

di « sviluppo » e di « concreto » come concetti mediatori di verità e storia. Fra i portati positivi di questa « logica speciale » vi è anche, a mio avviso, la critica di due schemi storiografici « lineari » diffusi: lo schema di chi concepisce il pensiero occidentale come progresso verso l'immanenza o come regresso da un positivo originario.

Accanto a queste osservazioni positive — e ad altre che lo spazio ora non consente di illustrare — vorrei accennare ad alcune domande che restano dalla lettura del testo e sulle quali l'autore potrà, se vorrà, intervenire. Soprattutto sulla base di Hegel, Hölsle ritiene che la filosofia idealistico oggettiva, come compimento della riflessività, dà la struttura stessa dell'assoluto. Mi chiedo se — sulla scorta di Platone, dei neoplatonici, e di Cusano — non occorra invece affermare un primato ontologico dell'uno rispetto al *voûç* e una sovraordinazione dell'assoluto rispetto alla ragione umana, che la filosofia, come autocomprensione della ragione umana stessa, non può abolire. In questo senso la filosofia sarebbe da concepirsi come una pesante ricerca (problematico argomentativa) della verità, realizzata da quell'essere-in-relazione con la verità stessa che è la ragione (posizione questa che esclude i limiti del « puro avvicinamento » e della semplice identificazione fra ragione e verità). Le diverse filosofie sarebbero a loro volta le espressioni storiche di questa ricerca. Il vero e proprio a priori della storia della filosofia è la tensione pensante alla conoscenza della verità, tensione che matura appieno nelle ontologie sintetiche, le quali tuttavia, proprio per la sovraordinazione dell'assoluto alla ragione, sono sollecitate dai « segni dei tempi » ad aprirsi e ad aprire a nuove fasi dello sviluppo filosofico, che possono immediatamente presentarsi, e di fatto si sono presentate, anche come non sintetiche, « analitiche », empiriche, ecc.; i passaggi fra le diverse filosofie sarebbero in definitiva non deducibili a priori come necessari ma giustificabili a posteriori come attuazioni di « possibilità » incluse nelle virtualità o nei limiti delle posizioni precedenti, sulla base della tensione — da presupporre a priori onde concepire una *storia della filosofia* — alla conoscenza della verità. Infine, proprio la differenza accennata fra Platone, i neoplatonici, Cusano, da un lato, e Hegel, mi spinge a chiedere se i momenti di (storica e dunque aperta all'ulteriore) maturità nella pensante ricerca della verità che dà origine e che ispira la storia della filosofia, non siano da concepirsi più nella figura di un pensiero o di una ontologia sintetica che nella figura dell'idealismo oggettivo: la prima dizione custodisce, afferma e svolge una tensione dialettica fra ragione e verità mentre la seconda dizione potrebbe condurre ad una identificazione riducente fra verità e idea, laddove la verità mi sembra piuttosto da concepirsi come principio inesauribile di una molteplicità non equivoca di immagini « ideali » di essa. Questa concentrazione sull'ontologia sintetica potrebbe rivelarsi feconda per quella elaborazione di una teoria dell'intersoggettività (cfr. p. 743) che l'autore annuncia come suo prossimo lavoro.

MARCO IVALDO

R. CIPRIANI - V. COTESTA - P. DE NARDIS - F. LANDI, *Verità, conoscenza e legittimazione*, Ed. Ianaa, Roma 1983. Un volume di pp. 215.

I primi tre saggi contenuti in questo libro (e dovuti rispettivamente a R. Cipriani, a F. Landi e a P. De Nardis) si occupano di alcune questioni tipicamente sociologiche, quali la legittimazione dell'autorità. Di essi non tratterò poiché, pur essendo interessanti, sono fuori del mio personale ambito di competenza. Tratterò invece del quarto saggio, di V. Cotesta, che tratta della sociologia della conoscenza.

La sociologia della conoscenza (*Wissensoziologie*) ha avuto esplicito inizio in ambiente germanico, dopo la prima guerra mondiale. I suoi maggiori rappresentanti sono stati G. Lukács, M. Scheler, K. Mannheim, R.K. Merton, e, più recentemente, T.W. Adorno e J. Habermas. In senso più largo si avvicinano a questa corrente di pensiero molti altri autori, quali K. Marx ed E. Durkheim.



La s.d.c. si è occupata soprattutto della conoscenza dei valori morali, sociali, politici. Gli autori della s.d.c. hanno sostenuto che i fattori sociali e storici hanno un netto influsso sulle valutazioni etiche; quindi tali autori sono stati più o meno inclini al relativismo etico e allo storicismo. Alcuni di questi filosofi si sono occupati anche della sociologia della conoscenza in genere e hanno dato molta importanza al criterio sociologico del « consenso » come criterio di verità (si veda L. Caiani, voce *Conoscenza, Sociologia della*, in *Enc. filosofica*, Centro di Studi filosofici di Gallarate, 2ª ed., Sansoni, Firenze 1968, vol. I). V. Cotesta è un giovane studioso, dell'Università di Roma I, che si ricollega appunto a questi ultimi, in particolare ad Habermas. Con questo suo scritto ci dà l'occasione di discutere l'idea centrale della sociologia della conoscenza.

All'inizio l'A. scrive che prenderà in considerazione *due* teorie della verità: 1) la teoria della verità oggettiva o della verità come corrispondenza (« *adaequatio intellectus et rei* ») e 2) la teoria consensuale della verità. Subito appresso fa queste gravi asserzioni, più gravi di quanto forse egli pensa: « Vi è un rapporto di inclusione tra teoria della verità e verità. La "verità" è una qualità di proposizioni, insiemi coordinati di proposizioni e teorie. La teoria della verità è una struttura normativa mediante la quale viene attribuita la qualità "verità" alle proposizioni, ai loro insiemi coordinati secondo regole e alle teorie. La attribuzione della qualità "verità" avviene quando le proposizioni e le teorie soddisfano le condizioni prescritte dalla teoria » (p. 142). (...) « Se poniamo la questione del rapporto tra "verità" e struttura normativa della teoria della verità, possiamo rispondere che la teoria della verità, a sua volta, trova il fondamento della sua "verità" in una teoria più generale. Ma se poniamo il problema anche per questa teoria più generale ci accorgiamo subito che si instaura un procedimento debole che sfocia nel regresso all'infinito. Infatti, il rapporto tra verità (V) e struttura normativa della teoria della verità (SNV) è di inclusione legittimante. La V di una proposizione, abbiamo finito: V -- SNV -- SNV<sub>1</sub> -- SNV<sub>2</sub> -- SNV<sub>3</sub>... -- SNV<sub>n</sub> » (pp. 142-143).

detto, è tale in quanto risponde ai criteri di una SNV. Questa SNV<sub>1</sub>, a sua volta, è vera in quanto risponde ai criteri di una SNV<sub>2</sub>, questa ai criteri di una SNV<sub>3</sub>, e così via all'in-

« Il ricorso ad una SNV più generale è logicamente cogente in quanto ognuna delle SNV successive è la fonte di legittimazione (ne prescrive i requisiti di "verità") della sua precedente. Visto sul solo piano logico, il problema sfocia nella sua dissoluzione. O, altrimenti, occorre una *decisione fondata sul nulla* e accettare una determinata struttura normativa. Ma nessuna delle due soluzioni è a nostro avviso corretta » (p. 143).

Nel II cap. Cotesta fa un ampio *excursus* storico delle teorie della verità sostenute da Aristotele, B. Russell, L. Wittgenstein, O. Neurath, M. Schlick, R. Carnap, K.R. Popper, C.G. Hempel, A. Tarski, T.W. Adorno, J. Habermas, e altri. Nel III cap. l'A. propone la sua soluzione del problema, riconoscendo di procedere sulla linea di Habermas ma affermando anche di portare un proprio contributo.

La tesi di Cotesta è che « teoria della verità oggettiva e teoria della verità consensuale formano una unica struttura normativa della conoscenza » (p. 210). Egli sostiene che una proposizione è « vera » quando a suo riguardo vi è, nella comunità delle persone che comunicano tra di loro, il consenso di *tutti* gli esperti (cfr. p. 204). Cotesta riconosce che contro la teoria consensuale della verità si può fare l'obiezione di una circolarità tra consenso e verità (cfr. p. 204), ma pensa che tale « circolarità è insussistente in quanto si tratta di operare mediante regole di produzione di significato (N.R.: cioè regole di conoscenza della verità) *condivise* all'interno di una comunità di comunicazione » (p. 206).

Dopo questa esposizione, inevitabilmente succinta, del saggio di V. Cotesta mi dispiace dover dire che non condivido, sin dall'inizio, il pensiero fondamentale dell'A., anche se ne apprezzo varie considerazioni parziali.

Come premessa desidero notare che la verità è innanzitutto proprietà di una *cognizione*, non di una *proposizione* (che serve solo ad esprimere e comunicare la cognizione ad altre persone). Il problema critico della conoscenza, o problema della verità, sorge nel *più intimo* di una persona, nell'inizio del suo conoscere, prima e indipendentemente della comunicazione ad altre persone.

Veniamo ora alla critica centrale. Diversamente da quanto afferma Cotesta, *la*

*verità non dipende da una previa teoria della verità o, più estesamente, la mia conoscenza della verità della mia cognizione non dipende da una mia previa conoscenza della esatta teoria della verità.*

Più in generale, la conoscenza della verità non richiede *nessuna* cognizione previa. Cominciamo col considerare una cognizione « prima » innegabilmente vera. Prendo un foglio bianco e lo guardo. Ebbene: « io vedo (almeno soggettivamente) *bianco* », cioè « io ho la sensazione di *bianco* », dove con la parola « bianco » (che sono costretto ad usare ora che scrivo) intendo *questo* dato sensoriale che vedo. Questa cognizione, presa nel suo aspetto soggettivo e nella sua globalità, è una *costatazione* (cioè una cognizione diretta, senza la mediazione di nessun ragionamento) *innegabilmente vera*. Non ha neanche senso dire che è errata (sebbene possa sbagliare nell'usare le parole con cui la esprimo).

In questa stessa cognizione, estremamente semplice, ho già la conoscenza dell'*essere* e del *conoscere* (e, più precisamente, del conoscere vero, e cioè della verità). In questa cognizione ho la conoscenza dell'*essere* perché *questo* « *io vedo bianco* » è già qualcosa, non è niente, è un ente, è « essere ». Né vale dire: « No, forse è solo un'apparenza », perché un'apparenza è « apparenza di un'altra realtà », ma in sé è già qualcosa, un ente, un noumeno.

Nella medesima cognizione ho la conoscenza del *conoscere vero*, perché *questo* « *io vedo bianco* » è già un *conoscere vero*. La conoscenza esplicita della diversità tra cognizione *vera* e cognizione *falsa*, ossia tra *verità* e *falsità*, sorgerà in me con la prima esperienza di una cognizione falsa, cioè col primo caso di una cognizione che prima credevo vera e della quale poi mi accorgerò che era falsa, non corrispondente alla realtà. Qui ci sarebbero molte altre cose da precisare, ma lo spazio non lo permette; per esse si può vedere il mio libro *Il problema della conoscenza*, (Abete, Roma 1972) e l'articolo *Il problema critico della conoscenza* (« Aquinas », 1984, 2, pp. 405-424).

L'espressione « *veritas est adaequatio intellectus et rei* » non è una teoria sulla verità, ma solo una definizione descrittiva e imperfetta della verità; essa però ha il pregio di indicare in modo esplicito un aspetto essenziale del conoscere vero, cioè l'esigenza che ciò che un soggetto conoscente pensa sia conforme alla realtà. Tale definizione viene, per ciascuno di noi, *dopo* che ciascuno di noi ha avuto cognizioni e può essere intesa in senso corretto solo se noi già sappiamo che cos'è una cognizione, poiché il termine « *adaequatio* » o « *conformitas* » è da intendersi in senso analogico: si deve capire infatti che non si tratta di una conformità fisica, ma di una conformità *intenzionale*, ossia *conoscitiva*.

La *conoscenza vera* è una realtà prima, irriducibile alle altre e, quindi, come tutte le realtà prime, può essere costata ma non può essere definita in modo esatto, riportandola esattamente ad altre realtà; è inevitabile che la definizione di una realtà prima contenga il definito.

Torniamo all'asserzione di V. Cotesta che: la conoscenza della verità suppone la conoscenza della teoria della verità. Se questa asserzione fosse vera, non vi sarebbe nessuna possibilità di risolvere il problema della verità. Il ricorso al consenso degli esperti costituisce un circolo vizioso. Infatti, affinché si abbia il consenso degli esperti, si richiede: 1) che ciascun esperto abbia personalmente (da sé solo) la conoscenza almeno probabilistica della verità di una data cognizione, 2) che ciascun esperto abbia personalmente la conoscenza almeno probabilistica delle cognizioni degli altri esperti. E ambedue queste conoscenze precedono, inevitabilmente, il consenso e la conoscenza del consenso.

Con ciò non intendo affatto negare l'importanza del consenso nella costruzione scientifica. Per tutte le operazioni conoscitive fallibili, lunghe e complesse, nelle quali si può infiltrare la disattenzione e quindi l'errore, è molto importante il consenso degli esperti, poiché esso aumenta moltissimo la probabilità che la conclusione comune sia vera.

GIOVANNI BLANDINO S.J.