenstein, in cui *Bedeutung* e *Sinn* sono attribuiti l'uno ai nomi, l'altro agli enunciati. È interessante notare inoltre che il tema di questa separazione ha trovato sviluppo, indipendentemente da Austin ma non senza qualche analogia, a partire dall'analisi delle "descrizioni referenziali" di Donnellan 1966). La radicalità del contrasto, in Austin, è funzionale al progetto di delineare una concezione della verità come corrispondenza che non identifichi i fatti nel mondo sulla base della loro stessa descrizione vera: ciò infatti è il principale problema delle teorie corrispondentiste della verità.

Infine, si deve notare che, come la critica di Frege alla concezione corrispondentista della verità si accompagna all'affermazione della tesi della ridondanza semantica di "è vero" – "vero" non ha un significato, non è neppure un vero predicato, giudicare una proposizione vera è la stessa cosa che asserirla e per asserirla basta usare un enunciato al modo indicativo –, così i vari aspetti e dettagli della concezione austiniana che abbiamo considerato convergono tutti nel rendere possibile, anzi esigere, che l'assegnazione della verità o falsità a un'affermazione non coincida con l'atto stesso di affermare, ma con un giudizio ad esso successivo, esso stesso un atto linguistico di affermazione e soggetto agli stessi presupposti e vincoli.

5. *Conclusioni*

L'impianto fregeano della concezione austiniana della verità, considerato di per se stesso, è sostanzialmente estraneo al pragmatismo. Considerando che Austin è un fregeano eretico, si sarebbe tentati di attribuire quelle inflessioni affini al pragmatismo, che a tratti la sua teoria assume, al suo allontanarsi da Frege. Eppure, non è così che molto limitatamente. Ciò può valere in parte, per esempio, per la generalizzazione della nozione di "forza" a tutti gli atti linguistici, con ciò ridefiniti azioni, e per la messa in discussione del contrasto fra linguaggio vero/falso e azione che può essere vista come risposta agli interrogativi sugli usi del linguaggio comuni ai filosofi del linguaggio ordinario e ad alcuni pensatori di estrazione pragmatista come Stevenson o Morris.

Non vale là dove Austin si allontana da Frege per ribadire che la verità è oggetto di un giudizio e non di un calcolo, né dove tenta di creare lo spazio per un giudizio di verità/falsità che sia esso stesso un atto linguistico, dotato di senso, riferimento e forza. In particolare, non vale quando attribuisce a "vero" un senso che ha a che fare con la corrispondenza della rappresentazione (il tipo di situazione che è nel senso dell'enunciato) con il mondo (la situazione storica, determinata indipendentemente dal senso dell'enunciato). L'elemento

determinante di questa eresia fregeana è invece proprio il corrispondentismo, un corrispondentismo per il quale dire che *p* è vero non è riconoscere un valore di verità computazionalmente assegnato, ma emettere una valutazione in accordo a uno standard complesso, essa stessa situata (in quanto affermazione) e a sua volta passibile di essere valutata secondo verità/falsità.

Il tanto contestato corrispondentismo di Austin, quindi, lungi dal poter essere ritenuto un residuo da eliminare, è strettamente integrato nella sua visione della verità contestualista e centrata sull'azione. L'idea che nelle affermazioni vere la situazione a cui si fa riferimento "sia del tipo" di cui è detta essere non equivale al tradizionale ideale di passivo rispecchiamento, ma presuppone perlomeno l'operazione cognitiva-linguistica di stabilire tipi di situazioni e denominarli, oltre che il lavoro contestualmente determinato di stabilire identità di tipo. La verità di un'affermazione, che ne risulta, non è perciò questione di manipolazione e convincimento, non è illusione che nasconde una mera strumentalità, ma rappresenta il massimo che l'azione umana possa fare nella direzione di una padronanza conoscitiva del mondo, dove l'oggettività diventa una forma di responsabilità, cioè di impegno a rispondere alle circostanze.

In chiusura vorrei ancora segnalare un risultato dell'analisi austiniana sul tema della verità che riguarda nuovamente un'esigenza filosofica condivisa dal pragmatismo, quella di avvicinare fatti e valori (si vedano ad es. James 1978a: 42; Putnam 2002). Si tratta dell'analogia che Austin indica fra la verità come correttezza delle affermazioni e altre forme di correttezza relative a altri tipi di illocuzione. Propongo alla riflessione alcuni esempi ispirati a *Come fare cose con le parole* (Austin 1962: 141-142):

(a) Quando un parlante ha ragione a affermare qualcosa? Quando l'affermazione è vera.
(b) Quando un parlante ha ragione a dare una certa stima? Quando la stima è equa.
(c) Quando un parlante ha ragione a dare un certo consiglio? Quando il consiglio è buono.

E, verrebbe da dire, forse si può continuare, su terreni che Austin non ha esplorato:

(d) Quando un parlante ha ragione a ringraziare qualcuno? Quando i ringraziamenti sono meritati.
(e) Quando un parlante ha ragione a fare una certa promessa? Quando la promessa è fatta responsabilmente.
(f) Quando un parlante ha ragione a dare un certo comando? Quando il comando è giusto.

Le potenzialità teoriche aperte dalla struttura che Austin assegna all'atto linguistico, e in particolare dalla duplicità compresente del giudizio secondo felicità/infelicità con un giudizio dell'atto linguistico compiuto nella dimensione di una correttezza che si vuole (nel modo sopra descritto) "oggettiva", richiederebbero ulteriori esplorazioni che, strada facendo, potrebbero chiarire anche se il contributo austiniano al tema del confronto fra il fattuale e il valutativo sia in grado di condurci al di là delle proposte già note, ivi incluse quelle ispirate al pragmatismo.

Riferimenti

AUSTIN, J.L.
1961 *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 3° ed. 1979; trad. di Paolo Leonardi, *Saggi filosofici*, Guerini, Milano 1990.
1962 *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford. 2° ed. riv. 1975; trad. di Carla Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.

BARWISE, J. AND PERRY, J.
1983 *Situations and attitudes*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).

BORRADORI, G.
1991 *Conversazioni Americane con W.O. Quine, D. Davidson, H. Putnam, R. Nozick, AC. Danto, R. Rorty, S. Cavell, A. MacIntyre, Th.S. Kuhn*, Laterza, Roma-Bari; trad. ingl. di Rosanna Crocitto, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

CAPPELEN, H. AND LEPORE, E.
2005 *Insensitive semantics. A defense of semantic minimalism and speech act pluralism*, Blackwell, Oxford.

CARSTON, R.
2002 *Thoughts and utterances. The pragmatics of explicit communication*, Blackwell, Oxford.

CRARY, A.
2002 «The happy truth: J.L. Austin's *How to Do Things with Words*», *Inquiry* 45, 59-80.

DONNELLAN, K.
1966 «Reference and definite descriptions», *The Philosophical Review* 75, 281-304.

FREGE, G.
1892 «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, 25-50; trad. in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1972, 9-32.
1918 «Der Gedanke. Eine logische Untersuchung», *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1, 58-77; trad. in G. Frege, *Ricerche logiche*, Guerini, Milano 1988, 43-74.

GRICE, P.
1989 *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

JAMES, W.
1978a «Pragmatism» (ed. orig. 1907), in W. James, '*Pragmatism' and 'The Meaning of Truth'*, Harvard University Press, Harvard, 5-166.

1978b «The Meaning of Truth» (ed. orig. 1909), in W. James, '*Pragmatism' and 'The Meaning of Truth'*, Harvard University Press, Harvard, 169-352.

MISAK, C.J.
2007 «Pragmatism and deflationism», in C.J. Misak (eds.), *New Pragmatists*, Oxford University Press, Oxford, 68-90.

PEIRCE, CH. S.
1932 *Pragmatism and Pragmaticism*, in Ch. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected papers of Ch. S Peirce*, vol. 5, Harvard University Press, Cambridge.

PITCHER, G. (ED.)
1964 *Truth*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ).

PUTNAM, H.
2002 *The collapse of the fact/value dichotomy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

RECANATI, F.
2004 *Literal meaning.* Oxford University Press, Oxford.

RORTY, R.
1979 *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton (NJ); trad. di G. Millone e R. Salizzone, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004.

SBISÀ, M.
2006 «Speech acts without propositions?», *Grazer Philosophische Studien* 72, 155-178.
2009 «Contextualism without incompleteness», *European Journal of Analytic Philosophy* 5, 55-72.
2012 «Austin on meaning and use», *Lodz Papers in Pragmatics* 8, 5-16.

SEARLE, J.R.
1968 «Austin on locutionary and illocutionary acts», *The Philosophical Review* 77, 405–424. Ora in I. Berlin *et al*. (eds.), *Essays on J.L. Austin*, Oxford University Press, Oxford 1973, 141–159.
1969 *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.
1975 «A taxonomy of illocutionary acts», in K. Gunderson (eds.), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Ora in J.R. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 1-29.

STRAWSON, P.F.
1950a «Truth», *Proceedings of the Aristotelian Society* (Suppl.) 24, 129-156.
1950b «On referring», *Mind* 59, 320-44; trad. in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1972, 197-224.
1973 «Austin and 'locutionary meaning'», in I. Berlin *et al.* (eds.), *Essays on J. L. Austin*, Oxford University Press, Oxford, 46–68.

TRAVIS, C.S.
2008 *Occasion sensitivity. Selected essays*, Oxford University Press, Oxford.

WITTGENSTEIN, L.
1922 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (ed. orig. *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921); trad. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914 – 1916*, Einaudi, Torino 1997.